



[In] fidelitas

fra passato e presente

a cura di

Simona Langella

Maria Silvia Vaccarezza

Congetture. Collana di Storia delle idee

3

Responsabile collana

Simona Langella
(*Università di Genova*)

Comitato scientifico

Antonio Allegra (<i>Università per Stranieri di Perugia</i>)	José Luis Mora (<i>Universidad Autónoma de Madrid</i>)
Elvio Ancona (<i>Università di Udine</i>)	Maria Carmen Paredes (<i>Universidad de Salamanca</i>)
Alessandra Beccarisi (<i>Università di Foggia</i>)	Emanuele Pili (<i>Università di Perugia</i>)
Ana Benito (<i>Purdue University at Fort Wayne</i>)	Giovanna Porrino (<i>Istituto Universitario Sophia, Firenze</i>)
Bernard Bourdin (<i>Institut Catholique de Paris</i>)	Rafael Ramis Barceló (<i>Universitat de les Illes Balears</i>)
Gabriele De Anna (<i>Università di Udine e di Bamberg</i>)	Raffaella Santi (<i>Università Carlo Bo di Urbino</i>)
Markus Krienke (<i>Facoltà di Teologia di Lugano</i>)	Martin Thurner (<i>Ludwig-Maximilians-Universität München</i>)
Gonzalo Letelier Widow (<i>Universidad de los Andes</i>)	

Comitato di redazione

Alma Massaro
Francesco Patrone
Sofia Torre

[In] fidelitas

fra passato e presente

a cura di

Simona Langella

Maria Silvia Vaccarezza



è il marchio editoriale dell'Università di Genova



Il volume è stato pubblicato sui Fondi di Ricerca di Ateneo (FRA 2019: 100016-2019-AS-FRA_001)

Un particolare ringraziamento è rivolto alla dottoressa Sofia Torre che ha curato la revisione del testo.



Il presente volume è stato sottoposto a double blind peer-review secondo i criteri stabiliti dal protocollo UPI

© 2024 GUP

I contenuti del presente volume sono pubblicati con la licenza
Creative commons 4.0 International Attribution-NonCommercial-ShareAlike.



Alcuni diritti sono riservati

ISBN 978-88-3618-254-1
e-ISBN (pdf) 978-88-3618-256-5

Pubblicato ad aprile 2024

Realizzazione Editoriale
GENOVA UNIVERSITY PRESS
Via Balbi 5, 16126 Genova
Tel. 010 20951558
e-mail: gup@unige.it
<https://gup.unige.it>



Stampato rispettando l'ambiente da
www.tipografiaecologicakc.it
Tel. 010 877886

INDICE

Prefazione <i>Guido Giglioni</i>	13
Trasformazioni e peripezie di un binomio: la fedeltà e il suo contrario <i>Simona Langella e Maria Silvia Vaccarezza</i>	15

PRIMA SEZIONE

<i>Fides/Infidelitas</i> : il carattere inclusivo del dialogo interreligioso di Raimondo Lullo <i>Alessandro Ghisalberti</i>	25
La fluidez del concepto fidelitas en la identidad del musulmán tras la Reconquista <i>Ana Benito</i>	47
Infedeltà e diritti in Francisco de Vitoria e nella Escuela de Salamanca <i>Simona Langella</i>	77
Martin Lutero e i Turchi ‘infedeli’ <i>Luciano Malusa</i>	99
<i>Barbaros et infideles</i> : la riflessione di Las Casas nel <i>De unico</i> e nell’ <i>Apologética Historia</i> <i>Sofia Torre</i>	123

La <i>infidelitas</i> come categoria giuridico-politica nella <i>Conquista</i> del Nuovo Mondo <i>Aldo Andrea Cassi</i>	143
Una società di diavoli. Una nota su teologia e politica nell'America spagnola <i>Antonio Allegra</i>	187
“Es pastor y administrador por Dios”: el colectivismo de Pedro de Valencia y las instrucciones para el buen gobierno <i>Manuel López Forjas</i>	199
<i>Pacta sunt servanda</i> . Una prospettiva filosofico-politica sul tema della <i>fidelitas-infidelitas</i> nel pensiero di Francisco Suárez <i>Cintia Faraco</i>	213
Don Chisciotte, cavaliere fedele <i>Armando Savignano</i>	231
«Sed etsi Rex infidelis sit...». Thomas Hobbes e la questione dell'obbedienza <i>Raffaella Santi</i>	243
Nota sulle voci <i>Infidèle</i> e <i>Infidélité</i> nell' <i>Encyclopédie</i> di Denis Diderot e Jean Baptiste d'Alembert <i>Francesco Patrone</i>	255

SECONDA SEZIONE

La fedeltà di Rosmini alla Chiesa: una risposta alle accuse di 'infedeltà' <i>Stefania Zanardi</i>	271
In dialogo con <i>Filosofia della fedeltà</i> di Josiah Royce. Confronto sul tema del senso <i>Angelo Campodonico</i>	285

Fedeltà a se stessi. L'integrità come virtù <i>Maria Silvia Vaccarezza</i>	303
Una virtù 'fondante': la fedeltà in Romano Guardini <i>Mauro Letterio</i>	323
I piani segreti di Dio sulla [in]fidelitas ebraica. La proposta di Jacques Maritain <i>Emanuele Pili</i>	337
Infidelidad cínica en Peter Sloterdijk <i>Carolina Gutiérrez González</i>	361
La fedeltà animale: cifra per comprendere l'umano <i>Alma Massaro</i>	371
La conversione delle donne occidentali all'Islam <i>Elva Sèrvile</i>	389
Persecuzioni religiose e infedeltà: una prospettiva giuridica <i>Daniele Ferrari</i>	415
Islam: <i>irreformabilis</i> ? <i>Paolo Branca</i>	439
Indice dei nomi	461

A tutte le donne dell'Iran

Prefazione

Nel 2015 il volume *Pagans and Philosophers: The Problem of Paganism from Augustine to Leibniz* (Princeton University Press, Princeton 2015) affrontava il problema del rapporto fra paganesimo e modernità fornendo, a questo riguardo, una prospettiva inedita sulla relazione tra il mondo classico e quello moderno. Cinque anni dopo, Alberto Frigo tornava sul tema, offrendo con la curatela del testo *Inexcusabiles: Salvation and the Virtues of the Pagans in the Early Modern Period* (Dordrecht, Springer 2020) uno spaccato del modo in cui letterati, filosofi, teologi, ma anche viaggiatori come Matteo Ricci, avessero affrontato il problema della salvezza con relazione alla sapienza e alle virtù dei pagani. Nel frattempo, nel settembre del 2017, si celebrava a Genova un Congresso internazionale intitolato *[In]fidelitas: fra passato e presente* promosso dall'Ateneo genovese, dall'Indiana University Purdue University Fort Wayne e da Aretai – Center on Virtues.

Il volume qui pubblicato – che eredita il titolo dall'evento sopra menzionato – raccoglie la maggior parte delle relazioni del Congresso insieme ad altri contributi, che integrano e completano l'analisi svolta dagli studiosi durante il simposio. Rispetto alle due pubblicazioni del 2015 e del 2020, esso vuole mostrare non solo cosa significasse essere 'infedeli' in età moderna, in un'epoca in cui il concetto di *infidelitas* si era caricato di molteplici sensi sconosciuti al Medioevo, ma soprattutto cosa significhi esserlo oggi, ossia, in un momento in cui tematiche come quelle relative ai rifugiati religiosi e/o alle conversioni forzate non solo tornano tristemente in auge, ma assumono anche connotazioni nuove e drammatiche.

Una delle autrici, Ana Benito, analizzando alcuni testi della letteratura spagnola fra XVI e XVII secolo e ricostruendo il contesto culturale e politico in questo periodo della penisola iberica, con i suoi programmi di evangelizzazione missionaria e di sfruttamento economico dei territori d'*ultramar*, sottolinea la stessa fluidità del concetto moderno

di *infidelitas* mostrando, così, opportunamente, come il contrasto tra appropriazione culturale e globalizzazione, che si penserebbe essere una prerogativa del nostro mondo, al contrario, affonda le sue radici in un dibattito legato alla scoperta del Nuovo Mondo. Pertanto, non solo in ragione di una metodologia interdisciplinare, che di fatto già spiega la sua pubblicazione nella Collana Congetture di Genova University Press, ma anche da un punto di vista di una storia delle idee, il volume costituisce un tassello importante per ricostruire il significato assunto nel tempo da un binomio – *infidelitas-fidelitas* – utilizzato ancora oggi per innestare e/o giustificare meccanismi di inclusione ed esclusione ‘dell’altro da sé’.

Macerata, 13 marzo 2023

Guido Giglioni
Università degli Studi di Macerata

Trasformazioni e peripezie di un binomio: la fedeltà e il suo contrario

Simona Langella e Maria Silvia Vaccarezza

Il volume che qui si pubblica vuole indagare il binomio *infidelitas/fidelitas*, analizzandolo da un punto di vista filosofico, teologico, politico e giuridico. L'attenzione degli studiosi si è concentrata innanzitutto sul primo termine delle due polarità a partire dalla precedente speculazione medievale per poi analizzare come gli infedeli siano stati rappresentati nei dibattiti filosofici, teologici, economici e giuridici dell'Europa del XVI e XVII secolo e come tale categoria concettuale abbia potuto rappresentare una modalità di inclusione o di esclusione 'dell'altro da sé' nei diversi contesti sociali e politici nei quali venne utilizzata. Per esaminare la questione sono stati analizzati i diversi modelli di *infidelitas* vigenti in Europa, sia in ambito cattolico sia protestante, poiché, è bene ricordarlo, sebbene l'infedele propriamente detto fosse il non battezzato, il termine si estendeva anche a colui che era caduto nell'eresia. Non per nulla, la categoria di *infidelitas* venne messa maggiormente a tema proprio nel Cinquecento non solo per il ravvivarsi del pericolo ottomano, ma anche per l'estendersi dell'eresia luterana e, ancor prima, con la scoperta dell'America e dei suoi abitanti. Gli indios americani rappresentavano, infatti, un ulteriore termine di confronto e di riflessione, che arricchiva il dibattito sull'infedeltà di una nuova categoria da analizzare e interpretare. Di fatto, in tutti i Paesi europei, filosofi, teologi, giuristi riflettevano sul concetto di *infidelitas* e sulle sue conseguenze nell'etica,

nella politica, nel diritto. Grazie anche agli scambi commerciali, molto spesso con i non cristiani, la questione dell'*infidelitas* si impose, e non solo in ambito strettamente religioso, ma anche in quello economico e politico. La scoperta di nuove rotte commerciali e, poi, l'espansione coloniale seicentesca spingevano, infatti, ad interrogarsi non solo a riguardo di quali fossero le corrette modalità per l'evangelizzazione e la colonizzazione, ma anche sulla relazione tra la grazia ed il potere. In ragione di ciò, l'analisi degli studiosi ha chiarito come il binomio qui analizzato diventa fondamentale fra Sei e Settecento nelle pratiche non solo religiose, ma anche politiche, per poi successivamente ampliarsi ad altri aspetti legati al diverso uso di questi due termini, da parte, ad esempio, della stessa Chiesa cattolica ottocentesca o sotto la spinta delle nuove necessità sociali. In ultimo, l'attenzione dei ricercatori si è volta specificatamente al lemma *fidelitas* per evidenziare come questa virtù ritorni spesso nella riflessione dei filosofi contemporanei e come essa sia attualmente utilizzata nel mondo islamico per definire il suo rapporto con l'Occidente, giocando così un ruolo importante anche nelle pratiche giuridiche relativamente al riconoscimento dei diritti umani.

Il volume, dunque, oltre a precisare e ad approfondire lo *status quaestionis* relativo alle categorie teoriche analizzate, mette in luce anche la loro attuale rilevanza affrontando due principali nuclei tematici. Il primo di questi si apre con un contributo di Alessandro Ghisalberti sul metodo lulliano volto a persuadere l'avversario, per mezzo di argomentazioni razionali, della capacità attrattiva della propria fede. Questa tecnica dialogica promossa da Raimondo Lullo può definirsi 'inclusiva', in quanto, non partendo dai testi sacri delle tre religioni monoteistiche, che, assunti come postulati mostrerebbero gli aspetti di divisione tra i dialoganti, muove esclusivamente da dati che sono condivisi dai diversi interlocutori, quali ad esempio l'esistenza di un unico Dio. L'applicazione di questa tecnica dialogica suppone una maestria comprovata, che Lullo ha sviluppato nei numerosi testi della sua *Arte*, contrassegnata da precise regole logiche e argomentative, fortemente razionali, capaci di includere tutti gli uomini dotati di ragione, che non presu-

pongano in partenza l'assunzione ideologica di ciò che è giusto e di ciò che è errato. A sua volta Ana Benito indaga il modo con cui il concetto di *fidelitas*, e il suo contrario, sono stati interpretati relativamente alla presenza *moxarabe* nella società spagnola fra XVI e XVII secolo, evidenziando come la fluidità con cui questo concetto è stato interpretato rifletta interessanti parallelismi con i tentativi contemporanei nelle società multiculturali o multireligiose di negoziare l'assimilazione di parti che rappresentano una cultura minoritaria. In continuità con questo secondo contributo segue il lavoro di Simona Langella, la quale prende in esame l'ampliarsi della categoria medievale di 'infedeltà negativa' grazie alla riflessione sugli indios americani della *Escuela de Salamanca*, mentre quello di Luciano Malusa indaga le ripercussioni della minaccia turco ottomana sulla coscienza di Lutero, che, tra gli 'infedeli' islamici e gli infedeli eretici e dissidenti dalla Riforma non rilevava alcuna diversità. Il contributo di Sofia Torre è volto, poi, ad approfondire il pensiero lascasiano, con particolare riferimento alle categorie antropologiche di barbari e di infedeli e alle relative implicazioni filosofico-religiose, anche al fine di metter in risalto le analogie e le differenze con il *Democrates secundus* di Juan Ginés de Sepúlveda. Aldo Andrea Cassi analizza, invece, l'infedeltà come categoria giuridico-politica nella Conquista del Nuovo Mondo mettendo in rilievo alcuni degli snodi concettuali relativi al dibattito sul *dominium* degli indios. Da un lato, egli evidenzia il reimpiego di dottrine giuridico-politiche medievali ad opera anche di raffinati umanisti come Sepúlveda; dall'altro traccia le linee lungo le quali si svilupperà successivamente la diatriba, con particolare attenzione al *Tractatus de Iudaeis et aliis infidelibus* (1558) del giurista Marquardo de Susannis, il quale immetterà nel circuito della *communis opinio* dei *doctores juris* le tesi del Vitoria e il dibattito sulla *Conquista*. Antonio Allegra amplia ulteriormente l'indagine con un saggio di teologia politica individuando alcuni aspetti rilevanti dell'intreccio fra riflessione politica e teologia a partire da una domanda che in maniera emblematica ne mostra l'articolazione, ovvero: se una società di diavoli è possibile, quali ne saranno le caratteristiche peculiari sul piano dell'assetto sociale

e politico? La risposta al quesito mostra la trasformazione del legame tra le due sfere, aprendo alla loro separazione, la quale, almeno in apparenza, caratterizza la visione occidentale. A Cintia Faraco si deve una intrigante e approfondita riflessione sul tema della *infidelitas/fidelitas* nel pensiero filosofico-politico di Francisco Suárez a partire dall'adagio *pacta sunt servanda*, ovvero, muovendo da quella *fides* che è alla base della trattativa e del *foedus* finale. Faraco individua così proprio nel momento fondativo del patto la presenza di una *fides*, che rende visibile la natura politica di un atto giuridico. Del resto, come sostiene Suárez, le parti che siglano il patto fondativo con il sovrano, ovvero i singoli tra di loro, da un lato, e, dall'altro, la comunità nel suo complesso, sono parti politiche prima ancora che giuridiche, eppure i due elementi (politico e giuridico) confluiscono contemporaneamente e si fondono fino a non permettere di comprendere dove inizi l'uno e dove termini l'altro. Il binomio *fidelitas e infidelitas* è declinato invece da Manuel López Forjas con riferimento ai doveri che l'umanista Pedro de Valencia, nel suo *Discurso sobre el acrecentamiento de la labor de la tierra* dedicato a Felipe III, attribuisce al governatore o monarca verso i suoi cittadini. Nel suo *Don Chisciotte, cavaliere fedele* Armando Savignano, avvalendosi dell'interpretazione di Miguel de Unamuno, discute invece della *fidelitas* con relazione al tema delle virtù, in particolare così come sono declinate nel *Siglo de Oro*. Raffaella Santi, a sua volta, analizza il binomio specificamente al tema dell'obbedienza e, più in generale, al rapporto tra fondazione 'scientifica' e fondazione 'teologica' del potere sovrano, indagando alcuni assi portanti della filosofia politica di Hobbes, il quale, preoccupato di confutare coloro che, sulla scia dei teorici dello *ius resistendi*, sostenevano che bisognasse obbedire a Dio piuttosto che agli uomini a Dio e che così facendo fomentavano la discordia e la guerra civile, intendeva dimostrare che occorre obbedire al sovrano anche se questi è un infedele. Chiude questa prima parte del volume una *Nota sulle voci Infidèle e Infidélité nell'Encyclopédie di Diderot e d'Alembert* di Francesco Patrone, che propone un percorso tematico a partire da alcune considerazioni che si sviluppano dalla lettura critica delle

voci in questione, mostrando contemporaneamente gli aspetti in linea con la tradizione e quelli più marcatamente innovativi della più celebre impresa culturale dell'Età dei Lumi.

Nella seconda area tematica, commentando alcune lettere di Antonio Rosmini, Stefania Zanardi presenta l'emblematico atteggiamento di fedeltà alla Chiesa mostrato dal roveretano nei confronti delle accuse di 'infedeltà' che gli provenivano, nella terza fase della cosiddetta 'questione rosminiana' (1850-1854), sia da parte gesuitica, sia laica. L'analisi di Angelo Campodonico verte sull'opera *On Loyalty* del filosofo statunitense Josiah Royce tradotta in italiano per la prima volta da Giuseppe Rensi come *Filosofia della Fedeltà*. Per Royce, l'uomo, nella sua ricerca di senso, è chiamato ad aderire a un ideale o a una persona o a una comunità e a essergli fedele con tutto se stesso. Si può parlare per Royce di appartenenza a, ovvero del bisogno umano di assolutizzare e, quindi, di dipendere da qualcosa o da qualcuno, per essere veramente se stessi, pertanto, in questa prospettiva, non si può rinunciare a una fedeltà se non in nome di un'altra fedeltà. Royce afferma, quindi, il valore di quella che chiama «fedeltà alla fedeltà» e la possibilità d'incontro fra persone anche in un mondo pluralistico in nome del rispetto nei riguardi della fedeltà stessa. Tuttavia, Royce non trascura neppure di rilevare i limiti della sua proposta sollevando il problema dalla fedeltà a cause che si rivelano sbagliate. Maria Silvia Vaccarezza, quasi come contrappunto alla riflessione royceniana, affronta il tema della fedeltà, ma non come virtù che lega ad altri, bensì quale attitudine virtuosa nei confronti di se stessi, mostrando come essa non consiste nella mera coerenza con i propri ideali e la propria storia, ma in un corretto bilanciamento tra la conservazione e il rispetto delle proprie attitudini pregresse – bilanciamento fondato sul riconoscimento dell'intrinseca e implicita ragionevolezza di ogni storia morale – e l'accettazione della propria fallibilità e della stessa perfettibilità di ognuna di esse, accettazione che apre alla loro revisione razionale. A partire da una riflessione di Romano Guardini, Letterio Mauro mette in evidenza il significato della fedeltà come virtù fondante per ogni relazione propriamente umana,

mentre Emanuele Pili intende mostrare la struttura argomentativa sulla quale poggia la riflessione di Jacques Maritain a riguardo del mistero che rappresenta per il credente Israele, elevato qui a paradigma per una riflessione sul tema fedeltà/infedeltà dell'uomo a Dio e di Dio all'uomo. Alma Massaro utilizzando l'etologia 'aneddotica', quale strumento narrativo in grado di supportare un allargamento della discussione morale, oltre i confini dell'umano, analizza il *topos* della fedeltà animale come essenziale nel processo di revisione dell'antropocentrismo 'forte', che fa appunto dell'umano il solo soggetto della riflessione etica, mostrando come questo *topos* venga modificato nel tempo a seconda delle diverse sensibilità ed esigenze religioso-culturali. Carolina Gutiérrez González si concentra sull'esperienza della fedeltà nei tre grandi monoteismi a partire dall'analisi di Peter Sloterdijk. Secondo quest'ultimo è necessario tenere conto delle divisioni interne di ciascuno di questi sistemi di credenze che transitano attraverso ciò che egli chiama anticristianesimo cristiano, anti-islam islamico e antigioiudaismo giudaico. In ognuno di questi fenomeni c'è un riacutizzarsi del dogma che mina la natura stessa del gesto credente. Questa posizione, da parte dei gruppi religiosi fondamentalisti, che rivendicano per sé l'assoluta veridicità del loro dogma, è identificata da Sloterdijk come un evento critico che risponde al potenziale conflitto intrareligioso alimentato dagli stessi credenti. Il contributo di Elvia Sèrvile verte sulla conversione delle donne occidentali all'Islam. Sebbene infatti in occidente l'idea predominante è che l'Islam sia svantaggioso per il sesso femminile, poiché dominato da una cultura patriarcale, molte sono le donne occidentali che si convertono a questa religione e di conseguenza anche ad un cambio radicale di vita. Per comprendere meglio tale fenomeno, l'autrice ha preso in esame il concetto di identità e individualità del filosofo anglo-ganese Kwame Anthony Appiah, mettendo tra parentesi la questione teologica della veridicità della conversione, e assumendo piuttosto il punto di vista dell'etica dell'identità, per vedere – usando appunto l'interpretazione di Appiah – come i percorsi biografici di queste donne possano essere considerati autentici. A sua volta, Daniele Ferrari analizza il concetto di

infedeltà in relazione alla nozione di rifugiato religioso. Più precisamente, l'autore mostra come questo *status* trova la propria genesi nella Convenzione di Ginevra del 1951 e come esso rappresenti un significativo ambito di definizione, a partire dal 1999, nel diritto dell'Unione Europea della nozione stessa di infedeltà religiosa individuando nel timore fondato di subire persecuzioni, da parte del richiedente asilo, il presupposto di riconoscimento della protezione internazionale. L'ultimo contributo *Islam: irreformabilis?* ad opera di Paolo Luigi Branca vuole sfatare attraverso un'analisi della sua plurisecolare storia – e riflettendo sulla sua attualità – l'idea secondo cui l'Islam sarebbe la religione più refrattaria a ogni tipo di riforma o evoluzione al fine di evidenziare quali vie possano oggi essere praticate per un dialogo interreligioso. Oltre a precisare lo *status quaestionis* relativo alle categorie teoriche analizzate, il volume, dunque, mette anche in luce l'attuale rilevanza del binomio oggetto d'analisi, indicando le risonanze e le ripercussioni dell'interazione fra le due polarità anche in ambito sociale, economico e politico e non solamente in ambito filosofico o religioso.

PRIMA SEZIONE

***Fides/Infidelitas*: il carattere inclusivo del dialogo interreligioso di Raimondo Lullo**

Alessandro Ghisalberti

Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

1. Introduzione e antecedenti storici

Il confronto tra le religioni in forma di dialogo non fu consueto nel Medioevo, età in cui prevalse la confutazione a carattere dottrinale e apologetico delle religioni avversate, e fu molto praticata l'opposizione mediante il ricorso alla violenza e alle armi; l'invenzione del dialogo interreligioso, in forma di confronto dottrinale dialettico pacifico, fu una delle intuizioni più innovative del beato catalano Raimondo Lullo (1232-1316).

Anticipando sinteticamente la linea ermeneutica che privilegeremo, possiamo dire che in un periodo in cui a Maiorca, ma altresì in tutta la penisola iberica, la convivenza tra le religioni monoteistiche era contrassegnata da periodi di tolleranza pacifica alternati a periodi di lotta violenta, l'apporto di Lullo al dialogo interreligioso consistette nel tentativo di persuadere l'avversario con argomentazioni razionali cogenti e pertinenti, al fine di esibire la capacità attrattiva della propria fede. Un metodo che possiamo chiamare 'inclusivo', perché non parte dai testi sacri delle tre religioni monoteistiche, i quali, assunti alla partenza, mostrerebbero gli aspetti di divisione tra i dialoganti, bensì parte da dati che sono condivisi dai diversi interlocutori, quali ad esempio l'esistenza di un Dio solo, che questo Dio ha necessariamente degli attributi, che la

terra è circondata da sette pianeti, che gli elementi costitutivi del cosmo sono quattro, acqua, aria, terra, fuoco, ecc. Lo sviluppo delle implicazioni conseguenti a questi dati condivisi, consente al dialogo di diventare ‘inclusivo’ anche in rapporto alla fede professata da Lullo, perché la loro tematizzazione fatta con rigore di metodo rende manifesta la verità dei contenuti della fede cristiana. Dunque ‘inclusivo’ in opposizione a ‘escludente’, quale è il metodo di dialogo in cui si parte dai testi sacri per ciascuna religione, testi che operano *ad excludendum* e non sono utili nemmeno quando si assumono in partenza per esibire una migliore ermeneutica, perché di fatto questa non convince mai la controparte. L’inclusività è perciò l’intuizione lulliana che si concentra su una tecnica di dialogo, che gli interlocutori possono usare in modo paritetico; l’applicazione di questa tecnica dialogica non è facile, ma suppone una maestria comprovata, che Lullo ha sviluppato nei numerosi testi della sua *Arte*, contrassegnata da precise regole logiche e argomentative, fortemente razionali, capaci di includere tutti gli uomini dotati di ragione, che non presuppongano in partenza l’assunzione ideologica di ciò che è giusto e ciò che è errato. Prenderemo in esame due testi lulliani in cui il tema del dialogo interreligioso è molto approfondito, *Il Libro del gentile e dei tre savi*, scritto all’inizio dell’attività del Dottore illuminato, e la *Disputa tra la fede e l’intelletto*, opera della piena maturità, non senza avere prima dato uno sguardo ai precedenti storici in materia.

Storicamente vanno ricordati due antecedenti in opere nel secolo XII: si tratta del *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum* di Pietro Abelardo, datazione probabile al 1136, e *Il re dei Kazari* del pensatore ebreo Yehudah Ha-Lewi, scritto in arabo in Andalusia nel 1140 e tradotto in ebraico nel 1167. Benché non tematizzata nel *Dialogus* di Abelardo, nei codici più antichi il testo è nominato come *Collationes*, nel senso congruo di confronto, raccolta di pareri, dunque analogo al significato del termine *Sententiae*, la problematica sottesa a tutta l’opera è quella dell’apporto della razionalità nell’indagine delle tematiche teologiche, in particolare della tangenza tra rivelazione e ragione; è cioè decisiva la concezione della ragione e della razionalità propria dell’in-

tera produzione di Abelardo. L'opera è divisa in due sezioni, nelle quali disquisiscono prima il filosofo e l'ebreo, poi il filosofo e il cristiano; i due esponenti dei monoteismi analizzati, il Cristianesimo e l'Ebraismo, non parlano mai tra loro, ma vale la mediazione del filosofo, che a parere degli studiosi riproduce idee peculiari di Abelardo stesso. Questi non aveva conoscenze adeguate, sufficienti a sviluppare argomentazioni specifiche all'interno della religione islamica, per cui il terzo personaggio, il filosofo, benché si dichiari circonciso e della stirpe di Ismaele, viene assegnato alla tradizione della filosofia greca, soprattutto quella evoluta nel neoplatonismo monoteistico, peraltro ai tempi di Abelardo diffusa anche presso pensatori seguaci dell'Islam. Il filosofo condivide le convinzioni razionali di fondo dei sostenitori dei due monoteismi, ebraico e cristiano, prescindendo tuttavia da ogni credo dogmatico; l'opera infatti non prende volutamente in considerazione dogmi come la trinità o l'incarnazione, non mira alla conversione dell'ebreo, evita una comparazione frontale tra ebraismo e cristianesimo.

Diverso l'atteggiamento di Yehudah Ha-Lewi, che nel suo trattato *Il re dei Kazari* fa riferimento a un racconto collocato in un lontano passato: il re dei Kazari, una popolazione stanziata in Crimea, presso il mar Caspio, tormentato da interrogativi religiosi, rivolge le sue domande sulla credibilità delle fedi da lui conosciute rispettivamente a un filosofo, a un teologo cristiano, a un teologo musulmano e a un teologo ebreo. Il dialogo si concentra sulla differenza tra la visione filosofica e quelle religiose: Ha-Lewi insiste sulla debolezza della concezione del divino propria della filosofia, e riserva elevato apprezzamento per la rivelazione fatta da un Dio personale al popolo ebraico, rivelazione ricevuta prima da singoli individui, da Abramo ai figli di Giacobbe, e poi dal popolo d'Israele, umile quanto alle capacità intellettuali, ma superiore a tutti nella capacità di cogliere il divino. L'autore vive in un Paese a maggioranza islamica, e la sua opera confuta soprattutto le obiezioni alla fede ebraica provenienti dai teologi di area musulmana; il *Re dei Kazari* si conclude con la conversione del re e di tutto il popolo all'ebraismo.

L'analisi dei due testi, sviluppata in studi recenti ad essi dedicati, lascia intravedere un orientamento alla valutazione aperta dei contenuti delle diverse religioni, lasciando aperto il dialogo, contro la linea apologetica prevalente, che mirava alla 'confutazione' delle tesi delle religioni divergenti rispetto alla propria¹. Abelardo e Ha-Lewi possono dunque essere considerati dei precursori delle opere di Raimondo Lullo sul dialogo interreligioso, anche se gli orientamenti del maiorchino avranno un'altra impostazione; si ritiene infatti che fossero a lui noti i due scritti, in particolare, è considerata probabile la conoscenza del *Re dei Kazari*².

2. Raimondo Lullo: vocazione missionaria e la costruzione del nuovo percorso per il dialogo interreligioso

Raimondo Lullo (Ramon Llull) nasce a Maiorca nel 1232, da poco annessa al regno catalano-aragonese di Giacomo I; i rapporti della sua famiglia con la corte favoriscono incarichi di fiducia, che culminano nella nomina di Lullo non ancora trentenne a *senescalcus mensae* di Giacomo II, ossia alla carica di primo funzionario di palazzo, ad un tempo capo del governo e dell'esercito regio. Accanto all'impegno politico, nella giovinezza il cavaliere Raimondo si dedica all'arte poetica dei trovatori e scrive canzoni e poesie d'amore. Nel 1257 sposa Blanca Picany, da cui ha due figli, Domenico e Maddalena. Ma la vita ordinaria del cavaliere catalano maiorchino gaudente si interrompe all'improvviso nel 1263: da questa

¹ Si vedano, per esempio, il *Contra sectam sive haeresim Saracenorum* (1155-1156) di Pietro il Venerabile, e il *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos*, scritta nel 1278 dal domenicano Raimondo Marti.

² Studi recenti dedicati ai due Dialoghi ricordati sono: M. Coppola, *La "ratio" nelle Collationes di Abelardo*, in M. Coppola, G. Fernicola, L. Pappalardo, *Dialogus. Il dialogo filosofico fra le religioni nel pensiero tardo-antico, medievale e umanistico*, Città Nuova, Roma 2014, pp. 245-290; A. Guidi, *Il Kuzari di Yehudah Ha-Levi tra apologia del giudaismo, manifesto antifilosofico e dialogo interreligioso*, in *ibi*, pp. 291-322.

data, partono i dati biografici principali di Lullo ne *La vita coetanea*, stupefacente autobiografia da lui stesso dettata a un amico nel 1311, contenente dati certi e riferimenti bibliografici molto utili, essendo la vita del nostro personaggio contrassegnata da vicende complesse e da viaggi mirabolanti, quasi leggendari, e dato che il numero delle sue opere autentiche si aggira intorno alle 280. A Lullo trentenne accadde un episodio che indusse un'improvvisa svolta nella vita: una ripetuta cristofania notturna lo portò a un cambiamento di vita radicale. Ecco come lui stesso la narra:

Raimondo, siniscalco alla tavola del re di Maiorca, mentre negli anni giovanili era ancora eccessivamente occupato alla composizione di canzoni e poesie, e dedito ad altre licenziosità mondane, una notte stava seduto vicino al suo letto, pronto a redigere e scrivere nella propria lingua una canzone per una donna di cui allora era infatuato. Mentre stava cominciando a scriverla, voltandosi verso destra vide il Signore Gesù Cristo appeso in croce; a quella visione fu preso da timore e, lasciato ciò che aveva in mano, si mise a letto a dormire³.

L'apparizione si ripeté nei giorni seguenti, sicché, alla quinta volta, sempre più preso dallo sgomento, Raimondo si interrogò con molta concentrazione sul significato di quelle apparizioni, e dopo lunghe veglie, maturò questa considerazione:

Infine, per concessione del Padre dei Lumi, meditò la clemenza, la pazienza e la misericordia di Cristo, che ha usato e che usa con ogni peccatore; e così comprese in modo definitivo che Dio voleva che Raimondo lasciasse il mondo e che da allora mettesse il proprio cuore interamente al servizio di Cristo⁴.

³ Cfr. R. Lullo, *La vita coetanea*, testo latino, con traduzione italiana di S.M. Malaspina, Jaca Book, Milano 2011, pp. 15-17.

⁴ Cfr. *ibi*, p. 19.

Lullo formulò un programma in tre punti: essere fedele alla sequela di Gesù Cristo, sino al martirio; dedicarsi alla conversione dei 'saraceni', scrivere «il migliore libro del mondo», capace di controbattere gli errori degli infedeli. Occorreva attrezzarsi con una adeguata cultura filosofica e teologica, e acquisire la conoscenza delle lingue necessarie per la sua missione. La decisione fu presa il 4 ottobre 1263, nella festa di S. Francesco, «provocato dall'esempio del santo, vendette subito ogni sua proprietà, riservando solo pochi beni per il sostentamento della moglie e dei figli; affidò tutto se stesso a Cristo e se ne andò, con l'intenzione di non ritornare più a casa propria»⁵. Per circa nove anni, dal 1264 al 1273, attese allo studio della filosofia e della teologia, della lingua latina e della lingua araba; Lullo nell'autobiografia non fornisce notizie su eventuali maestri, né sugli autori o sui temi studiati. Va registrato un secondo episodio, che fu determinante sull'intera biografia intellettuale di Lullo: nel 1274 lo investì un'illuminazione che riversò nella sua mente le regole certe e il tracciato maestro per comporre «il libro migliore del mondo»:

Raimondo salì su di un monte non molto distante da casa sua, al fine di contemplarvi Dio con maggiore tranquillità; vi soggiornava da quasi otto giorni, quand'ecco che, mentre se ne stava a contemplare intensamente il cielo, d'improvviso il Signore gli illuminò la mente e gli fece apparire chiara la forma e il modo di comporre quel libro, di cui si è già parlato, contro gli errori degli infedeli⁶.

L'episodio verificatosi sul monte Randa resta una cifra da tenere presente quando si studiano le numerose opere di Lullo, a partire da quella intitolata dapprima *Ars maior*, e in seguito *Ars generalis*, riproposta in vari scritti per circa 35 anni: nell'*Ars* dimostrativa o inventiva mirava

⁵ Cfr. *ibi*, p. 23.

⁶ Cfr. *ibi*, p. 27.

all'individuazione di un linguaggio universale, capace di esprimere con sempre maggiore chiarezza i termini costitutivi della realtà, che, sottoposti alle molteplici possibilità combinatorie, possano garantire l'universalità della comunicazione dei saperi. L'intuizione di partenza dell'*Ars* è costituita dal convincimento che gli elementi basilari costitutivi delle religioni storiche, attivando la loro sottomissione al calcolo combinatorio, contengono una visione del mondo la più consistente possibile, e questa corrisponde alla verità, alla realtà vera, non limitata dunque alle religioni, ma di portata universale. Lullo individua gli elementi basilari negli attributi divini, che chiama anche dignità, una successione di assiomi ricostruibili razionalmente, accettabili come elementi fondamentali anche dai credenti delle tre religioni del libro, bontà, grandezza, potenza, essere, sapienza, amore, perfezione, ecc. L'opera di Lullo è stata criticata per eccesso di razionalismo, ma l'edizione critica in corso di tutte le opere del maestro catalano ha permesso di riconoscere la correttezza del suo convincimento circa l'intrinseca razionalità delle verità fondamentali del cristianesimo, che si svolge senza togliere valore al loro carattere rivelato, e senza sostituirsi alla fede del credente che si affida alla rivelazione biblica. È la fiducia nella forza della ragione umana che sorregge il convincimento lulliano secondo cui le verità cristiane, una volta presentate nella forma argomentativa stringente della sua *Arte*, non avrebbero potuto essere respinte dai musulmani e dagli ebrei provetti nelle scienze filosofiche e teologiche. Lungo gli anni Lullo si impegnò a diffondere le sue opere e il suo metodo presso il papa e i principi cristiani d'occidente, presso i maestri delle prestigiose università di Parigi e di Montpellier, e compiendo numerosi viaggi missionari per tentare di raggiungere con la predicazione gli abitanti delle città musulmane affacciate sul Mediterraneo. Re Giacomo II di Catalogna e Maiorca gli sovvenzionò la costruzione di un Collegio per la formazione dei missionari a Miramar:

un monastero nel quale potessero stabilirsi tredici frati minori, perché vi imparassero la lingua araba, al fine di poter convertire gli infedeli, come già in precedenza è stato esposto. Da questi possedimenti si sareb-

be ricavata annualmente la rendita perpetua di cinquecento fiorini per le necessità di questi tredici e dei loro successori nel medesimo monastero⁷.

In un importante volume, scritto nei primi anni della sua attività di scrittore, tra il 1274 e il 1276, per gli studenti della scuola di Miramar, intitolato *Il Libro del gentile e dei tre savi*⁸, Lullo sviluppa il tema del dialogo affidandosi alle proprie raffinate conoscenze filosofiche e teologiche, inserendole in un racconto dal contorno fiabesco: c'era una volta un maestro, Lullo lo chiama 'gentile', nel senso di non professante una religione monoteistica, dotto in filosofia, che un giorno decise di riflettere su temi quali la vecchiaia, la morte e la portata delle delizie di questo mondo. Non avendo conoscenza nessuna del Dio di Abramo, il pensiero della morte e l'idea che dopo la vita terrestre non vi fosse alcunché gli procuravano una tale afflizione da non riuscire a trattenersi dal piangere. Decise d'abbandonare il proprio paese e di spingersi in una vasta foresta, inabitata, ma ricca di mille tipi di bestie, d'uccelli e di alberi carichi di frutti, coi quali avrebbe potuto sostentarsi. Il gentile andava cogliendo fiori e mangiando frutti, ma il pensiero della morte e dell'annientamento finale del suo essere continuava a perseguirlo. Contemporaneamente in uscita dalla città s'incontrarono tre saggi, uno ebreo, uno cristiano e uno musulmano, i quali, dopo essersi salutati, decisero di passeggiare insieme per tenersi compagnia e per riposarsi dalla fatica degli studi. Entrarono anch'essi nella foresta e giunsero a una bella radura, in mezzo alla quale v'era una fontana che bagnava e

⁷ Cfr. *Ibi*, p. 33.

⁸ Cfr. R. Lullo, *Il Libro del gentile e dei tre savi*, traduzione italiana a cura di S. Muzzi, Edizioni Paoline, Milano 2012. All'analisi di questo testo e di un altro scritto lulliano, di argomento affine, il *Libro della contemplazione in Dio*, ha dedicato un approfondito saggio Sara Muzzi, *Raimondo Lullo e la base reale del confronto interreligioso: Il Libre de contemplaciò en Déu e il Llibre del gentil e dels tres savis*, in M. Coppola, G. Fernicola, L. Pappalardo, in *Dialogus, Op. cit.*, pp. 395-413.

circondava cinque alberi, sui quali erano visibili delle lettere raffigurate nei loro fiori. Presso la fontana incontrarono e salutarono una gentildonna, e le chiesero di spiegare il significato di quel posto; essa rispose dicendo di chiamarsi Intelligenza, e precisò che gli alberi rappresentano Dio, il mondo e l'uomo, e sui loro fiori sono scritti le virtù divine ed umane, ma anche i vizi. Aggiunse che tutti questi elementi vanno combinati in modo che dai nomi dei cinque alberi, e dalle condizioni significate dai loro fiori, si possano ricavare molteplici conoscenze; il gioco combinatorio intende fornire una base comune per il dialogo, tale da permettere all'ebreo, al musulmano e al cristiano di riformulare con proposizioni filosofiche gli articoli della propria fede. Dopo questa spiegazione, Intelligenza se ne partì, e subito i tre saggi videro arrivare il gentile, che pallido e magro, confidò loro le pene nelle quali si trovava. I saggi decisero di consolarlo con argomenti a favore dell'esistenza di Dio e della resurrezione futura, perciò, a turno, ognuno fece ricorso a uno degli alberi e cercò di esporre delle ragioni valide e necessarie, secondo le prospettive della propria religione. Al termine dell'esposizione dei tre, il gentile si dichiarò colpito dalle ragioni ascoltate, ne fece un riassunto e pronunciò una preghiera di lode per la gioia di avere scoperto la verità, in modo del tutto casuale. Allontanatosi, sentì il desiderio di consacrare a Dio la propria vita, andando di paese in paese a narrare la grandezza di Dio. Riprendendo le osservazioni di Philipp Steger⁹, va sottolineato come la storia raccontata da Lullo riguardi il narratore e l'ascoltatore: si tratta di una discussione circa i contenuti della vera religione, una domanda che si pongono coloro che si meravigliano di qualcosa, o quelli che, come il gentile del libro, si trovano in uno stato di dubbio e di afflizione interiore. La potente immagine lulliana degli alberi si inserisce in una lunga tradizione, anche biblica, che si serve dell'immagine dell'albero per rendere manifesto il legame della verità

⁹ Cfr. P. Steger, *Due storie di tolleranza nel Medioevo*, «Annali di studi religiosi», 3, 2002, pp. 227-263.

con qualcosa di vivente, con un dispositivo organico proprio come un albero, che si sviluppa da una radice e sul tronco nascono molti rami, che a loro volta si espandono in fiori e frutti.

Testimonianze dell'impegno missionario di Lullo sono presenti nella sua biografia, legate a episodi di predicazione pubblica. Nel corso di una predicazione missionaria a Tunisi, negli anni 1294-95, Raimondo fece la propria professione di fede davanti alle autorità politiche e religiose della città, allo scopo di rendere manifesta la consistenza dei contenuti del credo cristiano; riproduciamo il testo dettato dallo stesso Lullo nell'autobiografia, perché ci offre le coordinate essenziali del suo modo di intendere il rapporto fede-ragione, e rende molto chiaramente conto dell'intento inclusivo che egli assegnava alla sua attività dialogica:

È conveniente che un sapiente creda a quella religione che attribuisce all'eterno Dio – in cui tutti i sapienti del mondo credono – la maggiore bontà, potenza, gloria, perfezione e altre proprietà simili, e tutte queste in egual grado e in armonia fra di loro. È poi perfettamente lodevole quella fede in Dio che riconosce la concordanza o armonia maggiore fra Dio, che è la prima e somma causa, e il suo effetto.

E circa la dottrina cristiana della Trinità e della Incarnazione del Verbo, che i musulmani rifiutano di accogliere, aggiunge:

E potrò dimostrare tutto ciò con argomentazioni evidenti, attraverso l'Arte che si crede sia stata rivelata non molto tempo fa, per ispirazione divina, ad un eremita cristiano; sempre che voi ne vogliate discutere con me per qualche giorno con animo tranquillo¹⁰.

Lullo si appoggiava sempre sulla coerenza razionale delle verità cristiane, che manifestano, espandendole in grado maggiore, la bontà, la po-

¹⁰ Cfr. R. Lullo, *La vita coetanea*, *Op. cit.*, pp. 47-49.

tenza e la gloria di Dio da tutti ammesse. La risposta alla predicazione missionaria svolta a Tunisi non fu tranquilla, e a fatica Lullo poté sottrarsi alle minacce di morte, ciononostante egli ripeté altri tentativi di dialogo pacifico nei territori del Nord Africa, fedele alla promessa fatta al momento della sua conversione a trent'anni, di essere missionario del Vangelo di Cristo sino al martirio.

3. L'istanza dialogica tra fede e intelletto: il ricorso alla razionalità consente l'inclusione di tutti gli uomini nella vera religione di Gesù Cristo

Negli anni della piena maturità Lullo continua ad essere impegnato a raffinare la sua Arte e le modalità di applicazione della stessa all'impegno missionario; ci concentriamo ora sulla *Disputatio fidei et intellectus*, scritta a Montpellier nell'ottobre del 1303¹¹. Lullo offre un contributo molto importante per la comprensione del suo progetto inclusivo di dialogo interreligioso, e lo fa indicando ai cristiani la validità della dimostrazione degli enunciati della loro fede, in modo che appaia in tutta chiarezza agli infedeli quale ragionevolezza appartenga ai contenuti della religione cristiana, e che, su questa

¹¹ Cfr. R. Llull, *Disputa entre la fe i l'enteniment*. Intr., trad. y notes a cura de J. Batalla y A. Fidora, Edicio bilingue, Turnhout, Santa Coloma de Queralt, Brepols, Obrador Edendum, 2011, p. 130. Il volume contiene il testo latino a fronte, riprodotto dall'edizione di W. Euler in *Raimundi Lulli Opera latina* (ROL, 23 – CCCM 115), Turnhout, Brepols, 1998. Noi citeremo dal testo latino della *Disputatio fidei et intellectus* dal volume di Batalla-Fidora (2011), con il titolo catalano (*Disputa*), e con il rinvio al numero delle pagine di questa edizione. L'importanza di Montpellier, luogo scelto da Lullo già nel 1274 come una delle postazioni deputate alla sua attività di studio e di scrittura, è descritta nell'Introduzione di Batalla e Fidora all'edizione bilingue della *Disputa*, pp. 11-19; ivi si trovano notizie circa altre opere di riferimento per la stesura lulliana della *Disputatio*, in particolare circa il *Liber ad probandum aliquos articulos fidei catholicae per syllogisticas rationes* (Genova, febbraio 1304), al quale si rinvia nella *Disputatio*.

base, musulmani ed ebrei dialoghino confrontandosi con le dottrine razionalmente argomentate.

Per fare emergere con chiarezza la novità di Lullo circa il modo di intendere la sua visione della razionalità dei contenuti della rivelazione cristiana, occorre richiamare brevemente il progetto di Tommaso d'Aquino a proposito dell'uso della dimostrazione razionale in teologia: Tommaso fonda il carattere scientifico della teologia sulla 'subalternazione alla scienza divina', ossia la rivelazione è un tramite conoscitivo, *lumen*, il quale si radica nella perfetta intelligibilità della conoscenza che Dio ha di sé stesso e si espande poi, di riflesso, su tutto ciò che Dio rivela o può rivelare, che forma l'oggetto della teologia. Tuttavia, non partendo da premesse universali ed evidenti, ma dagli articoli di fede, accolti dalla rivelazione, il rigore scientifico della teologia non produce conclusioni evidenti per chi non accoglie le verità rivelate, per cui il compito della teologia non è quello di 'dimostrare' le verità di fede, anche perché l'evidenza abolirebbe la specificità del credere ed il merito della fede, bensì quello di mostrare l'inconcludenza delle tesi contrarie alle verità rivelate, ossia di confutare l'avversario.

Ora è proprio a questo livello, della non dimostrabilità delle dottrine rivelate, che Raimondo Lullo si distanzia dai maestri latini nelle sue opere di filosofia e teologia. Egli non ritiene sufficiente la confutazione delle tesi contrarie al dogma o la certezza fornita da argomenti probabili, e invoca un pieno livello di razionalità e inconfutabilità per le sue dimostrazioni della Trinità, della creazione, dell'incarnazione e dell'immortalità. Per avere accesso a una valutazione minimamente sintonizzata sul suo testo, ci permettiamo una rapida sottolineatura di alcuni procedimenti attivati attraverso le regole della sua Arte: egli recepì come positive le insistenze sul carattere scientifico della teologia, dalla fiducia nella portata delle regole della logica, alla conseguente apertura all'universalità delle argomentazioni, alla valorizzazione delle leggi della natura ricostruite dai filosofi e dagli scienziati peripatetici, fisici, astronomi, matematici, ma Lullo 'combinò' tutto ciò con diversi ingredienti metodologici e speculativi ricavati dalla sua Arte, in particolare

dall'*Ars magna*, dall'*Ars brevis* e dall'*Ars generalis ultima*¹². Una delle novità del metodo dimostrativo dell'arte lulliana riguarda il ricorso, accanto al sillogismo della tradizione logica, alla dimostrazione per *aequiparantiam*, o argomentazione per identità, applicata in particolare alle 'dignità' divine, o *principia*, che si identificano con Dio e con sé stesse¹³. Originale è altresì la dottrina dei correlativi, che hanno la loro origine nel dispiegamento della forma nominale dei verbi transitivi: il participio presente è la forma attiva, il participio passato come forma passiva e il verbo all'infinito come nesso tra le due. Un esempio tra i molti che si incontrano nella *Disputatio* a proposito della Trinità: «Et sic de divina veritate, quae in essentia divina ponit in vero, quod verificans sit unus, et verificatus alius, et alius amare verificatum»¹⁴. *Verificans, verificatum, verificare* (= *amare verificatum*), sono correlativi, come lo sono: conoscente, conosciuto, conoscere; bonificativo, bonificabile, bonificare; amante, amato, amare; magnificativo, grandezza, magnificabile, magnificare. Va infine richiamato che gli universali di Lullo sono differenti da quelli aristotelici, perché essi mirano a cogliere qualcosa di reale nel mondo concreto; con la sua arte Lullo punta alla

¹² Per una presentazione delle principali caratteristiche dell'arte, compendiate da Lullo nell'*Ars brevis*, cfr. A. Fidora, *El Ars brevis de Ramon Llull: ombre de ciencia y ciencia del ombre*, in A. Fidora, J.G. Higuera (eds.), *Ramon Llull caballero de la fe. El arte lulliana y su proyeccion en la eda media*, Quadernos de Anuario Filosofico, Universidad de Navarra, Pamplona 2001, pp. 72-73; si veda inoltre l'Introduzione a R. Lullo, *Arte breve*, a cura di M. Romano. Testo latino a fronte, Bompiani, Milano 2002, pp. 35-53.

¹³ «Demonstratio seu probatio per equiparantiam est, cum aliquis probat per plura aequalia generalia plura aequalia specialia. Sicut quando dicitur, quod Deus cum sua aequali recolibitate, intelligibilitate et amabilitate causat in hominibus seu in angelis aequalitatem memoriae, intellectus et voluntatis, ut ab ipsis sit aequaliter recolitus, intellectus et amatus». Cfr. R. Llull, *Lectura artis, quae intitulata est Brevis practica Tabulae generalis*, in ROL 20 / CCCM 113, p. 422.

¹⁴ Cfr. R. Llull, *Lectura artis, Op. cit.*, II, 1, p. 130.

conoscenza dei concreti comuni, di quelli meno comuni ma dotati di qualche comunità, e persino delle realtà individuali.

La *Disputatio fidei et intellectus* consta di un breve Prologo e di cinque parti, di cui la prima è dedicata alla questione generale che presiede all'intento di tutto il trattato, ossia alla interrogazione circa la possibilità di parlare di dimostrazione in riferimento agli articoli della fede: «Utrum articuli fidei catholicae possint probari an non?». Il *probari* trova subito come corrispondente il verbo *demonstrare* nelle righe di apertura, dove si anticipa l'indicazione degli argomenti delle dimostrazioni che seguiranno nelle parti dalla seconda alla quinta:

Articuli sunt multi, sed quoad praesens in libro isto de beatissima Dei trinitate et de sancta eius incarnatione, etiam de mundi creatione et generali resurrectione hominum volumus demonstrare et secundum Artis generalis investigationem proponimus indagare. Sed ante de intellectu et fide loqui volumus isto modo¹⁵.

In molti passaggi sviluppati nelle opere precedenti, Lullo aveva avuto modo di confrontarsi con le tesi dei teologi latini fautori dell'epistemologia aristotelica, che escludeva la possibilità di parlare di 'dimostrazione' in riferimento agli articoli della fede; ora si prefigge di chiarire in modo inequivoco le divergenze che sottostanno alla propria posizione in materia. La forma dialogica adottata risulta assai utile per valorizzare le posizioni diverse, poiché si dà spazio a un dialogo espanso, nel senso che nessuna delle possibili critiche alla posizione difesa da Lullo viene sottovalutata: i due interlocutori, l'intelletto e la fede, hanno pari spa-

¹⁵ Cfr. R. Lullo, *Lectura artis*, *Op. cit.*, 1, p. 86. Per le considerazioni che sviluppo in questo paragrafo riprendo quanto trattato in A. Ghisalberti, *Il metodo dialogico nella Disputatio fidei et intellectus di Raimondo Lullo*, in G. Zuccolin (a cura di), *Summa doctrina et certa experientia. Studi su medicina e filosofia per Chiara Crisciani*, Sismel, Firenze 2017, pp. 293-312.

zio espositivo, e quanto dice l'intelletto esprime il pensiero dello stesso Lullo, mentre gli interventi messi sulla bocca della fede riportano le argomentazioni dei maestri che sostengono l'impossibilità che le verità rivelate possano essere dimostrate. Nella prima parte del testo, spicca subito come particolarmente significativa l'illustrazione della posizione dell'intelletto, che viene fatta ricorrendo alla narrazione di un episodio, narrato anche in altre opere del Dottore illuminato, in cui si racconta di un re saraceno, esperto di filosofia, che un giorno si trovò a disputare con un cristiano e il cristiano produsse argomenti con cui provava che la legge dei saraceni è falsa. Allora il re gli chiese di provare con ragioni necessarie la verità della religione cristiana, e, se questo fosse accaduto, il re si sarebbe fatto cristiano insieme con tutti i suoi sudditi saraceni. Siccome il cristiano disse che la sua fede non può essere provata con ragionamenti necessari, il re rimase contrariato, e rimproverò il cristiano perché aveva fatto molto male, dal momento che

eram saracenus, nunc neque saracenus, neque christianus. Et ipsum christianum inhonorabiliter vituperando expulsit de regno suo. Et sic videas, fides, quam magnum damnum fuit, eo quod christianus te fidem non probavit¹⁶.

Riprendendo nei paragrafi successivi, con minime varianti, lo stesso esempio, Lullo attribuisce al mussulmano una chiosa più esplicita:

Tunc ait saracenus, quod ipse est ligatus sine culpa, eo quia vult esse christianus et non habet fidem, quia per se non potest habere, nec de

¹⁶ Cfr. R. Lullo, *Lectura artis*, *Op. cit.*, I, 1, p.88. Steger afferma che Lullo ripete almeno sette volte nelle sue opere il racconto di questo esempio, sempre per valorizzare la richiesta del re saraceno, ossia che non conviene accettare un *credere pro credere*, ma soltanto un *credere pro vere intelligere*. Cfr. P. Steger, *Due storie*, *Op. cit.*, pp. 232-233.

trinitate potest videre veritatem, si non est demonstrabilis. Et sic Deus esset causa suae damnationis, quod est contra divinam bonitatem, quae <vult omnes homines salvos fieri>. Et quia talis iniuria est in Deo impossibilis, sequitur ergo quod beatissima trinitas est demonstrabilis¹⁷.

La narrazione di un fatto accreditabile come realmente accaduto, pur nella sua semplicità, consente di sottolineare un aspetto importante della giustificazione operata da Lullo circa la necessità di accedere alla dimostrazione in materia di fede, ossia l'attenzione alla storia: le obiezioni teologiche, principalmente fondate sulla precedenza dell'atto di fede sulle indagini della ragione, e sull'apporto della grazia concomitante l'atto di fede a vincere le resistenze opposte dalla ragione, devono fare i conti con le richieste che vengono dalla storia, dalle persone che chiedono di potersi avvalere degli argomenti di ragione per supportare la propria fede, non già per sottometterla. E ciò è messo molto bene in risalto in altri passaggi della disputa, là dove la fede dichiara che i suoi inizi avvennero per mezzo dei profeti, ai quali succedette la conferma per mezzo dei miracoli, ai tempi di nostro Signore Gesù Cristo, mentre l'intelletto vorrebbe coinvolgerla in un procedimento distruttivo: «modo tu vis me destruere per necessarias rationes». Al richiamo della fede alla storia delle proprie origini, l'intelletto risponde che non vuole distruggere la fede, anzi è convinto che la fede debba restare tale, puro credere, quando si rivolge a uomini privi di lettere e sprovvisti di attitudine intellettuale per elevarsi a trattazioni profonde della verità, mentre si configura come determinante l'apporto dell'intelletto per combattere gli scismi e gli errori, che impediscono lo stabilirsi un'unica vera scienza di Dio e un'unica fede. E nuovamente siamo colpiti dalla riflessione che dà una valutazione forte della nuova fase storica¹⁸ in cui la fede,

¹⁷ Cfr. R. Lullo, *Lectura artis*, *Op. cit.*, I, 5, pp. 98-100.

¹⁸ In un successivo sviluppo dell'argomento, la fede ricorda un noto episodio, narrato spesso in riferimento ad Agostino, relativo all'impossibilità di

nell'età di Lullo, si trova ad operare: siamo in tempi in cui non ci sono più i profeti e non avvengono più i miracoli, anzi il dato più chiaro è che prevale il rifiuto di credere, e pertanto urge il ricorso massiccio alla ragione per dissolvere le presuntuose sicurezze di chi non accetta la fede. Individuare gli errori, e promuovere strategie per combatterli, spetta all'intelletto:

Ait intellectus: Qui errores non possent totaliter destrui per fidem, sed per me bene possent, quoniam in tempore prophetarum gentes credebant, in tempore apostolorum erant miracula. Modo nolunt credere, neque fiunt quasi miracula in hoc mundo. Et sic oportet, quod per rationes cogentes, infideles, qui fingunt se scientes, cogantur ad intelligendum per me, tamen divina gratia mediante¹⁹.

Lullo dichiara di trovarsi in un mondo di gente che ha difficoltà a credere, anzi, il «nolunt credere» del testo sembrerebbe dire che si ritrova davanti a persone che non vogliono credere, un non volere che equivale a un rifiuto, che si stempera nel riferimento della riga successiva, dove quanti «nolunt credere» sono caratterizzati come «infideles». Non credo che qui si debba intendere il termine «infideles» nella direzione dei soli mussulmani, perché l'inciso «qui fingunt se scientes» appella a un insieme più vasto, a quanti si ammantano

argomentare razionalmente la Trinità: un chierico dialoga con un ragazzo che cerca di misurare con una coppa l'acqua di un grande fiume, e l'impossibilità di riuscita dell'operazione dice dell'impossibilità di spiegare razionalmente la Trinità. La valutazione che Lullo fa, dando voce all'intelletto, fa leva sulle diversità che si manifestano nel cammino della storia: «Omne impossibile non est in eodem tempore, neque circa quemlibet hominem, eo quia quando placet Deo de impossibili facit possibile et e converso. Et sic ratio tua nulla». Cfr. R. Lullo, *Lectura artis, Op. cit.*, I, 8, pp. 104-106. Il cammino della storia acquisisce aperture, capacità e comportamenti in altri tempi non manifesti.

¹⁹ Cfr. R. Lullo, *Lectura artis, Op. cit.*, I, 7, p. 102.

di scienza finta e nascondono la propria incredulità facendosi scudo con conoscenze non propriamente scientifiche, ma fittizie. Inoltre, non si deve pensare che ci sia una azione contrastiva alla grazia, donata dalla fede, se si sviluppa la razionalità inclusa nelle verità rivelate: siamo a un livello dove il razionalismo della logica aristotelica non deve essere applicato come contrastivo, perché si tratta di due attività del soggetto, il ragionare e il credere, che, per darsi, non richiedono di scindere l'io integrale del soggetto. Il costituirsi di qualsiasi atto del soggetto, si tratti di un atto che si esplicita nell'aderire all'evidenza di un sillogismo, oppure di un atto che si sviluppa nell'assentire dell'intelletto a un enunciato dotato di un contenuto intelligibile offerto da una testualità storicamente data (gli enunciati del credo sono in una forma tale da poter essere intesa e accolta dall'intelletto) è sviluppato dalla potenza peculiare dell'atto di essere del singolo in rapporto alla propria essenza specifica. La grazia infusa con il battesimo 'assiste' ogni espressione dell'atto di essere, in particolare quelle attività che imputiamo all'intelletto e alla volontà. Richiamando l'autobiografia lulliana, aggiungerei un'annotazione importante: abbiamo già visto che il maestro catalano dichiara di avere ottenuto la conoscenza del proprio metodo scientifico attraverso un'illuminazione ascritta alla potenza dello spirito, che gli ha rivelato la dottrina dei principi e le regole combinatorie di un'*Arts* capace di progettare e sostenere la costruzione del sapere universale; sul monte Randa, intorno al 1274, Lullo ricevette l'illuminazione che gli ha dato ordine e forma per fare i libri menzionati sopra²⁰.

²⁰ «Dominus illuminavit mentem suam dans eidem formam et modum faciendi librum de quo supra dicitur, contra errores infidelium» (R. Lullo, *Op. cit.*, III, 14, p. 26). La discussione sulla natura strettamente 'divina' di questa illuminazione è una questione aperta, mentre è certo che Lullo la interpretò come una sintesi intellettuale soprannaturale e straordinaria. L'episodio rappresenta un momento puntuale, tra l'intuizione e un particolare stato di grazia, che sembra situarsi all'arrivo di un processo di riflessione in corso; esso

Questa illuminazione-rivelazione donata all'intelletto ha le caratteristiche della 'grazia' che contrassegna la vita dello spirito, e nessuna regola o applicazione del calcolo combinatorio potrà autorizzare il sottrarsi alla sua genesi strutturale, né sarà mai autorizzata a proclamarsi estranea o alternativa a ciò che la grazia opera nel soggetto. Riteniamo che questa genesi per illuminazione possa avere una valenza capace di respingere la speciosità delle argomentazioni di quanti sostengono la contrapposizione tra fede ed evidenza razionale, o per un'infondata deputazione della grazia al solo credere, o per l'attribuzione all'intelletto dell'esercizio di una qualche violenza sulla fede; il credere e l'intelligere, nella loro insorgenza come atti, trovano entrambi la genesi nella stessa forma, la psiche o anima razionale, e la grazia accompagna sia l'intelletto che crede senza appoggiarsi all'evidenza argomentativa, sia l'intelletto che assume le verità del credo in forza di una conclusione argomentata. Il conflitto sorgerebbe se si ritenesse di avere a che fare con il medesimo atto dell'intelletto, quasi un *credo et intelligo simul*, mentre si tratta di due atti che si sviluppano nel medesimo soggetto, ma che sono in progressione: dal semplice aderire dell'intelletto agli enunciati del credo, si passa all'aderire con aggiunta delle 'prove' o analisi razionali dei significati degli articoli di fede. Per Lullo è un processo progressivo che di fatto è presente anche in chi non condivide le sue posizioni in materia: ogni cristiano può verificare che, quando passa dal credo del catechismo alle elaborate spiegazioni teologiche di quelle stesse verità, non cessa di credere, e il suo intelligere va a situarsi anselmia-

«segna l'apertura di Lullo all'ispirazione creativa che lo rende narratore non di idee originali, di elaborazioni concettuali o esperienze mistiche individuali, ma di una nuova rivelazione di Dio per l'umanità [...] La strategia apologetica del neofita chiamato ad essere apostolo consiste prioritariamente nel comporre il miglior libro che possa esistere, che conduca alla conoscenza di Dio con le forze della ragione umana». Cfr. M. Romano, *Un modo nuovo di essere autore: Raimondo Lullo e il caso dell'ars amativa*, «Studi Lulliani», 41, 2001, p. 41.

namente sopra la fede, senza abolirla; la fede sarà abolita solo dalla 'visione', quando anche la grazia confluirà nella gloria²¹.

La prospettiva illustrata può assurgere a patrimonio dei credenti degli altri due monoteismi cui Lullo si rivolge, che, accogliendo le dignità fondamentali alla base di tutte le religioni del libro, sono messi in condizione di non vedere contrasti tra l'operare diretto di Dio sull'uomo e l'attività dell'intelletto di cui l'uomo è stato dotato dal suo Creatore. Recependo un'osservazione fatta da Batalla e Fidora nell'Introduzione al testo della *Disputa*, è stimolante ricordare l'immagine forse maggiormente chiarificatrice del modo in cui Lullo intende la relazione tra fede e ragione, quella dell'olio (la fede) che sta sopra l'acqua, i ragionamenti: la fede svolge una funzione incoativa nei confronti dell'intelletto, perché se non si credesse a nulla, non ci sarebbe la possibilità di conoscere alcunché né circa Dio, né circa il mondo. Il legame della fede con l'intelletto viene ricavato dalla lettura del passo di Isaia, con cui si sono confrontati tutti gli autori medioevali: *Nisi credideritis, non intelligetis*, e il Dottore illuminato assume l'indicazione di una precedenza della fede, *nisi credideritis*, contrassegnata dal compito di essere dispositiva e preparatoria affinché l'intelletto sia disposto ad attivare le proprie elevazioni, in assenza del credere, *non intelligetis*. Il procedimento vede la fede, con le verità del dogma, stabilizzare e disporre l'intelletto a trattare la profondità di Dio; accade così che la fede consenta all'intelletto di ascendere a vertici altissimi, e che a sua volta anche

²¹ Nella *Commendatio operis*, in apertura del *Cur Deus homo*, Anselmo d'Aosta situa l'intelletto tra la fede e la visione beatifica (chiamata *species*): «Inter fidem et speciem intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo: quanto aliquis ad illum proficit, tantum eum propinquare speciei, ad quam omnes anhelamus, existimo». Cfr. Anselmo d'Aosta, *Cur Deus homo*, in F.S. Schmitt (ed.), *Opera omnia*, II, Nelson, Roma 1940, p. 40. *L'intellectus fidei* anselmiano assolve al medesimo compito teologico che gli attribuisce Lullo nella *Disputatio*, quello di esplicitare l'intelligenza nel campo delle verità rivelate.

la fede salga, sempre stando sopra l'intelletto, esattamente come fa l'olio che in una vasca di acqua resta sempre sopra l'acqua, e tanto più si eleva quanto più sale il livello dell'acqua²².

²² «Ait intellectus: Quia in hoc, quod ego per te suppono credendo, quod possum ascendere, habituo me de te. Et sic tu es in me et ego in te. Et quando ascendo ad gradum, in quo tu es, intelligendo, tu credendo ascendis in altiore gradum super me. Quoniam sicut oleum super aquam, ita tu semper super me moraris. Et ratio huius est, quia habes maiorem vigorem in omnibus ascendendi supponendo, eo quia non laboras quam ego, qui, quando ascendo intelligendo, tunc laboro». Cfr. R. Lullo, *Lectura artis*, *Op. cit.*, I, 2, p. 92. Nella nota 67, p. 35, dell'*Introduzione*, vengono richiamati altri testi lulliani in cui si sviluppa l'immagine dell'olio sopra l'acqua.

La fluidez del concepto fidelitas en la identidad del musulmán tras la Reconquista

Ana Benito

Purdue University Fort Wayne

Tradicionalmente se ha fijado en año de 1492 como el momento histórico en el que la situación multicultural de España dio un giro radical, al producirse en el mismo año la expulsión de los judíos y el fin de la independencia musulmana en el sur de España¹. La conquista de Granada, último bastión islámico de la península, representó la dominación hegemónica de la totalidad del territorio de España por los Reyes Católicos. Los decretos de conversiones al cristianismo y los de expulsión forzada para quienes rechazaran la fe mayoritaria fueron el inicio de una homogeneización de las prácticas religiosas y culturales que terminarían los reinados de los Habsburgo. El nuevo estado nacional culminó un proceso que Alain Mihou² denomina con acierto la desemitización de España. Sin embargo, como bien señala Barbara Fuchs, la identidad de esta nación emergente se vio abocada a lidiar con

¹ Barbara Fuchs advierte sobre la posible falacia del considerar esta fecha como el punto determinante de la separación de las tres culturas ibéricas y como principio del Renacimiento español. Cfr. B. Fuchs, *1492 and the Clearing of Hispanism*, Duke University Press, Durham 2007, p. 493.

² Cfr. A. Milhou, *Desemitización y europeización en la cultura española desde la época de los Reyes Católicos hasta la expulsión de los moriscos in Cultura del Renacimiento: Homenatge al pare Miquel Batllori*, in «Manuscripts» 11, 1993, p. 35.

su propia islamicidad. La España renacentista mantuvo una compleja relación dialéctica de represión y negociación con su pasado musulmán³ de *fidelitas*, frente al *de infidiletas*, como extensión de la herejía, y se negoció en la sociedad española en el caso de la presencia musulmana durante el Renacimiento. Intentaré demostrar que la sociedad secular, tanto como la Iglesia Católica, concedieron una gran flexibilidad al estatus de los españoles musulmanes como infieles, siempre dependiendo de las agendas políticas de la realeza y la Iglesia, no siempre coincidentes en sus objetivos.

La asimilación de la cultura musulmana en la sociedad española ofrece un evidente contraste entre la integración de la población musulmana y los productos culturales originarios de esta misma cultura. La fluidez en la interpretación de este concepto canónico, fundamental para comprender el nacimiento de España como una nación moderna, refleja interesantes paralelismos con los intentos contemporáneos de negociar sociedades multiculturales o multireligiosas en la asimilación selectiva de partes de una cultura minoritaria. La cuestión que nos importa debatir aquí no es el resultado obvio de las políticas de progresiva cristianización que afectaron a las minorías culturales peninsulares, aunque será necesario apuntar hechos históricos que reflejan el ambiente social en que aparecieron las obras literarias analizadas. Intento señalar que los efectos de esta asimilación cultural hacia lo cristiano son, en general, diferentes cuando se aplican a las personas físicas vinculadas con estas minorías y cuando se ejercen sobre ciertos productos culturales considerados de procedencia semítica o relacionados con ese ámbito cultural. En concreto, mi propuesta intenta explorar el tan debatido tema de la maurofilia y la maurofobia literaria a lo largo de textos literarios castellanos producidos durante los siglos XVI y XVII.

³ Cfr. B. Fuchs, *Exotic Nation. Maurophilia and the Construction of Early Modern Spain*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2009.

El análisis de las obras literarias incluidas en estas dos corrientes no debe aislarse del contexto literario en que fueron producidas – el autor, los géneros literarios y los temas son sin duda determinantes para explicarlas. Pero además deben tenerse en cuenta factores sociales como el tipo de lectores que recibieron las obras, la clase social de los personajes representados y, sobre todo, su catalogación como un tipo de producto cultural específico. Es decir, aspectos como su categorización morisca dentro de la cultura española y el estrato social de las figuras literarias usadas son factores fundamentales a la hora de explicar la contradictoria representación del musulmán que estas obras presentan. A su vez, quisiera proponer un modelo interpretativo para el tema *mauro-filicofóbico* de la cultura española que encuentra notables paralelismos entre la duplicidad de visiones del musulmán en la literatura morisca castellana y varias prácticas culturales contemporáneas existentes en la frontera entre Méjico y Los Estados Unidos. Ambos fenómenos culturales ejercen una apropiación selectiva de los productos culturales de las minorías, es decir, incorporan ciertos motivos culturales de el Otro a la cultura de la mayoría hegemónica, mientras que rechazan y excluyen otros aspectos de esas mismas culturas. Si tenemos en cuenta que España fue durante casi ocho siglos un país de fronteras cristiano-musulmanas, la analogía entre ambas situaciones y sus respuestas culturales no resultan, como intentaré demostrar, una idea descabellada.

1. Apropiación selectiva de los usos culturales moriscos

La historia de la desemitización de la España musulmana comprende un largo periodo entre 1478, con la creación de la inquisición, y el decreto de expulsión de 1609. El progresivo deterioro de las comunidades moriscas desde la conquista de Granada, se subrayó con la decisión monárquica de 1525: los mudéjares debían abrazar la fe cristiana o irse de

España⁴. Como sabemos, el nombre *morisco* se utilizó desde entonces para referirse a los mudéjares convertidos o a sus descendientes⁵.

El proceso culminó con el decreto de expulsión de Felipe III en 1609. Entre 275.000 y 300.000 moriscos fueron forzados a vivir en exilio, dando fin a una situación que a lo largo de cien años se había ido convirtiendo en insostenible para los moros. La legislación española del siglo XVI corrobora una serie de disposiciones pragmáticas diseñadas para aculturar a los moriscos y eliminar costumbres profundamente arraigadas entre sus usos culturales. Los acuerdos de la Capilla Real de Granada el 7 de diciembre de 1526 ratificaron estas medidas represivas. Por citar sólo algunos ejemplos: Quedaba prohibido hablar y escribir en árabe, los nombres o apodos árabes debían ser sustituidos por nombres cristianos. Se prohibía a las mujeres llevar cualquier adorno con inscripciones en árabe y se les instaba a no decorarse las manos y pies con alheña ni a cubrirse el rostro con velos⁶. El Archivo Histórico Mu-

⁴Lo cierto es que entre 1502 y 1520, los moriscos vivieron siempre temiendo una orden de expulsión o conversión forzosa. Sus representantes y varios caballeros cristianos en su nombre, negociaron ante el rey, durante bastantes años, el derecho a practicar su religión y costumbres. Carlos V decretó la orden de abrazar la fe cristiana en noviembre de 1525. Las campañas de conversión y asimilación tuvieron poco éxito. Al principio se intentó una política de catequización amable, pero dada su escasa eficacia, esta tendencia fue sustituida por medidas destinadas a erradicar la cultura morisca y conseguir la conversión total y sin paliativos de la población morisca.

⁵El término *morisco* coexistió con el de 'nuevo converso' durante el siglo XVI, pero la denominación cultural, es decir, la palabra *morisco* era la dominante ya en 1560. *Morisco* se usó originariamente para designar la artesanía, los edificios y ropas producidos y usados por los *mudéjares*. Cfr. B. Vincent, *Ser morisco en la España del siglo XVI*. in *El saber en el Al-Andalus: Textos y estudios II*, Universidad de Sevilla, Sevilla 1999, p. 303.

⁶Cfr. E. Hernández Sánchez, *Pérez de Hita y Avellaneda: Algunos aspectos léxicos de la Maurofilia* in *Cervantes, su obra y su mundo: Actas del I Congreso Internacional sobre Cervantes*, Edi-6, Madrid 1981, p. 859.

nicipal de Lorca documenta en el año 1586, un abundante número de sentencias basadas en el uso ilegal del árabe, o algarabía. Bajo tales condiciones de represión, una revuelta social era sólo cuestión de tiempo. La insurrección de las Alpujarras entre 1568 y 1570 terminó con 60.000 muertos y varios miles de prisioneros moriscos vendidos como esclavos⁷. Por otro lado, es necesario señalar que la maurofobia española no nació únicamente de un deseo interno por rechazar la herencia musulmana, sino que responde asimismo a presiones y actitudes europeas que reprochaban a España su herencia cultural semítica⁸. Como Fuchs señala: "The Price of Europeanization seems to be not only the excision of Islam but Spain's submission to European opinions on the matter"⁹.

Resulta curioso comprobar que, aunque muchas costumbres que marcaban la identidad cultural morisca fueron prohibidas, otras fueron muy bien toleradas por los cristianos. Entre las primeras, se advertía a los cristianos sobre comer carne cortada por carniceros moriscos y se consideraban marcas de falsa conversión a la cristiandad costumbres culinarias como las de comer cuzcuz y cocinar con aceite¹⁰. También fueron prohibidos los baños, ya que tanto los moralistas ascéticos del XV y de principios del XVI como los médicos humanistas los consideraban nocivos para la salud. Otro tanto se dijo de la acumulación anárquica de casas imbricadas que caracterizaba el urbanismo nazarí,

⁷ Rhona Zaid señala este hecho en su estudio *Las Guerras civiles de Granada: The Idealization of the Assimilation*. Otros estudios con más detalles sobre este tema son, entre otros, A. Payne, *History of Spain and Portugal* y H. Kamen, *The Iron Century; Social Change in Europe, 1500-1660*.

⁸ Cfr. A. Milhou, *Op. cit.*, p. 38.

⁹ Cfr. B. Fuchs, *Op. cit.* p. 22.

¹⁰ Milhou nota el caso del cronista extraoficial de los Reyes Católicos, Andrés Bernáldez, quien documenta el rechazo hacia el uso del aceite entre los cristianos de la época incluso entre los extremeños y andaluces, quienes tuvieron una larga convivencia con la cultura material de Alándalus Cfr. *Op. cit.*, p. 45.

considerada por los cristianos un peligroso desorden laberíntico¹¹. Sin embargo, costumbres como el juego de cañas, la monta a la jineta, la disposición de las casas con estrados llenos de almohadas y cojines en el suelo, ciertas prendas de vestir como la marlota y los zaragiüelles, la música, canciones y danzas y, sobre todo, el arte musulmán y mudéjar contaron con la aceptación y el beneplácito de la mayoría hegemónica y extendieron algunos de sus usos entre la población general. Como vemos, la incorporación de elementos culturales islámicos a la sociedad cristiano-castellana fue un proceso selectivo que aceptó únicamente elementos superficiales, decorativos o festivos de esa cultura.

2. El mudejarismo aristocrático

Las clases cristianas dirigentes contribuyeron de forma notable a la asimilación de ciertos aspectos culturales musulmanes. Un repaso por los usos culturales españoles de la época muestra que la aristocracia cristiana vivió varios siglos fascinada con este *Otro*, guerrero y noble, exponente de un refinamiento y una suntuosidad alejada de su propia cultura. El indudable atractivo de lo islámico puede atestigüarse desde el principio de la Reconquista y no solamente en la literatura. Cynthia Robinson constata el uso de elementos musulmanes, incluso inscripciones en árabe, en la arquitectura cristiana y es muy perceptible también en la ropa. Tal fascinación con las prendas de vestir de la nobleza musulmana se remonta a la Edad Media. La moda de vestir “a la morisca” entre los nobles es anterior al siglo XV y consta que los cristianos vestían la versión lujosa de la indumentaria mora como prenda de gala. Los estudios de María Judith Feliciano muestran las preferencias de las clases aristocráticas y las altas jerarquías eclesiásticas por los lujosos tejidos andalusíes, sin que esta elección se vinculara necesariamente con el origen cultural de esos tejidos, sino como una marca de estatus social:

¹¹ Cfr. A. Milhou, *Op. cit.*, pp. 44-51.

The adoption of Andalusí textiles provides revealing evidence of the Castilian monarchy's sense of socio-political legitimacy. The Castilian ruling classes shared their taste for the same fineries as their Andalusí counterparts, whose courts were consuming exclusive materials just as actively¹².

Críticos como Amelia García-Valdecasas y Rafael Beltrán¹³ consideran que este uso de vestiduras moras en las fiestas fue un factor decisivo en la creación del moro caballeresco sentimental. Testimonios del uso de prendas moras por nobles cristianos aparecen también en obras como *Libro del Passo honroso de Suero de Quiñones*, la *Crónica de Juan II* y *Los hechos del Condestable Miguel Lucas de Iranzo*¹⁴. Entre los monarcas castellanos, el uso transcultural de elementos musulmanes marcó notablemente el reinado de Enrique IV, quien fue acusado por un sector de la nobleza de llevarlo hasta extremos inaceptables. La maurofilia regia fue detectada en la admiración que el rey mostró en las campañas militares contra el reino de Granada, pero alcanzó proporciones alarmantes en

¹² Cfr. M. J. Feliciano, *Muslims Shrouds for Christian Kings: A Reassessment of Andalusí Textiles in Thirteenth-Century Castilian Life and Ritual*. in *Under the Influence: Questioning the Comparative in Medieval Castile*, C. Robinson and L. Rouhi (ed.), Brill, Boston and Leiden 2005, p. 125.

¹³ Cfr. A. García Valdecasas y R. Beltrán. *La maurofilia como ideal caballeresco en la literatura del XV y el XVI*, in «Epos», 5, 1989, p. 131.

¹⁴ En los *Hechos del Condestable Miguel Lucas de Iranzo* se describen con detalle las fiestas “a la morisca” que tenían lugar en Jaén entre 1460-1471. Sobre los mismos usos en el reinado de los Reyes Católicos, informa Diego de Valera en *La crónica de los Reyes Católicos*. La información sobre las fiestas en estas obras, aparece recogida en los siguientes artículos: C. V. Aubrun, *La Chronique de Miguel Lucas de Iranzo*, in «Bulletin Hispanique», 44, 1942, pp.81-95, C. Bernis, *Modas moriscas en la sociedad cristiana española del siglo XV y principios del XVI*, Imprenta y Editorial Maestre, Madrid 1959, J. Oleza, *Teatralidad cortesana y teatralidad religiosa. Vinculaciones medievales*, in *Ceti sociali ed ambienti urbani nel teatro religioso europeo del 300 e del 400*, Centro studi sul teatro medioevale e rinascimentale, Viterbo 1985.

el escenario palaciego: Enrique IV poseía una guardia real de trescientos hombres a caballo, todos moros de Granada, tal como atestigua el viajero francés Philippe de Commynes¹⁵. Otros viajeros extranjeros por la Castilla de 1466, como los acompañantes de Leo de Rozmital, atestiguan que el palacio se hallaba lleno de paganos a los que identifican como “sarracenos”¹⁶. El mismo rey, informan, come, bebe y está vestido a la manera de los paganos y es un enemigo de los cristianos¹⁷. Cuando la nobleza tomó cartas en lo que consideraban un escandaloso comportamiento real demandó del rey cortar de raíz toda relación con sus súbditos musulmanes, requirió la puntual erradicación de sus costumbres maurofílicas y exigió el inicio inmediato de una campaña bélica efectiva contra Granada¹⁸. Estas acusaciones contra Enrique IV y otros ataques que el cronista Alfonso de Palencia especifica sobre su probable homosexualidad y su impotencia reflejan también una ten-

¹⁵ Tal comentario aparece en las memorias que Philippe de Commynes dejó escritas sobre su visita a España. En *Mémoires. The Reign of Louis XI*, trad. M. Jones, citado en A. MacKay, *The Ballad of the Frontier in Late Medieval Spain*, in «Bulletin of Hispanic Studies», 53, 1976, p. 33, nota 76.

¹⁶ Véase *The Travels of Leo of Rozmital*, 1465-67, citado por Angus Mackay *Op. cit.* p. 33, nota 77.

¹⁷ No debemos olvidar que, más allá de la veracidad o la falsedad de estas acusaciones, Enrique IV era el objetivo de los ataques políticos de los partidarios de Isabel en un periodo histórico en que ambos se disputaban el trono de Castilla. Barbara Weissberger nota en varios de sus estudios la feminización a la que el cronista Alfonso de Palencia, como uno de sus detractores, sometió a Enrique IV, mientras que la personalidad de Isabel I se adornó con características masculinas para convertirla en una candidata idónea para el trono de Castilla. Cfr. B. Weissberger. *Isabel Rules: Constructing Queenship, Weilding Power*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2004.

¹⁸ Dichas demandas aparecen en la *Sentencia compromisoria* incluida en *Memorias de don Enrique IV de Castilla, II, Colección diplomática*. (Madrid 1835-1913). Un extracto de estas disposiciones aparece citado en Angus Mackay, *Op. cit.*, pp. 29-30.

dencia característica de la cultura cristiana ibérica, la asociación de la diversidad cultural con la diferencia sexual.

A la vista de las consecuencias sufridas por Enrique IV, parece razonable suponer que los reyes castellanos posteriores se preocuparan de subrayar su cristiandad y su heterosexualidad eliminando el uso de elementos musulmanes en sus costumbres. Sin embargo, lejos de terminar con la inclinación cortesana por la apariencia musulmana, las cortes de los siguientes monarcas, y en especial la de los Reyes Católicos Isabel y Fernando, enemigos denostados de Enrique IV, reincidieron en el uso ornamental y festivo de la moda musulmana.

Otro tipo de práctica musulmana fue el juego de las cañas. García-Valdecasas y Beltrán documentan que este ejercicio lúdico consistía en dos grupos de guerreros ataviados respectivamente como moros y cristianos que se enfrentaban tirándose cañas y simulando ataques. El juego de cañas llegó a convertirse en el entretenimiento básico de la nobleza peninsular, ofrecido en cada celebración de un día o acontecimiento señalado. Dos costumbres tan genuinamente musulmanas como la vestimenta de las fiestas y el juego de cañas caracterizaron el comportamiento de la aristocracia en lugares tan alejados como Burgos, en el Norte de España, donde la ocupación musulmana había cesado prácticamente desde el siglo X.

3. Maurofilia y maurofobia literarias después de la Reconquista

El mudejarismo en la arquitectura, ciertas prendas de vestir y algunos usos culturales ya mencionados se incorporaron a la idiosincrasia de la cultura española desprovistos de su adscripción directa al ámbito musulmán, pero no ocurrió lo mismo con los moriscos residentes en la península. Por un lado, los cronistas cristianos de la época se hicieron eco del progresivo deterioro en la situación morisca y narraron sus vicisitudes con detalle. Por otro lado, la literatura aljamiada de la época refleja

el descontento y la tristeza de la población morisca¹⁹. Sin embargo, no se puede decir lo mismo de algunos de los escritores de ficción castellanos más celebrados y contemporáneos a los hechos mencionados. Sorprendentemente, las obras de tema morisco que gozaron de mayor éxito durante el siglo XVI y parte del XVII presentan una visión idealizada y altamente positiva de este sector de la población. Una cantidad considerable de romances y dos obras en prosa cruciales en el siglo XVI presentan retratos elevadamente idealizados de personajes musulmanes. Me refiero a *Las guerras civiles de Granada* de Ginés Pérez de Hita, publicada en 1595 y a *El Abencerraje y la bella Jarifa* de autor anónimo, publicada en tres ediciones diferentes, dos de 1561 y la tercera de 1565. La trama de ambos textos se sitúa en la centuria anterior, todavía durante la Reconquista, y cuentan historias de personajes musulmanes que son guerreros tan heroicos y nobles, o quizá más, que los caballeros cristianos. De este modo, la narrativa de estas historias remite al lector al pasado mitológico nacional omnipresente de la Reconquista. El término *maurofilia* ha sido utilizado desde los estudios pioneros de Georges Cirot para designar este fenómeno de la idealización literaria de los personajes musulmanes. Tras Cirot, varios investigadores han intentado explicar la presencia de esta idealización de los moros en la literatura castellana del XVI. Varios autores argumentan en favor de una idealización de la naturaleza humana o de tolerancia hacia la minoría morisca. Pero, como López-Baralt señala en sus estudios sobre el tema, no se puede entender la maurofilia como algo inocente y romántico. Por su parte, Richard Glenn, Joaquín Casaldueiro y Claudio Guillén defienden una interpretación en el contexto histórico y explican estos personajes bien como un antídoto a la realidad conflictiva de la población mora o como una llamada de atención a los propios moriscos en

¹⁹ López Baralt expone las respuestas de tristeza y desesperanza con las que la literatura aljamiada enfrentó el problema en L. Lope-Baralt, *Islam in Spanish Literature*, Universidad de Puerto Rico, San Juan 1992.

aras de su plena integración y de una pacífica convivencia entre cristianos y los descendientes de los musulmanes ibéricos. Existe un tercer grupo de críticos que se decanta por la existencia de un autor converso y explican la idealización como una crítica a la política regia contra los moros²⁰. Esta última lectura aparece apoyada, por ejemplo, en *El Abencerraje* por la 'dedicatoria' que aparece al principio de la edición de 1561, dirigida a Jerónimo Embún, un noble de Aragón conocido como defensor de los moriscos. Sin embargo, como Guillén ha probado, Embún era el propietario de extensos terrenos de cultivo en los que los moriscos trabajaban como sus asalariados. Su actitud y la de otros cristianos adinerados defensores de los moriscos pudo ser sincera, pero no está exenta de cierta sospecha. Su defensa parece responder más a un interés en mantener vasallos de bajo coste que a una genuina defensa de

²⁰ Críticos como Armistead, Shipley, Guillén y Holzinger apuntan a un plausible autor judío converso, mientras que López Estrada, Márquez, Lópe-Baralt, Rey Hazas, Sevilla Arroyo y Carrasco Urgoiti se decantan por un posible autor descendiente de moriscos: S.G. Armistead, *El Abencerraje as a Converso Text*, in Nepaulsingh, Colbert, I. ed., *Apples of Gold in Filigrees of Silver. Jewish Writing in the Eyes of the Spanish Inquisition*. Holmes & Meire, New York 1995, M.S. Carrasco Urgoiti. *The Moorish Novel: El Abencerraje and Pérez de Hita*, Twayne, Boston 1976, C. Guillén. *Individuo y ejemplaridad en El Abencerraje*, in *Collected Studies in Honor of Américo Castro's Eightieth Year*, M.P. Hornik (ed.), Lincombe Lodge Research Library, Oxford 1965, pp. 175-197, W. Holzinger, *The Militia of Love, War and Virtue in the Abencerraje y la Hermosa Jarifa: a Structural and Sociological Reassessment*, in «Revista Canadiense de Estudios Hispánicos», 2, 1978, pp. 227-38, F. López Estrada, Introducción. *El Abencerraje y la hermosa Jarifa. Cuatro textos y un estudio*, Publicaciones de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, Madrid 1957, F. Márquez Villanueva. *El morisco Ricote o la hispana razón de estado*, en *Personajes y temas de El Quijote*, Taurus, Madrid 1975, pp. 229-335, L. Lope-Baralt. *The Moriscos*, en *The Literature of Al-Andalus*, M. Rosa Menocal et al. (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 472 -87 y R. Hazas, A. y F. Sevilla Arroyo, *Contexto y punto de vista en El Abencerraje*, in «DICENDA», 6, 1978, pp. 419- 428.

la comunidad morisca. Como nos recuerdan Domínguez y Vincent, las condiciones de vasallaje impuestas a los moriscos eran más duras que las de los vasallos cristianos, lo cual rentabilizaba su mantenimiento²¹. El autor probado de la otra gran novela morisca, *Las Guerras civiles de Granada*, es Ginés Pérez de Hita. Como en el caso del anónimo autor de *El Abencerraje*, varios críticos consideran que fue miembro de la comunidad morisca y otros, sin concederle origen estrictamente morisco, prueban sus estrechos contactos con la comunidad de convertidos musulmanes²². Un sector de la crítica ha explicado esta doble actitud de idealización y vituperio hacia los descendientes de los musulmanes desde la coyuntura sociopolítica que se vivía en España durante la segunda mitad del siglo XVI. Así entendida, la literatura maurófila y la maurofóbica presenta dos visiones opuestas de España en una época en la que, terminada la Reconquista y políticamente unificado el territorio peninsular, la nación y sus representantes se afanan en redefinir la identidad nacional con dos alternativas, la inclusión o exclusión de la diversidad religioso-cultural. Barbara Fuchs y Mary Gaylord han estudiado con profundidad el papel central que el símbolo de la Reconquista juega en la redefinición de la identidad española durante el Renacimiento. Como ambas autoras señalan, la lucha contra el musulmán se convierte en un referente omnipresente, en el modelo que permite a los españoles en un proceso dialéctico ser inteligibles para ellos mismos. De ahí la continuada presencia de personajes moros en la literatura española. Con todo, gran parte de las interpretaciones críticas mencionadas explican la maurofilia apelando únicamente al origen cultural de los posibles o probados autores – o bien descendientes de las minorías judías o musulmanas, o en estrecho contacto con su causa. En mi opi-

²¹ Cfr. *Op. cit.*, p. 147.

²² Muñoz Barberán documenta este punto. Cfr. J. Guirao García y M. Muñoz Barberán, M. *De la vida murciana de Ginés Pérez de Hita*, Academia Alfonso X el Sabio, Murcia 1987.

nión, ninguna de las propuestas mencionadas explica suficientemente una flagrante contradicción: una literatura que sublima en personajes heroicos de ficción a una minoría que en la práctica diaria estaba siendo denigrada, discriminada y perseguida por la mayoría. Además, si admitimos como válida la tesis de los autores conversos o moriscos, nos hallamos ante el inusual caso de una literatura producida por autores de un sector marginado de la población, quizá en principio destinada únicamente a ese mismo sector y que, sin embargo, se convierte en la lectura predilecta de la mayoría cristiana dominante. Encontrar una explicación alternativa a este problema quizá requiera una mirada que se aleje de aspectos internos como el autor y la trama y se enfoque más de cerca en la audiencia de las novelas.

Aunque para el lector contemporáneo *El Abencerraje* representa la novela morisca más popular, lo cierto es que hasta el siglo XX la *Historia de las Guerras civiles de Granada* fue mucho más leída, elogiada e imitada²³. *Las Guerras civiles* se publicaron en dos partes, la primera en Zaragoza en 1595 llevaba por título *Historia de los bandos de los Zegríes y Abencerrajes*, la segunda parte en 1604. En 1619 se habían publicado al menos 19 ediciones de la primera parte y ya había sido traducida al francés²⁴. *El Abencerraje* también fue un auténtico *bestseller* de su tiempo – produjo tres ediciones en cuatro años y fue traducida a otras lenguas con rapidez. Generó un nuevo tipo de narrativa – la novela morisca – con una secuela europea. Con la excepción de la primera edición de 1561, conocida como *Crónica*, la novela fue siempre publicada en el mismo volumen junto con otros textos de frecuente lectura en la época: La segunda edición de 1561 aparece como las últimas páginas de la novela pastoril más popular de la época, *La Diana*

²³ Cfr. M. S. Carrasco Urgoiti. *La novela española en el siglo XVI*, Iberoamericana, Madrid 2001, p. 62.

²⁴ Cfr. *Guerras civiles de Granada*, Shasta M. Bryant y Juan de la Cuesta (ed.), Delaware 2000, p. XVIII.

de Jorge de Montemayor. La tercera edición, de 1565, conocida como *Inventario*, incluye una colección de poemas en el estilo cancioneril e italianizante y dos relatos en prosa de corte sentimental; uno de ellos era una historia de índole pastoril llamada *Ausencia y soledad de amor*, y otro de tono caballeresco, como lo es el *Abencerraje*. López Estrada sostiene que esta miscelánea era el tipo de lectura favorito de los hidalgos del siglo XVI amantes de la poesía²⁵. La publicación conjunta de estas obras en las dos últimas ediciones apunta al tipo de lectura predilecto de la hidalguía peninsular renacentista: narraciones en prosa o verso en las que predomina el corte pastoril, sentimental y caballeresco, todas pertenecientes a un tipo de literatura idealizante, en contraste con las obras de corte realista como *El Lazarillo*, que comenzaban sus andares en esta misma época. No debemos olvidar que una de las preocupaciones constantes de la hidalguía peninsular fue demostrar una genealogía heroica, generalmente relacionada con el proceso reconquistador, y este aspecto queda reflejado en la historia de Rodrigo de Narváez, el protagonista cristiano del *Abencerraje*, de forma patente. Existe una relación directa entre los lectores de estas obras y los personajes protagonistas de las narraciones estudiadas. Desde los romances fronterizos del siglo XV, y aún más tempranamente, desde las narraciones épicas, tanto el musulmán como el cristiano exaltado son nobles guerreros, valerosos en la batalla y virtuosos en sus acciones públicas y privadas. Los nobles musulmanes habían demostrado por más de siete siglos su audacia y eficacia militar contra los cristianos de la península, a la par que su nobleza y refinamiento.

Como dijimos, la clase social del lector más probable de este tipo de obras no debe perderse de vista. Aunque los estamentos populares llegaran a formar parte de su audiencia, el grupo social originario que apoya y escucha primero los romances durante la Edad Media es el de

²⁵ Cfr. F. López Estrada, *El Abencerraje. Novela y romancero*, Cátedra, Madrid, 1987, p. 16.

los *bellatores*, guerreros y hombres de la nobleza. Este mismo principio sigue vigente durante el siglo XVI y el siguiente y se aprecia claramente en *El Quijote* respecto a las novelas de caballería, tan conectadas con el mundo noble y guerrero de los romances épicos. Daniel Eisenberg concluye que los lectores y conocedores de estas historias pertenecían a la clase media-alta de la sociedad²⁶.

No sorprende, por tanto, que el personaje de Abindarráez, el noble guerrero moro co-protagonista de *El Abencerraje*, emerja de la narración como un hombre de honor, valiente en la batalla, leal a su amada prometida, bien proporcionado físicamente y extraordinariamente elegante en su manera de vestir:

...un gentil moro en un caballo ruano; él era grande de cuerpo y hermoso de rostro y parecía muy bien a caballo. Traía vestida una marlota de carmesí y un albornoz de damasco del mismo color, todo bordado en oro y plata. Traía el brazo derecho regazado y labrada en él una hermosa dama y en la mano una gruesa y hermosa lanza de dos hierros. Traía una darga y una cimitarra, y en la cabeza una toca tunecí que, dándole muchas vueltas por ella, le servía de hermosura y defensa de su persona²⁷.

Lo mismo puede decirse de la mayoría de los personajes musulmanes de *Las Guerras civiles de Granada*. La obra de Pérez de Hita recrea ficcionalmente los últimos años de reino nazarí de Granada y su posterior

²⁶ Cfr. D. Eisenberg. *Who Read the romances of Chivalry?*, in «Kentucky Romance Quaterly», 20, 1973, p. 227. Por otro lado, Eisenberg también apunta que en las obras de Cervantes la audiencia más probable de los romances son las clases bajas, pero esto no invalida el argumento de que, en su mayoría, los personajes ensalzados pertenezcan a la clase noble. Véase *The Romance as Seen by Cervantes*, in «El Crotalón: Anuario de filología española», 1, 1984, pp. 177-192.

²⁷ Cfr. El Abencerraje. *Novela y romancero*, Cátedra, Madrid 1987, pp. 134-35.

conquista por los cristianos. La sociedad granadina queda retratada como una corte de caballeros y damas donde su estilo de vida se resume en lances, juegos ecuestres y enredos románticos. Juan Barceló caracteriza a esta obra como una narración en la que «se describen aventuras galantes, crímenes pasionales, traiciones, combates singulares entre caballeros, odios de familia, pasiones de los poderosos». Si en *El Abencerraje* la descripción del lujo de sus ropajes sólo se refiere al personaje del moro Abindarráez, en la obra de Pérez de Hita la fastuosidad de la corte, el lujo y el rico colorido de la ropa de los personajes musulmanes es constante:

Acordaron de sacar todos sus libreas de damasco azul, afforradas en tela de fina plata, con penachos azules, y blancos, y pagadizos, conforme a las mismas libreas; los pendoncillos de las lanças blancos y azules, recamados con mucho oro en las adargas [...] acordaron de llevar yeguas blancas, encintadas las colas con cintas azules de seda y oro²⁸.

Los romances sucumben también a esta moda del colorido musulmán y enfatizan, sobre todo, el galanteo amoroso sentimental. La colección de romances moriscos de Agustín Durán, que recoge composiciones del *Cancionero general* con personajes moros, ofrece un buen número de ejemplos con damas moras celosas, en pena y en espera de sus amantes caballeros musulmanes. En los casi doscientos romances moriscos que recopila Durán, la mayoría describen a damas y caballeros moros de la nobleza en la típica relación de amor desdeñado que tanto usan la tradición pastoril y la sentimental. Las mujeres y hombres de estos romances muestran el mismo grado de celos, sospechas, despechos, pasión y agravios amorosos en un ambiente cortesano refinado propios del género; la diferencia de género sexual no determina una discrepancia en las emocio-

²⁸ Cfr. *Guerras civiles de Granada*, Paula Blanchard-Demouge (ed.), Imp. de E. Bailly-Baillièrre, Madrid 1991, p. 78.

nes mostradas, algo que sí diferencia a los caballeros y mujeres cristianas en otras obras. Narváez, como guerrero noble cristiano, es menos enamorado que Abindarráez y aparece reflejado con características menos sentimentales que su contraparte musulmana. En los romances moriscos ambos sexos se rinden a los efectos de pasión amorosa sin resistencia y en casi todos, la relación amorosa se expresa con miradas, cartas, conversaciones, monólogos, el color del atuendo que visten, etc²⁹. Hoy sabemos que un número no despreciable de estos romances moriscos anónimos salieron de la pluma de Lope de Vega y que responden a lo que Carrasco Urgoiti ha calificado como un cambio cualitativo en la evolución del romance morisco. Carrasco observa que en las dos últimas décadas del siglo XVI los romances moriscos convierten la figura caballeresca del moro en el sujeto lírico de poemas de amor, celos o despecho en los que la escena cuenta más que la acción. De este modo, el sentimiento se manifiesta a través de los detalles de la escena y la policromía de la estampa del guerrero musulmán³⁰. Al contrario que en el caso de Abindarráez y Jarifa, los protagonistas moros de los romances no mantienen relaciones sexuales. La idealización sentimental del noble musulmán y su contraparte femenina en los romances moriscos del XVI suaviza la expresión más explícita de la mora sexualizada medieval, aunque sigue incidiendo en su sensualidad y predisposición a una relación apasionada. Esta imagen del moro sensual y sexual contrasta con el caso cristiano, en que los varones saben contenerse. Narváez, el cristiano protagonista de *El Abencerraje*, ofrece

²⁹ Para un estudio detallado de la imagen de la mujer musulmana durante la Edad Media, pueden verse los estudios de Louise Mirrer, Vasvari y mi tesis doctoral: A. Benito, *De madres, sabias y amantes: La construcción cultural de la mujer mora y judía en la literatura castellana medieval*, Diss. Indiana University, Indiana 2004, L. Mirrer. *Women, Jews, and Muslims in the Texts of Reconquest Castile*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1999, L. Vasvári, *The Hetero-textual Body of the "Mora Morilla"*, Queen Mary and Westfield College, London 1999.

³⁰ Cfr. *La novela española en el siglo XVI*. Iberoamericana, Madrid 2001, p. 69.

una superioridad moral en su comportamiento sexual, porque resiste la tentación de mantener una relación sexual con una mujer cristiana casada, mientras que Abindarráz y Jarifa consuman su pasión amorosa en una relación sexual³¹. La ética cultural que finalmente predominó en el siglo XVI se fundamentaba, como vemos en el caso del cristiano de *El Abencerraje*, en la autorregulación y el autocontrol y caracterizó al musulmán con rasgos contrarios a ese código dominante como la hipersexualidad fruto de una falta de autodomínio. Recordemos que los partidarios de la expulsión de los moriscos esgrimían entre sus razones la elevada natalidad de sus miembros, consecuencia directa, según sus argumentos, de un uso desnaturalizado de la sexualidad, algo que también recoge Cervantes en *El coloquio de los perros*³².

En resumen, en todos los exponentes de la literatura morisca de este tipo se trata de materia de ficción con protagonistas de la nobleza concebida como entretenimiento para un estamento que se rige por los mismos principios nobiliarios. Es más que probable que la nobleza peninsular encontrara más afinidades con el estilo de vida nobiliario y el estatus de los caballeros guerreros musulmanes que con el vulgo cristiano³³. De hecho, parece probado que gran parte de los moriscos

³¹ Sobre las relaciones no con mujeres, sino entre los hombres protagonistas de *El Abencerraje*, resulta imprescindible el estudio de L. Bass. *Homosocial Bonds and Desire in El Abencerraje*, in «Revista Canadiense de Estudios Hispánicos» 24.3, 2000, pp. 453-71.

³² Para una visión detallada de la construcción cristiana de la masculinidad del morisco, véase Mar Martínez Góngora. *La conflictiva construcción de la masculinidad subalterna del morisco en el Antialcorano de Bernardo Pérez de Chinchón*, in «Journal of Spanish Cultural Studies», 8, 2007, pp. 299-316.

³³ De hecho, las técnicas militares desarrolladas por los caballeros cristianos y musulmanes en la frontera andaluza eran bastante similares y diferentes en extremo de las utilizadas por los españoles norteños y sus contrapartes europeos. Para más información sobre dichas técnicas véase el artículo de A. Mackay, *Op. cit.*, p. 22.

eximidos de expulsión pertenecían a dos categorías claras, de un lado, las moriscas casadas con cristianos viejos e hijos descendientes de estas uniones y de otro, la aristocracia nazarí convertida y asimilada durante los años inmediatamente posteriores a 1492, algo que les garantizó la aceptación inmediata entre la oligarquía cristiana³⁴.

4. Secreta identidad

En un texto tan tardío como la primera parte de novela picaresca de Mateo Alemán, Guzmán de *Alfarache*, publicada en 1599, todavía se subraya el origen aristocrático de personajes moriscos. La historia maurifilica de Ozmín y Daraja incluida en la novela, aunque escrita en una época mucho más tensa para los moriscos y cercana al decreto de expulsión de 1609, se emplaza en el mismo universo caballeresco y galante que las *Guerras civiles de Granada*, en los últimos años de la guerra de Granada. También recoge ecos del *Abencerraje* en la interacción entre cristianos y moriscos, sin embargo, los protagonistas de Mateo Alemán reflejan un grado de aculturación e hibridación impensables para el Abencerraje y Jarifa. Daraja, hija del alcalde Baza, es capturada por las tropas reales durante la toma de la ciudad y consigue el afecto de la reina Isabel, que quiere conseguir su conversión al cristianismo de forma amistosa. El éxito de Daraja en la sociedad cristiana se basa tanto en su bilingüismo árabe-español como en su capacidad mimética una vez que la reina le insta a cambiar su indumentaria morisca por una de aristócrata cristiana. Estos dos factores eliminan las marcas externas de su identidad cultural y, excepto por su nombre de origen

³⁴ Sobre este punto, véanse los dos estudios de Enrique Soria Mesa: E. Soria Mesa, *Una versión genealógica del ansia integradora de la élite morisca: el Origen de la Casa de Granada*, in «Sharq al-Andalus» 12, 1995, pp. 213-21 y *De la conquista a la asimilación: la integración de la aristocracia nazarí en la oligarquía granadina*. Siglos XV-XVII, in «Áreas», 14, 1992, pp. 51-64.

árabe, le permiten desenvolverse entre la aristocracia cristiana como una más. Su noble linaje e hibridación cultural le permiten adaptarse a su nueva vida entre la familia cristiano-aristocrática de Luis de Padilla, el caballero que la custodia para la reina. Mucho más sorprendente es la habilidad camaleónica de su prometido, el noble Ozmín, quien, una vez infiltrado en la sociedad sevillana, consigue personificar varias identidades como cristiano. Vistiendo traje andaluz es tomado por un desertor de las tropas cristianas, extremo del que se salva declarándose hijo de Don Luis Padilla. Una vez en la ciudad, y con el fin de lograr acceso a la casa de Don Luis, consigue hacerse pasar por un peón de albañil y posteriormente por un jardinero llamado Ambrosio. Cuando Don Luis sospecha de la cercanía entre él y Daraja, dice ser un cristiano cautivo de moros que aprendió el árabe entre ellos y fue rescatado en la toma de Baeza. Más tarde, entra como sirviente de Don Alonso, otro noble caballero sevillano, quien sospecha que Ozmín pertenece a la nobleza por su sabiduría y buenas maneras. Ozmín confiesa entonces ser un caballero aragonés llamado Jaime Vives. Aunque el final de esta historia sentimental sobre amantes separados termine en un matrimonio sancionado por los Reyes Católicos en persona, no se produce hasta que sus respectivos padres moriscos, derrotados en la Guerra de Granada, se convierten al cristianismo. De igual forma, los dos prometidos son persuadidos de forma casi forzosa a abrazar la fe cristiana y renunciar a sus propios nombres musulmanes adoptando los de Fernando e Isabel como sus nuevas identidades. El relato de Mateo Alemán revela en subtexto político un nuevo estado de la cuestión morisca. Por un lado, demuestra la inestabilidad de una identidad musulmana independiente. La toma de Granada por los reyes cristianos, elimina para sus habitantes la posibilidad de continuar existiendo como una cultura autónoma y libre. Las conversiones de las clases dirigentes al final de la historia marcan el único camino posible para la asimilación desde el punto de vista del plan homogeneizador de los Reyes Católicos. Por otro lado, personajes como Ozmín y Daraja delatan el peligro social de una nueva generación de moriscos cuya hibridación cultural dificulta

la inmediata adscripción a su grupo social originario. Los dos protagonistas hablan en castellano perfecto, los dos, una vez desprovistos de su atuendo morisco, interpretan sus nuevos roles en la sociedad cristiana sin desentonar y, en el caso de Ozmín, cruzando fronteras entre clases sociales, albañil-jardinero-noble caballero aragonés, sin sospecha de su origen musulmán o estatus nobiliario hasta bien tarde.

Es cierto que en toda la literatura morisca anterior había existido de uno u otro modo un contacto intercultural cristiano-musulmán, pero ambos grupos culturales eran identificables a primera vista por su vestimenta, lengua y costumbres y no terminaban asimilados a la cultura cristiana. Los relatos moriscos hasta Mateo Alemán no subrayaban el travestismo cultural que elimina la diferencia entre el grupo marginado y el dominante. La necesidad de la identidad secreta para los moriscos, reflejo directo de su complicada situación social coetánea, se acentúa en la literatura a partir de este momento. Cervantes retoma el tema morisco en la segunda parte de *El Quijote*, publicada en 1615, varios años tras el decreto de expulsión. Como Ozmín y Daraja, los moriscos de las historias de Ricote y su hija Ana Félix necesitan disfrazar su identidad varias veces para conseguir su aceptación en los medios sociales en que se mueven. Ricote vuelve tras la expulsión en traje de peregrino con un grupo de alemanes entre los que pasa desapercibido y su verdadera identidad emerge únicamente al ser reconocido por su vecino Sancho Panza. Su hija Ana Félix, expulsada justo antes de formalizar su matrimonio con su prometido cristiano, Don Gregorio, emprende una verdadera odisea moviéndose dentro y fuera de España y personificando varias identidades nacionales, religiosas e incluso sexuales³⁵. Cervantes se aleja de la idealización anterior y nos muestra la sangrante realidad cotidiana de los moriscos expulsados: Ya no se trata de personajes nobles, sino plebeyos. La inestabilidad de su identidad cultural no tiene marcha atrás, es la de la exclusión. En lugar de terminar con la creación de una familia

³⁵ Cfr. B. Fuchs, *Op. cit.*, p. 137.

como ocurría con Ozmín y Daraja, produce la escisión involuntaria de padres e hijos e impide el matrimonio bicultural entre parejas que se aman. Aunque Ricote y su hija terminan reunidos, Cervantes muestra su incapacidad para vislumbrar una solución justa respecto al problema morisco, puesto que el destino de padre e hija queda en tenso suspenso, mientras esperan en Barcelona a que varios nobles intercedan por ellos ante el rey para que evite una nueva expulsión. Sin embargo, tanto Ricote y Ana Félix, como Ozmín y Daraja, prueban que su hibridación cultural les permite vivir entre la sociedad cristiana escondiendo su filiación cultural originaria, algo que podría percibirse como un problema latente en la nueva identidad monocultural de la nación.

5. Maurofobia

Pero sería erróneo asumir que la maurofilia fue la única forma de representar a los moriscos en la literatura del siglo XVI. La situación histórica de los musulmanes peninsulares propició también la actitud contraria. González Alcantud³⁶ nos recuerda que la capitulación de Granada había provocado la huida a África de muchos de los musulmanes socialmente más destacados y que persecuciones o expulsiones como la de 1568 consiguieron la rápida dispersión de sectores de la población morisca. Como resultado, muchos de los islamitas que permanecieron en la península, o bien pertenecían a un estamento social bajo y desprovisto de educación, o fueron obligados por ley a desempeñar profesiones secundarias. Los abusos sufridos por la minoría morisca, como señala Rhona Zaid muchas veces tuvieron más que ver con motivaciones económicas que raciales³⁷. El contraste entre el idealizado Abindarráez y la

³⁶ Cfr. J. A. González Alcantud. *La extraña seducción. Variaciones sobre el imaginario exótico de Occidente*, Universidad de Granada, Granada 1993, p. 88.

³⁷ A este respecto, Zaid muestra cómo la autorización para llevar las vestimentas y hablar la lengua propias de su cultura se convirtió en un arma de

nueva realidad social en la que se inscribía el morisco ya había provocado reacciones maurofóbicas como el nacimiento de romances satíricos a finales del siglo XVI. Para muestra, uno de los catorce romances de tema morisco, que Agustín Durán incluye en su sección de romances moriscos satíricos, jocosos y burlescos, comienza diciendo:

¡Ah! mis señores poetas,
descúbranse ya esas caras,
y acábense ya esas zambras:
váyase con Dios Gazul,
lleve el diablo a Celindaja,
y vuelvan esas marlotas
a quien se las dio prestadas.
Están Fátima y Xarifa
vendiendo higos y pasas,
y cuenta Lagarto Hernández
que danzan en el Alambra!
¡Estánse los Aliatares
tejiendo seras de Palma
y Almadan sembrando coles,
y levántanles que rabian!
¡Viene Arbolan todo el día
de cavar cien aranzadas,
por un puñado de harina
y una tarja horadada,
y viene otro delincuente,

doble filo para los moriscos, pues un buen número de ellos fue denunciado a la Inquisición, sobre todo en la segunda parte del siglo XVI, en base a desavenencias personales con cristianos más que a razones religiosas o culturales. Cfr. Zaid, Rhona, *Las Guerras civiles de Granada: The Idealization of the Assimilation*, in *Medieval Christian Perceptions of Islam*, John Victor Tolan (ed.), Garland Publishing, New York & London 1996, p. 320.

dice el otro: aparta, aparta,
que entra el valeroso Muza,
cuadrillero de unas cañas!

El autor de este romance describe cómo los poetas hacen audaces caballeros musulmanes ricamente vestidos y montados sobre briosos corceles de un labrador morisco con azada al hombro o montado en un rucio, o de un vendedor de buñuelos. En este romance se expone claramente la distancia entre la nobleza castellana y la vulgaridad musulmana, de modo que los ideales nobles de los cristianos aparecen representados, un poco más adelante, como inalterables a través de los nombres de sus héroes míticos, mientras que se enlaza al morisco con oficios de humilde origen y condiciones serviles. El autor recrimina a los poetas y pintores del momento el olvido de ensalzar a los nobles cristianos héroes de la Reconquista y les reprocha su enaltecimiento de los moros. En el romance se pide que los autores que muestran su maurofilia sean tratados como delincuentes y materia de Inquisición por idealizar una clase social que el autor identifica como poco más que chusma.

Carrasco Urgoiti sostiene que si romances como éste condenaban una moda poética que idealizaba al moro, era porque en ellos se adjudicaba cierto halo de prestigio a una minoría a la que amplios sectores de la sociedad cristiana consideraban genéticamente incapacitada para mantener ningún tipo de nobleza³⁸. Lo cierto es que la maurofilia li-

³⁸ Sin embargo, algunos romances no trataron de alienar la identidad de los moriscos, sino que reivindicaron su 'españolidad'. El que citamos a continuación apareció en el *Romancero General*, de 1600:

Si es español don Rodrigo,
español fue el fuerte Audalla,
y sepa el señor Alcaide
que también lo es Guadalara.
Si una gallarda española
Quiere bailar doña Juana,

teraria desestabilizaba la alteridad de los moriscos sugiriendo la posibilidad de la coexistencia e incluso de la asimilación. La maurofobia aparece como correctora de ese peligroso exceso, de este acto de desobediencia creativa que pudiera confundir ficción con realidad, puesto que ponía en peligro el proyecto estatal de la unificación política, religiosa y cultural después de la Reconquista.

Si se interpreta como válida la tesis de Daniel Eisenberg sobre la audiencia de los romances tal como la refleja Cervantes, habría que concluir que, aunque no existiera una división tajante en la segunda mitad del XVI, los romances se asociaban con las clases populares y las novelas, especialmente las de materia caballeresca idealizante, con la nobleza³⁹. Este punto refuerza la idea de la clase noble como la lectora primordial del material maurofílico y explica también que la visión satírico-paródica correspondiente a la visión maurofóbica aparezca representada mayoritariamente en romances y no en prosa novelada. La excepción a esta regla quizá sea Cervantes, quien reflejaba la complejidad e injusto trato de los moriscos a través de Ricote y Ana Félix en *El Quijote*, pero que a la vez se hace eco de los prejuicios populares contra ellos en un pasaje de *El coloquio de los perros*.

Las zambras también lo son
Pues es España Granada...
No es culpa si de los moros
los valientes hechos cantan,
pues tanto más resplandecen
nuestras célebres hazañas,
que el encarecer los hechos
del vencido en la batalla,
engrandece al vencedor,
aun que no hablen de él palabra

Romancero general: Madrid, 1600, Kraus Reprint Corporation (ed.), Michigan University Press, Michigan 2008, digital.

³⁹ Cfr. *Who Read the romances of Chivalry?*, p. 190.

“¡Oh cuántas y cuáles cosas te pudiera decir, Cipión amigo, desta morisca canalla,...! Por maravilla se hallará entre tantos uno que crea derechamente en la sagrada ley cristiana; todo su intento es acuñar y guardar dinero acuñado, y para conseguirle, trabajan y no comen; en entrando un real en su poder, como no sea sencillo, le condenan a cárcel perpetua y a oscuridad eterna; de modo que ganando siempre y gastando nunca, llegan y amontonan la mayor cantidad de dinero que hay en España... Entre ellos no hay castidad ni entran en religión ellos y ellas; todos se casan, todos multiplican... No los consume la guerra, róbannos a pie quedo, y con los frutos de nuestras heredades, que nos revenden, se hacen ricos” (349-50).

En otras composiciones se enfatizaron los retratos de moros granadinos sanguinarios y blasfemos, como el que aparece en la pieza teatral *Triunfo del Ave María*, comedia de las denominadas ‘de moros y cristianos’, que se representaban por todos los pueblos y ciudades del antiguo reino nazarí de Granada y en las que, según González Alcantud, los personajes musulmanes solían ser encarnados por moriscos reales⁴⁰. En esta comedia, el moro Tarfe, en un enfrentamiento con el cristiano Garcilaso, aparece montado en su caballo llevando una cinta con la leyenda “Ave María” atada a la cola del animal. La comedia de moros y cristianos mencionada se representó en la ciudad de Granada el dos de enero de cada año hasta la década de los cuarenta del siglo pasado. Como señala González Alcantud, “la blasfemia, que ataca un elemento nodal de la ortodoxia barroca, no hubiese cabido en las provocaciones del caballero

⁴⁰ González Alcantud comenta que *Triunfo del Ave María* fue atribuida en su momento a Lope. Su título completo es *Comedia famosa de moros y cristianos titulada el Triunfo del Ave María* y la obra aparece firmada por *El Defensor* y fechada en Granada en 1909. En el prólogo que la precede, el editor Francisco de Paula Valladar no le asigna ningún autor y la atribuye cronológicamente al siglo XVII. Cfr. *Op. cit.*, p. 90.

moro del primer romancero⁴¹, ni cabía en la idealización humanística del *Abencerraje*. Producciones culturales de este tipo contribuyeron a fijar la nueva visión derogatoria del moro y calaron tan hondo entre la población que esta imagen del musulmán se perpetuó en la cultura española. Sin ir más lejos, todavía en la España contemporánea persiste el uso festivo del guerrero musulmán con sus espectaculares vestimentas en las celebraciones de moros y cristianos típicas del Levante español. Cabría preguntarse si los cada vez más numerosos emigrantes musulmanes que viven en la península contemplan este espectáculo con indiferencia, con un atisbo de identificación cultural o como un permanente contraste entre el moro de clase noble y acaudalada y la realidad social cotidiana de la mayoría de ellos, tan distante de esta representación⁴².

Conclusión

Como vemos, la visión idealizada de figuras musulmanas no fue compartida por todos los sectores sociales. La maurofilia puede relacionarse con varios aspectos: la moda cortesana y la identificación entre miembros de una clase guerrera noble y aristocrática, por un lado y por otro, con las corrientes literarias idealizantes, que, como se vio, se hacen eco de los códigos éticos de la hidalguía y la nobleza. Esta identificación entre las dos culturas supera las fronteras religiosas y culturales existentes entre ambos bandos e incorpora elementos del refinamiento y la suntuosidad de la civilización musulmana. Angus Mackay explica esta situación en España como un fenómeno de aculturación sin asimila-

⁴¹ Cfr. *ibidem*.

⁴² Respecto a este tema, recomiendo el artículo de D. Flesler y A. Pérez Melgosa, *Battles of Identity or Playing 'Guest' and 'Host': the Festivals of Moors and Christians in the Context of Moroccan Immigration in Spain*, in «Journal of Spanish Cultural Studies», 4, 2, 2003, pp. 151-68.

ción en el que los cristianos adoptaron algunos usos culturales de los musulmanes, pero sin asimilarse a la cultura de los moriscos. Con todo, este tipo de comportamiento social ofrece notables semejanzas con un fenómeno propio del desarrollo de la economía de globalización moderna, en el que una cultura incorpora partes de otra, pero resiste una integración total de la misma, creando una actitud social cercana a un nuevo tipo de racismo. Pablo Vila ha encontrado este mismo fenómeno en la vida de la frontera mejicano-estadounidense:

The new racism that arises in multicultural late global capitalism splits the Other in two halves in order to celebrate one of those halves while demonizing the other. Thus, some aspects are accepted and sometimes, incorporated (Taco Bell, Taco Cabana, mariachis, tortillas, tacos, burritos, etc.). But other aspects are framed as “fundamentalism” and rejected (Mexican machismo, fatalism, violence, etc.) This is precisely the “trick” global capitalism performs to guarantee its world expansion⁴³.

Este ‘truco’ capitalista, como he intentado demostrar, ya había sido empleado por los poderes fácticos de la cristiandad peninsular con seis siglos de adelanto: la nobleza fronteriza, y la castellana después, adoptaron el atavío lujoso y colorista de los guerreros musulmanes, así como algunas de sus costumbres de batalla y sociedad; convirtieron a sus caballeros en héroes literarios, adquirieron sus estilos arquitectónicos y sus servicios como artesanos, pero paradójicamente, prohibieron a los propios representantes de esa misma cultura llevar la ropa, hablar la lengua y practicar las costumbres y la religión que marcaban su identidad. Una vez que los moriscos quedaron despojados de toda marca indicativa de su alteridad, la hegemonía cristiana ofreció antes de la revuelta

⁴³ Cfr. *Ethnography at the Border*, P. Vila (ed.), University of Minnesota Press, Minneapolis, 2003, p. 60.

de las Alpajurras dos alternativas tajantes, conversión o exilio, y limitó más tarde la elección a una orden irrevocable, la expulsión.

La literatura maurofóbica reacciona contra el peligro inherente de la exaltación de una minoría morisca en una sociedad que persigue la unidad religiosa y cultural bajo los parámetros del cristianismo, mientras que su contraparte maurofílica puede entenderse como una escritura de desacato al plan socio-político de homogenización nacional. Para entender mejor el alcance social de la literatura maurofílica es necesario incluirla en el contexto de los numerosos productos culturales moriscos creados para el consumo cristiano de clase media-alta. Este consumo que acultura e incorpora aspectos de la cultura marginal en la dominante, se efectúa a través de un fraccionamiento del Otro, como una idealización que corresponde a la parte positiva y asimilable, la del caballero noble con el mismo código social y ético que la nobleza cristiana, con el mismo poder económico adquisitivo que sus contrapartes musulmanes. El personaje de Abindarráez y otros moros idealizados de la literatura castellana encarnan el irrefrenable atractivo que “la diferencia” ejerce entre culturas en contacto. En palabras de Stuart Hall, en la sociedad multicultural de nuestros días:

In one trip around the World, in one weekend, you can see every wonder of the ancient world. You take it in as you go by, all in one, living with difference, wondering at pluralism, this concentrated, corporate, over-corporate, over-integrated, over-concentrated, and condensed form of economic power which lives culturally through difference and which is constantly *teasing itself with the pleasures of the transgressive Other*. (énfasis mío)⁴⁴.

⁴⁴ Cfr. S. Hall, *The Local and the Global: Globalization and Ethnicity. in Culture, Globalization, and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Anthony D. King (ed.), University of Minnesota Press, Minneapolis 1991, p. 31.

Éste es, creo, el mismo tipo de coqueteo cultural que la nobleza y la aristocracia ociosa, ya sin una Reconquista que terminar, hallaron en el placer de imitar la diferencia exótica musulmana. La utilizó como ornamento, como complemento visual a la fastuosidad de la corte, la integró en una asimilación que se detiene en los aspectos externos, los percibidos por los cinco sentidos corporales y especialmente los ópticos, porque nunca pretende asimilar la totalidad de lo marginal. Sin embargo, la transgresividad de “el otro”, como puntualiza Vila, debe ser domesticada para poder ser adoptada de forma segura por la cultura dominante, «because the kernel of Otherness resides, precisely, in the regulation of its jouissance.»⁴⁵. Y ésta fue exactamente la elección de los poderosos de la cristiandad ibérica: vestir, comer, pelear y festejar ‘a lo moro’, pero sin moros; reescribir al moro, desposeído ya de su caracterización de infiel, y reintegrarlo en la cultura Cristian homogenizada, pero en su ausencia.

⁴⁵ Cfr. *Op. cit.*, p. 36.

Infedeltà e diritti in Francisco de Vitoria e nella Escuela de Salamanca

Simona Langella

Università degli Studi di Genova

1. L'infedeltà teologica e la scoperta dell'America

Agli inizi del Cinquecento, a seguito del ravvivarsi del pericolo ottomano e della scoperta dell'America, la riflessione medievale sulle diverse forme di infedeltà venne nuovamente ad essere oggetto di interesse¹. In effetti, gli indios americani rappresentavano per gli intellettuali europei un nuovo termine di confronto e, dunque, un'ulteriore possibilità di riflessione sul tema, che rivitalizzava, arricchiva e ampliava il dibattito a motivo di una nuova categoria di infedele da vagliare e interpretare². Si pensi, ad esempio, alla lettura di Bartolomé

¹ Con la scoperta dell'America una nuova figura di infedele si presentava all'attenzione dei teologi suscitando nuovi interrogativi. Cfr. J. Marenbon, *Pagans and Philosophers: The Problem of Paganism from Augustine to Leibniz*, Princeton University Press, Princeton 2015, p. 285.

² Fino ad allora si reputava in effetti che la predicazione apostolica si fosse estesa fino ai confini della terra così come recita il Salmo 18: «In omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum» (Ps 18,5). I rarissimi ed eccezionali casi poi ipotizzabili di ignoranza invincibile a riguardo di quelle verità necessarie alla salvezza venivano risolti a favore di uomini di buona volontà con un intervento straordinario di Dio al fine di conciliare la volontà salvifica universale divina con l'ignoranza umana. Cfr. T. Urdánóz

de las Casas, per il quale gli indios incarnavano un'innocenza pre-adamitica³, o a quella opposta di Juan Ginés de Sepúlveda, per cui gli indios rappresentavano gli schiavi per natura a cui nella *Politica* si riferiva Aristotele⁴. Nuove questioni da analizzare si imponevano così agli intellettuali europei: bisognava concedere loro le stesse condizioni di salvezza concesse ai gentili prima della venuta di Cristo? Oppure bisognava procedere con una conversione inizialmente imposta? O era necessario trasformare gli indios 'infedeli' in una nuova società cristiana per mezzo di una predicazione missionaria pacifica? Agli infedeli andavano riconosciuti dei diritti inalienabili? Oppure, essi potevano essere identificati con gli schiavi per natura indicati nella *Politica*⁵ dallo Stagirita? Dinanzi a questi quesiti Francisco de Vitoria e la Scuola di Salamanca cercheranno e daranno nuove ri-

Aldaz, *La necesidad de la fe explícita para salvarse según los teólogos de la escuela salmantina*, «Ciencia Tomista», 59, 1940, p. 400.

³ Bartolomé de las Casas considera gli indios americani uomini innocenti, senza alcuna malizia, né colpa, quasi a sottolineare per loro una condizione pre-adamitica. Cfr. ad esempio B. de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, José Miguel Martínez (ed.), Real Academia Española-Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Madrid-Barcelona 2013; id., *Apología o declaración y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos*, Edición paleográfica y crítica, Vidal Abril Castelló (ed.), Junta de Castilla y León, Salamanca 2000.

⁴ Juan Ginés de Sepúlveda si farà portavoce degli interessi degli encomenderos nel suo *Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos*, composto intorno al 1544. Il trattato, conosciuto anche come *Democrates secundus*, fu pubblicato per la prima volta da Marcelino Menéndez y Pelayo nel 1892 con appunto il titolo *Democrates alter, sive de justis causis belli apud Indos*, «Boletín de la Real Academia de la Historia», 21, 1892, pp. 257-369. Per l'edizione critica, cfr. J.G. de Sepúlveda, *Demócrates segundo*, in *Obras Completas*, vol. III, Ayuntamiento de Pozoblanco, Pozoblanco 1997.

⁵ Cfr. Aristotele, *Politica* I 2, 1252b 6-9.

sposte⁶, le cui ricadute saranno determinanti per la modernità e, in particolare, almeno da un punto di vista teorico, per l'affermarsi dei diritti soggettivi. Con questi Maestri, infatti, il concetto di *infidelitas*⁷ superava i confini di un interrogarsi prettamente teologico, diventando non solo spunto di indagine speculativa, ma anche argomento d'interesse etico-politico con conseguenze e ricadute nelle pratiche giurisdizionali e penali non solo in uso nella penisola iberica. Sono questi anni difficili per la coscienza europea, in particolare per quella degli intellettuali spagnoli che assistevano, come afferma Todorov, al primo genocidio della storia moderna⁸. Anni di sconcerto e di riflessione anche per il domenicano Francisco de Vitoria, che occupava la cattedra di *Prima theologiae* nell'*Alma Mater* spagnola e che per tale motivo era investito di una particolare responsabilità nei confronti di un dibattito pubblico che vedeva coinvolti diversi attori fra cui la

⁶ Cfr. L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai théologique*, 2 vol. (vol. I *Essai historique*), Beauchesne, Paris 1912, p. 252. Cfr. anche I. Jericó Bermejo, *Domingo Báñez. Teología de la infidelidad en paganos y herejes (1584)*, Editorial Revista Agustiniana, Madrid 2000. Cfr. J. Marenbon, *Pagans and Philosophers*, *Op. cit.*, pp. 285-294.

⁷ Il *Diccionario Medieval Español* riporta unicamente sotto la voce «infiel» il significato di «(l. infidelem). m. s. XIV. Pagano, gentil». Cfr. M. Alonso, *Diccionario Medieval Español. Desde las Glosas Emilianenses y Silenses (s. X) hasta el siglo XV*, Tomo II, Salamanca 1986, p. 1258. Nel *Tesoro de la lengua castellana o española*, pubblicato a Madrid nel 1611, dal lessicografo Sebastián de Covarrubias Orozco, alla voce «infiel» si legge una definizione più ampia dove il lemma si utilizza in senso lato anche per indicare l'eretico: «El que no guarda fe; 2. comúnmente le tomamos por el pagano, que no ha venido al gremio de la Iglesia y fe cátolica; 3. infidelidad, el mal trato de no guardar la fe». Cfr. S. de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Edición de Felipe C. R. Maldonado, Castalia, Madrid 1995, p. 667.

⁸ Cfr. T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Einaudi, Torino 1992, p. 7.

stessa corona spagnola⁹. Infatti, mentre Carlo V tentava di porre fine alla minaccia mussulmana, Francisco Pizarro gli consegnava l'impero incaico fondando nel 1535 la città di Lima. Dinanzi all'aggravarsi della situazione, Vitoria, che sino a quel momento aveva taciuto sulla *quaestio De indis*, era costretto a prendere posizione non potendo più mantenere il riserbo, così come testimonia una lettera del 1534 al suo fratello d'abito Miguel Arcos in cui traspare tutto il suo sdegno per l'uccisione del re Atahualpa¹⁰. Questi tragici eventi incisero fortemente sulla riflessione del Maestro salmanticense, che assumerà una forma definitiva e del tutto originale nel 1539 nella sua *relectio De indis*, nella quale egli si esprimerà chiaramente a favore delle popolazioni d'oltreoceano difendendone i diritti. D'altra parte, che gli infedeli avessero dei diritti legittimi era cosa riconosciuta già a partire da Innocenzo IV¹¹, sebbene quelli a cui si riferivano i canonisti e i teologi della metà del XIII secolo erano principalmente mussulmani, provenienti da una civiltà nota all'occidentale; mentre, con la scoperta del continente americano, una nuova figura di infedele entrava

⁹ La difesa dei diritti degli indios da parte del teologo nelle sue due *Relectiones De Indis e De iure belli* del 1539 suscitò un certo malcontento presso la corte spagnola di cui resta una traccia nella lettera inviata dall'Imperatore Carlo V al priore di San Esteban di Salamanca, nella quale si vieta ai domenicani del convento salmanticense di trattare ulteriormente di tali problemi. Cfr. *Real Cédula* del 10 novembre 1539, AGI, Indif., 423, L.19, ff. 296v-297; la lettera è stata pubblicata in: L.G. Alonso Getino, *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina e influencia*, Imprenta Católica, Madrid 1930, pp. 150-151. Su come sia stata interpretare tale missiva, cfr. R.A. Iannarone, *La maturazione delle idee coloniali in Francisco de Vitoria*, «Angelicum», 47, 1970, pp. 25-27.

¹⁰ Cfr. *Carta de Francisco de Vitoria al P. Arcos sobre negocios de Indias*, in F. de Vitoria, *De Indis*, trad. it. con testo a fronte, a cura di A. Lamacchia, Levante, Bari 1996, pp. 137-139.

¹¹ Sinibaldo Fieschi (1243-1254), esperto canonista, successore di Gregorio IX al soglio pontificio dal 1243.

in causa, la cui infedeltà, secondo la classificazione tommasiana, era puramente negativa¹². Tuttavia, che l'ignoranza invincibile non fosse peccato, né un castigo dato a causa del peccato, nel XVI secolo era ancora motivo di discussione¹³.

¹² L'infedeltà teologica, ossia la mancanza di fede, la si può intendere, secondo Tommaso D'Aquino, principalmente in due modi: uno negativo ed uno positivo. Nel *respondeo* dell'articolo 1 della q. 10 della II-IIae, così egli afferma: «Respondeo dicendum quod infidelitas dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum puram negationem, ut dicatur infidelis ex hoc solo quod non habet fidem. Alio modo potest intelligi infidelitas secundum contrarietatem ad fidem, quia scilicet aliquis repugnat auditui fidei, vel etiam contemnit ipsam, secundum illud Isaiae LIII, *quis credidit auditui nostro?* Et in hoc proprie perficitur ratio infidelitatis. Et secundum hoc infidelitas est peccatum. Si autem accipiatur infidelitas secundum negationem puram, sicut in illis qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati, sed magis poenae, quia talis ignorantia divinorum ex peccato primi parentis est consecuta. Qui autem sic sunt infideles damnantur quidem propter alia peccata, quae sine fide remitti non possunt, non autem damnantur propter infidelitatis peccatum». Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-IIae, q. 10, a. 1. In base a tale distinzione, Tommaso distingue così principalmente tre specie di infedeltà: quella dei pagani, che resistono alla fede che non hanno mai avuto; quella degli ebrei che resistono alla fede avuta in figura; quella degli eretici, che resistono alla fede avuta pienamente. Quanto alla pertinacia nel resistere alla fede, gli eretici sono più rei degli ebrei e questi più dei pagani. E benché quanto alla verità della fede i pagani errino più degli ebrei, e questi più degli eretici, assolutamente parlando l'infedeltà peggiore è quella degli eretici. Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa*, *Op. cit.*, II-IIae, q. 10, aa. 5-6. Cfr. anche J.P. Torrell, *Nature et grâce chez Thomas d'Aquin*, «Revue Thomiste», 101, 2001, pp. 167-202.

¹³ Per la scuola agostiniana, sebbene l'ignoranza invincibile non potesse considerarsi un peccato in se stessa, tuttavia, era da reputarsi un castigo inflitto come conseguenza per il peccato originale. Cfr. E. Mazorra, *El problema de la salvación de los infieles en la Relecciones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria O.P.*, «Archivo teológico granadino», 27, 1964, nota 74, p. 231.

2. L'infedeltà negativa e il suo ampliarsi come categoria teologica

Francisco de Vitoria si interessa esplicitamente al tema dell'infedeltà commentando la q. 10 della II-IIae della *Summa Theologiae* di Tommaso, materia del corso da lui tenuto nell'anno accademico 1534-1535¹⁴, ma tornerà nuovamente sul tema di lì a poco esattamente a giugno di quello stesso anno con la *relectio De eo quod tenetur veniens ad usum rationis* per un ulteriore approfondimento sull'infedeltà negativa¹⁵ affrontando la questione in una chiave teologica per utilizzarne le importanti acquisizioni teoretiche successivamente anche sul piano etico politico con la *relectio De indis* del 1539. Ma procediamo per ordine.

All'inizio dell'anno accademico 1534-1535, commentando la prima *quaestio* della II-IIae della *Summa*, Vitoria, sostenendo il carattere soprannaturale e infuso della fede, ne affermava l'assoluta necessità in vista della salvezza¹⁶. E poiché la fede si riferisce a verità rivelate, Vitoria reputava che nel periodo in cui si disponeva unicamente della sola

¹⁴ La spiegazione della q. 10 della II-IIae della *Summa Theologiae* si colloca quasi certamente sul finire del 1534, poiché Vitoria spiegò le qq. 1-57 della II-IIae nell'anno accademico 1534-1535, le qq. 58-100 nel 1535-1536, e le qq. 101-189 nel 1536-1537. Cfr. V. Beltrán de Heredia, *Introducción*, F. de Vitoria, *Comentarios a la Secunda secundae de Sto Tomás*, vol. I, Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca 1932, p. XXIV.

¹⁵ Come si può riscontrare da queste parole, era la categoria degli infedeli negativi a presentare per la teologia un problema di difficile soluzione: «Et quia de alio non est difficultas, perseverat semper dubium de illo, qui ita eruditus est extra religionem et sine doctrina et mentione Dei». Cfr. F. de Vitoria, *De eo quod tenetur veniens ad usum rationis*, in F. de Vitoria, *Relecciones jurídicas y teológicas*, Edición crítica dirigida por Antonio Osuna Fernández-Largo, con la colaboración de Jesús Cordero Pando, Mauro Mantovani, Ramón Hernández Martín, Simona Langella y Ángel Martínez Casado, vol. II, SEE, Salamanca 2017, p. 96.

¹⁶ Cfr. F. de Vitoria, *Comentarios*, *Op. cit.*, vol. I, q.I, a. 1, 5-19.

legge naturale, cioè, anteriormente alla legge mosaica, furono necessariamente delle rivelazioni o illuminazioni¹⁷ in ordine a queste stesse verità, quali appunto l'esistenza di Dio e la sua ricompensa¹⁸, altrimenti nessuno avrebbe potuto salvarsi¹⁹.

Ma, nel commentare la questione successiva²⁰, il Maestro domenicano si contraddiceva affermando che la giustificazione si può ottenere anche per mezzo della sola conoscenza naturale, a prescindere dalla fede infusa²¹, evidenziando che «omnino si aliquis sequens lumen naturae

¹⁷ Cfr. E. Mazorra, *El problema de la salvación de los infieles en la Relecciones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria O.P.*, «Archivo teológico granadino», 27, 1964, p. 223.

¹⁸ Nel primo di questi due fondamentali principi vi sono inclusi tutti gli articoli di fede a riguardo di Dio, mentre nel secondo tutte quelle verità che riguardano il piano divino circa la salvezza dell'uomo, *in primis* l'Incarnazione. Per il fondamento scritturistico su queste due verità, cfr. San Paolo, *Lettera agli Ebrei*, XI, 6: «Sine fide autem impossibile est placere Deo. Credere enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerator sit». A tale proposito l'Aquinate chiarisce che gli articoli di fede possono essere considerati, per analogia con le scienze umane, come i principi nei quali sono contenuti tutte le verità rivelate. A loro volta, essi possono ridursi a sole due verità o principi fondamentali (*duo prima credibilia*), Dio e la sua remunerazione. Infatti, nel credere nell'esistenza dell'essere divino sono incluse tutte le cose che si credono esistere eternamente in Dio, e nelle quali consisterà la stessa beatitudine; e nella fede nella provvidenza sono inclusi tutti i mezzi di cui Dio si serve nel tempo per la salvezza degli uomini e che preparano alla beatitudine. Allo stesso modo, poi, anche tra gli articoli subordinati alcuni sono impliciti in altri: per esempio, la fede nella redenzione umana implica l'incarnazione di Cristo e la sua passione. Cfr. Tommaso, *Summa*, *Op. cit.*, II-IIae, q. 1, a. 7.

¹⁹ Cfr. F. de Vitoria, *Comentarios*, *Op. cit.*, vol. I, q. I, a. 1, 5-19.

²⁰ Cfr. F. de Vitoria, *Comentarios*, *Op. cit.*, vol. I, q. 2.

²¹ Cfr. F. de Vitoria, *Comentarios*, *Op. cit.*, vol. I, q. 2, a. 3, n. 4, p. 65. Vitoria inaugura così la distinzione, diventata poi celebre con Melchor Cano, fra prima salvezza, o giustificazione, e seconda salvezza o gloria; quest'ultima

cognosceret illa duo [...] et coleret Deum, salvaretur»²². La difficoltà di Vitoria si faceva ancor più evidente nel suo commento alla *quaestio* 10 della II-IIae quando portando l'attenzione sull'infedeltà incolpevole, ossia sugli infedeli 'negativi', i quali sono condannati, per Tommaso, non per il peccato di infedeltà, poiché in realtà appunto per l'Aquinate non è loro attribuibile, ma a causa di altri peccati²³, Vitoria si interrogava a riguardo della salvezza di coloro che, pur non avendo la fede, tuttavia non avevano nemmeno peccato²⁴. In effetti, Vitoria vacillava sulla possibilità che questi potessero ottenere la salvezza eterna senza la fede in Gesù Cristo²⁵, sebbene, al medesimo tempo, affermava la possibilità che potessero essere giustificati in uno stato di ignoranza invincibile a riguardo dell'esistenza di Dio²⁶. Vitoria non solo sembrava così concedere che si potesse essere in stato di grazia anche senza la fede, ma addirittura senza

secondo Vitoria esige una condizione di fede esplicita che non è necessaria alla prima. Cfr. T. Urdanoz, *La necesidad de la fe*, *Op. cit.*, «Ciencia Tomista», 59, 1940, p. 410.

²² Cfr. F. de Vitoria, *Comentarios*, *Op. cit.*, vol. I, q. 2, a. 8, n.10, p. 78. Circa le due verità a cui Vitoria rimanda, cfr. San Paolo, *Lettera agli Ebrei*, XI, 6. Questo testo paolino sarà fondamentale per la discussione circa la necessità o meno della fede esplicita. Cfr. F.J. Delgado Martín, *La necesidad de la fe explícita en Cristo para la salvación en P. José de Acosta, S.I. Estudio de la controversia presentada en el libro V de su De procuranda indorum salute*, Independently Published, Toledo 2019, p. 23 ed anche pp. 93-120.

²³ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa*, *Op. cit.*, II-IIae, q. 10, a. 4.

²⁴ Cfr. F. de Vitoria, *Comentarios*, *Op. cit.*, vol. I, q. 10, *De infidelitate in comuni*, pp. 160-212.

²⁵ «En el tienen sus raíces [...] intentos posteriores de algunos sus discípulos de salvación sin fe, con el solo conocimiento natural de Dios y con la sola fe en Dios». Cfr. E. Mazorra, *El problema de la salvación de los infieles en la Relecciones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria O.P.*, «Archivo teológico granadino», 27, 1964, p. 236.

²⁶ F. de Vitoria, *Comentarios*, *Op. cit.*, vol. I, q. 10, a. 2, n. 8, p. 162.

la conoscenza, seppur solo momentanea, della stessa esistenza di Dio²⁷.

Ma c'è di più. Nella sua *relectio* del giugno del 1534, Vitoria tornava nuovamente sull'argomento per chiarire quale obbligo avesse l'uomo, giunto all'uso di ragione, di convertirsi a Dio e cosa gli fosse necessario per salvarsi, ossia, in quali condizioni potesse essere giustificato, specificando così che 'uso della ragione' significava innanzitutto fare uso della propria facoltà deliberativa, poiché il primo atto che si impone nella vita morale dell'uomo è appunto la conversione al bene,

²⁷ F. de Vitoria, *Comentarios*, *Op. cit.*, vol. I, q. 10, a. 2, n. 8, p. 162. Vitoria rifiutava la posizione di Adriano VI per il quale l'infedeltà incolpevole, o non aver avuto modo di ascoltare la predicazione cristiana, significava non aver fede ed essere già nel peccato. Allo stesso modo, egli si opponeva anche alla tesi di Gregorio da Rimini, per il quale coloro che sono senza la fede non possono in alcun modo commettere atti buoni. D'altro canto la questione del valore delle azioni degli infedeli era una *vexata quaestio* sin dai tempi di sant'Agostino, il quale nella disputa contro Pelagio aveva sostenuto che tutte le azioni degli infedeli erano necessariamente cattive e che le stesse virtù dei pagani erano vizi mascherati. Tommaso d'Aquino affermerà, invece, distinguendo tra valore soprannaturale e valore naturale delle azioni, che le azioni degli infedeli, pur non potendo avere valore soprannaturale, ossia salvifico, essendo gli infedeli privi della grazia, tuttavia possono avere un valore positivo sul piano naturale, poiché, sebbene il peccato mortale toglie la grazia, esso non distrugge completamente il bene di natura. Infatti, così come pur avendo la fede si può commettere un peccato, sia veniale che mortale, in un atto che non implica la fede; chi è privo di fede può compiere un atto buono: «manifestum est quod infideles non possunt operari opera bona quae sunt ex gratia, scilicet opera meritoria, tamen opera bona ad quae sufficit bonum naturae aequaliter operari possunt. Unde non oportet quod in omni suo opere peccent, sed quodcumque aliquod opus operantur ex infidelitate, tunc peccant. Sicut enim habens fidem potest aliquod peccatum committere in actu quem non refert ad fidei finem, vel venialiter vel etiam mortaliter peccando; ita etiam infidelis potest aliquem actum bonum facere in eo quod non refert ad finem infidelitatis». Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa*, *Op. cit.*, II-IIae, q. 10, a. 4. Per Tommaso, così come poi per Vitoria, non è affatto necessario dunque che gli infedeli peccino in ogni loro azione.

dunque a Dio, e il conseguente rifiuto del male²⁸. Chiariti i presupposti del suo discorso, Vitoria affrontava così la questione se sia possibile per l'uomo, giunto all'uso di ragione, l'ignoranza invincibile di Dio²⁹. Opponendosi a Gregorio da Rimini³⁰, il quale pretendeva, affinché un'azione fosse ritenuta moralmente buona³¹ che essa fosse sempre rivolta a Dio³², affermando così che qualsiasi azione compiuta da un infedele

²⁸ Cfr. F. de Vitoria, *De eo quod tenetur veniens ad usum rationis*, in F. de Vitoria, *Relecciones jurídicas y teológicas*, pp. 102-104.

²⁹ Per Vitoria l'ignoranza invincibile non è peccato. Cfr. E. Mazorra, *El problema de la salvación de los infieles en la Relecciones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria O.P.*, «Archivo teológico granadino», 27, 1964, p. 217.

³⁰ Gregorio da Rimini reputa peccato qualsiasi atto che non abbia Dio come fine ultimo. Cfr. Gregorius de Rimini, *Super secundo Sententiarum*, dd. 26-28.

³¹ «Gregorius 2, d.28 et prius d.26 omnino contendit, quod ad actum moraliter bonum requiritur circumstantia ultimi finis, qui est Deus. Itaque nisi actu vel habitu actus referatur in Deum, actus non solum non est bonus, sed est malus et peccatum. <Idem> videtur tenere Occam I, d.1, q.1, quem sequitur Almain in *Moralibus*, c.14 quantum ad hoc, quod ad bonitatem moralem requiritur circumstantia ultimi finis. Sed videntur aequivocare <de> actu moraliter bono». Cfr. F. de Vitoria, *De eo quod tenetur veniens ad usum rationis*, in F. de Vitoria, *Relecciones jurídicas y teológicas*, p. 96.

³² Al contrario di Vitoria che già commentando la q. 100, a. 10, *Utrum modus caritatis cadat sub praecepto divinae legis*, della I-IIae della *Summa* affermava che «qui est in mortali potest implere omnia alia praecepta, nec peccat omissive nec commissive. Sarracenus et iudaeus honorando parentes bene facit moraliter et nullo modo peccat [...] Et sarracenus potest habere actum dilectionis Dei super omnia». Per poi subito dopo puntualizzare: «licet sancti non vocant talem perfectae dilectionis Dei super omnia; et beatus Paulus [sc. 1 Cor 14, 12; Gal 1, 14] vocat aemulationem et non dilectionem. Dico secundo quod omnis actus quem habet existens in caritate potest etiam habere extra caritatem». Cfr. F. de Vitoria, *De legibus*, Introducción por S. Langella, Transcripción y notas por S. Langella y J. Barrientos García, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2010, p. 220.

era necessariamente peccaminosa³³, Vitoria sosteneva, invece, che era possibile agire bene moralmente anche in uno stato di ignoranza³⁴, se

³³ «Et ideo, quantum spectat solum ad hoc dubium, patet, quia secundum Gregorium dicendum esset, quod si quis non cognoscat Deum pro illo tempore, non potest bene [et] moraliter agere. Contra quam opinionem arguitur: sequeretur, quod nulla via ille, qui aliquando ignoraret Deum, posset pervenire ad cognitionem eius, saltem nisi casu haberet exteriorem doctorem. Probatur, et maxime secundum sententiam eius in loco citato, quia non potest pervenire ad talem cognitionem sine speciali auxilio Dei. Sed ille nullo modo potest se disponere ad <tale> auxilium, quia per omnes suos actus peccat. Secundo clarius sequitur, quod talis esset omnino perplexus, quia non potest <saltem> statim cognoscere Deum et tamen etiam secundum eum 62 2, d.34. nihilominus tenetur servare praecepta. Et non potest servare nisi per actum malum. Ergo manifeste est perplexus, quia ipse non ponit actus indifferentes inter bonum et malum. Immo videtur, quod talis <actus> sit mortalis, quia est fruitio creaturae. Hoc argumentum aliter solvi non potest nisi dicendo, quod talis potest cognoscere Deum cum <speciali auxilio Dei> [...]. Sed <hoc> profecto impugnatur vehementer, quia stat, quod tale auxilium non detur, et hoc sine culpa illius. Ergo iam non poterit vitare peccatum. Assumptum patet. Quia non omnibus datur illud speciale auxilium ad cognoscendum Deum, ut ipse etiam habet fateri. Multi enim perseverant in tali ignorantia, et hoc non est <propter> culpam illorum, quia non possunt illam vitare, antequam illuminentur secundum ipsum. Ergo adhuc manet perplexus». Cfr. F. de Vitoria, *De eo quod tenetur veniens ad usum rationis*, in F. de Vitoria, *Relecciones*, *Op. cit.*, pp. 96-98.

³⁴ «Omnino homo statim quod ad usum rationis pervenerit, etiam si Deum nec <cognoscat> nec cognoscere posset, potest bene moraliter agere. Haec probatur, quia, ut dictum est, liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis. Ergo quicumque habet liberum arbitrium, potest non solum cognoscere bonum <et malum>, sed etiam facere et velle; et ut supra dictum est, non loquuntur theologi aut philosophi de usu rationis aut libero arbitrio <nisi> in ordine ad bonum et malum. Et ideo vocantur amentes insanique. Quodsi ad actum bonum requireretur relatio in Deum, talis, qui non cognosceret Deum, non solum non posset bene agere, sed nec cognoscere, quid esset bonum». Cfr. F. de Vitoria, *De eo quod tenetur veniens ad usum rationis*, in F. de Vitoria, *Relecciones*, *Op. cit.*, pp. 102-104.

pur momentaneo, a riguardo dell'esistenza stessa di Dio, poiché la ragione è sempre in grado di cogliere i primi principi della legge naturale orientando l'uomo al bene³⁵. E siccome convertirsi al bene significava implicitamente convertirsi a Dio³⁶, l'obbligo poteva dirsi di fatto assoluto³⁷. Per Vitoria, dunque, non tutti coloro che giungevano all'uso pieno della ragione erano obbligati a convertirsi a Dio esplicitamente, sebbene fossero obbligati a scegliere il bene e rifiutare il male, così come la legge naturale comandava³⁸. Vitoria concedeva, quindi, che l'uomo

³⁵ Fermo restando che necessario per la salvezza è la conoscenza di Dio e la sua ricompensa, se l'uomo farà ciò che da parte sua gli è possibile in vista del bene, non giungerà alla fine della vita senza ciò che è necessario alla salvezza. Cfr. E. Mazorra, *El problema de la salvación de los infieles en la Relecciones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria O.P.*, «Archivo teológico granadino», 27, 1964, p. 232.

³⁶ «Dico ergo, quod quam primum homo habet tale iudicium deliberatum sufficienter, tenetur habere propositum bene agendi conformiter ad illud iudicium. Et si cognoscat Deum, tenetur formaliter converti <in> Deum, puta: "Volo aut propono servare legem Dei, <volo> colere Deum." <Si> autem <non> cognoscat Deum, satis est, ut proponat bene vivere conformiter <ad dictamen>, ut: "Propono vivere secundum rationem, volo honeste vivere, et <nolo> male agere". Hoc expresse dicit sanctus Thomas *de veritate* q. 14, a. 11, ad 1, ubi dicit de <eo>, qui nutritus <esset> in silvis, quod si faciat, quod in se est, ad providentiam Dei spectat <subvenire> in necessariis. Et declarat, quid sit facere, quod est in se, dicens, <quod est> sequi ductum legis naturalis cum appetitu boni et fuga mali. Et quod hoc sufficit, [iam] manifeste constat ex dictis». Cfr. F. de Vitoria, *De eo quod tenetur veniens ad usum rationis*, in F. de Vitoria, *Relecciones*, *Op. cit.*, p. 160.

³⁷ Del resto Tommaso aveva già chiarito che «fides dirigit intentionem respectu finis ultimi supernaturalis. Sed lumen etiam naturalis rationis potest dirigere intentionem respectu alicuius boni connaturalis». Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa*, *Op. cit.*, II-IIae, q. 10, a. 4, ad 2.

³⁸ Secondo Teófilo Urdánoz, questa soluzione, mutuata dal Caietano, non soddisfa l'ordine sovranaturale, ma è unicamente attenta a quello naturale. Cfr. T. Urdánoz Aldaz, *La necesidad de la fe*, *Op. cit.*, «Ciencia Tomista»

anche nello stato di natura lapsa può tendere a Dio come al fine ultimo, se pur naturale³⁹. E poiché Dio può essere fine naturale in un doppio senso, ossia, in un modo esplicito o in modo implicito, gli infedeli, o i peccatori, amando appunto il bene supremo, potevano tendere a Dio. Pertanto, con il raggiungimento dell'uso della ragione, la conversione naturale al bene era da Vitoria reputata sufficiente ad assolvere l'obbligo nei confronti di Dio, in quanto tale elezione presupponeva l'appartenenza all'ordine stesso della vita morale⁴⁰. Tuttavia, il Maestro salmanticense non si spingerà sino ad affermare che la conversione implicita possa essere sufficiente per giustificare l'infedele⁴¹, così come poi

59, 1940, p. 407. A tale proposito, cfr. anche C. Flores Céspedes *Naturaleza caída, pecado y posibilidad de realizar una ética natural*, in C. Casanova, I. Serrano del Pozo (eds.), *Gratia non tollit naturam, sed perficit eam. Sobre las relaciones y límites entre naturaleza y gracia*, RIL editores, Santiago de Chile 2016, pp. 553-560.

³⁹ Vitoria suffraga la sua tesi ricorrendo direttamente all'Aquinate: «Sanctus Thomas 2, d. 38, a. 1: *Rerum, inquit, omnium <unus> est finis, scilicet ipse Deus, ita et voluntatum omnium unus est finis [bonus et] ultimus, scilicet Deus. nihilominus sunt alii fines proximi. Et si secundum illos fines servatur debita relatio voluntatis in finem ultimum, erit recta voluntas. Debita <autem> relatio salvatur secundum illum finem, quo voluntas nata est ultimum finem <participare>*». Cfr. F. de Vitoria, *De eo quod tenetur veniens ad usum rationis*, in F. de Vitoria, *Relecciones jurídicas y teológicas*, p. 106.

⁴⁰ «<Si> autem <non> cognoscat Deum, satis est, ut proponat bene vivere conformiter <ad dictamen>, ut: “Propono vivere secundum rationem, volo honeste vivere, et <nolo> male agere”». Cfr. F. de Vitoria, *De eo quod tenetur veniens ad usum rationis*, in F. de Vitoria, *Relecciones*, *Op. cit.*, p. 160.

⁴¹ L'interpretazione data da Vitoria in un certo senso anticipa quella data da Luis de Molina all'assioma «Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam». Cfr. E. Mazorra, *El problema de la salvación de los infieles en la Relecciones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria O.P.*, «Archivo teológico granadino», 27, 1964, p. 232. Circa l'assioma citato e le sue interpretazioni, cfr. H.A. Oberman, *Facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam. Robert Holcot and the beginnings of Luther's theology*, «The Harvard Theological Review», 55/4, 1962, pp. 317-342.

farà Domingo de Soto⁴²; ma, tuttavia, riconoscerà che essa possa essere

⁴²Tommaso aveva sostenuto che il bambino, per ipotesi non battezzato, giunto all'uso di ragione, se si converte a Dio acquisisce per grazia, attraverso una speciale illuminazione o rivelazione divina, la remissione del peccato originale. Cfr. De *veritate* q. 14, a. 11, ad 1: «Ad primum igitur dicendum, quod non sequitur inconveniens posito quod quilibet teneatur aliquid explicite credere etiam si in silvis vel inter bruta animalia nutriatur: hoc enim ad divinam providentiam pertinet ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte eius non impediatur. Si enim aliquis taliter nutritus, ductum rationis naturalis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum, quod Deus ei vel per internam inspirationem revelaret ea quae sunt necessaria ad credendum, vel aliquem fidei predicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium, Act. X». Caietano, a sua volta, assicurava che bastava la conversione implicita con la quale il bambino ordina la sua volontà al bene onesto. Dalle loro considerazioni, ma anche da quelle di Vitoria, Domingo de Soto argomentava che è possibile nell'adulto la giustificazione senza la fede e senza alcuna nozione esplicita di Dio: «Et certe ego ita credo quod saltem per aliquod tempus potest quis esse in gratia et habere ignorantiam invincibilem de Christo et de Deo expresse». Cfr. Biblioteca Apostolica Vaticana, Ott. Lat. 782, f. 71v. Del resto, egli aggiungeva: «Non est ponendum miraculum sine necessitate. Sed quando quis venit ad usum rationis non potest statim sine miraculo cognoscere Christum, immo nec Deum expresse. Ergo pro tunc non obligatur habere aliquam cognitionem nisi naturalem, puta quid est bonum et quid malum». Cfr. Biblioteca Apostolica Vaticana, Ott. Lat. 782, f. 61v. Per Soto, nel caso del bambino cresciuto fra gli infedeli, o nella selva, sono sufficienti le nozioni di bene e di male per convertirsi e ricevere la grazia. Tuttavia, questo stato di giustificazione senza la fede non può durare a lungo: di fatto, diventato adulto, non può vivere a lungo in grazia senza essere istruito circa le verità del mistero di Cristo. Tuttavia, se egli da parte sua farà ciò che deve, riceverà senz'altro da parte di Dio l'indispensabile aiuto per la salvezza. In tal modo, pur recuperando le posizioni precedenti che richiedevano una fede esplicita per essere giustificati, Soto, al medesimo tempo, affermava che, se nel frattempo egli fosse morto, avrebbe potuto salvarsi anche senza la fede esplicita: «Si veniens ad usum rationis convertatur signe cognitione Christi nulla est repugnantia quod moriatur parum post» Cfr. Biblioteca Apostolica Vaticana, Ott. Lat. 782, 70v. Tale posizione è ribadita da Soto nell'*editio princeps* della sua opera *De natura et gratia* pubblicata a Venezia nel 1547

sufficiente ad assolvere l'obbligo di credere in Lui⁴³.

D'altro canto, l'affermazione di Vitoria, volta a respingere la tesi secondo cui l'infedele non potesse compiere alcun atto moralmente buono, in quanto non era orientato al fine ultimo, era sostenuta anche da Tommaso de Vio, per il quale, anche nello stato di natura decaduta,

sostenendo che nello stato di legge naturale era sufficiente per la salvezza la conoscenza naturale: «Igitur in lege naturae forsan singulis de plebe non erat alius lucis radius necessarius, quam naturalis. Conclusionem hanc tanquam exili iudicio meo probatiorem affirmo». Cfr. Apud Iuntas, Venetiis 1547, p. 140. Cfr. T. Urdániz, *La necesidad de la fe*, Op. cit., «Ciencia Tomista», 59, 1940, pp. 410-414; cfr. F. Stegmüller, *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela salmantina*, Balmes, Barcellona 1934, pp. 83-163. Tuttavia, tale affermazione, sarà da lui emendata, subito dopo, nell'edizione del 1549: «Igitur in ea quis forte fuerit opinione, quam nos in scholis nonnumquam defensavimus et in prima huius operis impressione Veneta probatiorem arbitrati sumus. Videlicet, quod non esset in iure naturae singulis de plebe alius radius lucis necessarius quam naturalis: propterea quod illis gentibus, ubi non erat depravata natura vitiorumque caligine obducta, hic radius videtur efficax ad cognoscendum de Deo quod est et quod remunerator est. Ubi cognitio confuse implicatur Christi». Cfr. Apud Ioannem Foucher, Parisiis, 1549, f. 143r. Cfr. anche S. González Rivas, *Domingo de Soto y Francisco Suárez frente al problema de la libertad humana*, «Estudios eclesiásticos», 22, 1948, pp. 231-254; V. Beltrán de Heredia, *Domingo de Soto: estudio biográfico documentado*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid 1961; J. Meirinhos, *Domingo de Soto contra o direito de submeter os infiéis por idolatria, sodomia ou antropofagia*, «Revista Española de Filosofía Medieval», 23, 2016, pp. 131-144; V. Serrano Muñoz, *El hombre ante el hecho del pecado original según Domingo de Soto*, «Revista española de teología», 7, 1947, pp. 535-598; P. Lucas Prieto, *Los estados del hombre según Domingo Soto en De natura et gratia*, «Espíritu. Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana», 71, 2022, pp. 99-117.

⁴³ Domingo de Soto specifica che la fede si può ricevere in tre modi: «Homo potest recipere cognitionem fidei triplici via. scilicet lumine naturali iusta illud psalmi: Signatum est super nos etc., et Rom. I invisibilia Dei, etc. Secunda via est more humano, audiendo et discendo ab aliis hominibus. Tertia via supernaturaliter per revelationem» Cfr. Biblioteca Apostolica Vaticana, Ott. Lat. 782, f. 70v.

in natura lapsa, l'uomo poteva tendere a Dio come al suo fine ultimo, sebbene solo naturalmente⁴⁴. Dio, infatti, secondo il Cardinale Caietano poteva essere fine naturale dell'uomo secondo una duplice modalità implicita ed esplicita, ossia, in quest'ultimo caso, trasferendo l'amore dovuto a Dio al bene onesto, che per se stesso dice ordine a Lui in quanto bene supremo. Gli infedeli, così come i peccatori, per quanto sprovvisti dell'aiuto della grazia, potevano dunque tendere in entrambi i modi a Dio come al loro fine ultimo naturale⁴⁵. In accordo con il Caietano, Vitoria reputava così che la natura umana, sebbene decaduta, avesse la capacità di amare Dio con le sole forze naturali. Ora, affermare che l'uomo potesse ordinarsi al fine ultimo e potesse compiere il precepto dell'amore di Dio, senza l'ausilio della grazia abituale⁴⁶, indicava

⁴⁴ Vitoria si riferisce al Caietano direttamente sottolineando che è lo stesso Cardinale a reputare «quod actus humani ferantur in bonum obiectum, virtualiter feruntur in Deum, quia feruntur in res eo modo, quo Deus instituit. Sicut <et> omnia naturalia fiunt propter finem, 2 *Physicorum*, et tamen non semper <referuntur in talem finem ab ipso> agente, ut actus hirundinis quando facit nidum, aut formicae cum frumentatur in aestate, deferuntur quidem ad certos fines non ab hirundine vel formica, sed a superiore intelligentia. Ita <cum> homo operatur bonum ex genere, licet non referat in Deum, tamen illi actus sunt relati in Deum ab ipso Deo, qui <omnia> propter se metipsum operatur. Sicut servus, qui eo modo officium suum facit, sicut dominus constituit, virtualiter facit propter <dominum> et ad finem, quem dominus ordinavit, <facit>». Cfr. F. de Vitoria, *De eo quod tenetur veniens ad usum rationis*, in F. de Vitoria, *Releccione*, *Op. cit.*, pp. 104-106.

⁴⁵ Caietano, infatti, dava per sufficiente, nell'istante dell'uso di ragione, la semplice conversione naturale al bene onesto in quanto amore implicito di Dio. Se Egli era il fine ultimo esplicito dell'operare umano si trattava di amore attuale di Dio; se Egli, invece, era fine ultimo implicito, si trattava di amore di Dio virtuale. Cfr. T. Urdánoz, *La necesidad de la fe*, *Op. cit.*, «Ciencia Tomista», 59, 1940, p. 409.

⁴⁶ L'osservazione è relativa al commento alla q. 109, a. 2, della I-IIae della *Summa theologiae* di Vitoria. Cfr. F. Stegmüller, *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela salmantina*, Balmes, Barcellona 1934, p. 336.

da parte del Maestro salmanticense il tentativo di elaborare una teoria della conversione naturale⁴⁷, sebbene poi non sia giunto a formularla in modo compiuto⁴⁸. Tuttavia, il riconoscimento di atti virtuosi anche da parte dell'infedele, così come la sua capacità di orientarsi al bene onesto, pur in uno stato di ignoranza a riguardo dell'esistenza stessa di Dio e senza l'aiuto della grazia, saranno acquisizioni importantissime per lui e la sua *Escuela*⁴⁹ e non solo per ciò che riguarda gli aspetti prettamente teologici della questione, che determineranno un ampliamento del concetto di ignoranza invincibile⁵⁰ e, conseguentemente, un'estensione della categoria di infedeltà negativa, ma anche e soprattutto per le loro ricadute sul piano etico-pratico. Di queste ultime ci occuperemo ora.

3. Infidelitas et dominium

Nel 1539, ripercorrendo sommariamente le tappe di un lungo dibattito⁵¹, che già a partire dalla metà del XIII secolo aveva coinvolto sia teologi che giuristi, Vitoria sottoponeva a un'analisi critica pungente la tesi secondo la quale il titolo del dominio richiedeva necessariamente

⁴⁷ Vitoria indica come sufficiente per la salvezza, per lo meno prima della venuta di Cristo, la conoscenza naturale di Dio. Cfr. E. Mazorra, *El problema de la salvación de los infieles en la Relecciones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria O.P.*, «Archivo teológico granadino», 27 (1964), p. 232.

⁴⁸ Cfr. T. Urdániz, *La necesidad de la f*, *Op. cit.*, «Ciencia Tomista», 59, 1940, p. 409.

⁴⁹ Cfr. J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, BAC, Madrid 2000.

⁵⁰ Cfr. E. Mazorra, *El problema de la salvación*, *Op. cit.*, p. 217.

⁵¹ In realtà, Vitoria aveva già affrontato la questione del dominio durante le sue lezioni ordinarie dell'anno accademico 1535-1536, commentando la questione 62 *De restitutione*. Cfr. S. Langella, *Francisco de Vitoria e il concetto di dominium*, «Ephemerides iuris canonici», 55, 2015, pp. 151-174.

lo stato di grazia⁵². Infatti, secondo questa tesi, i peccatori, per lo meno quelli in stato di peccato mortale, non potevano avere dominio su cosa alcuna in quanto che ogni *dominium* proveniva dall'autorità divina. Dio, infatti, era creatore di tutte le cose e nessuno poteva avere dominio se non su quello che Dio stesso gli aveva dato. Non era, dunque, concepibile che egli lo concedesse a quanti disobbedissero e trasgredissero i suoi precetti⁵³. Prova di ciò era la punizione data dal Signore ad Adamo ed Eva, i quali a causa del loro peccato erano stati appunto privati del *dominium paradisi*⁵⁴. Coloro che seguivano questa opinione affermavano, così, che gli infedeli, in questo caso specifico gli indios, erano in

⁵² Cfr. F. de Vitoria, *De Indis*, in F. de Vitoria, *Relecciones, Op. cit.*, pp. 528-530. A partire dal XII-XIII secolo la *querelle* se peccatori e infedeli erano titolari di diritti aveva coinvolto teologi e giuristi. La tesi che i peccatori e gli infedeli non potessero avere alcun dominio legittimo aveva già trovato dei sostenitori, quali Egidio Romano e Richard FitzRalph (Armachanus), mentre fra i canonisti Enrico de Segusio, l'Ostiense, aveva ribadito che, dopo la venuta di Cristo, non vi poteva essere alcun dominio legittimo al di fuori della Chiesa. Sebbene Innocenzo IV, già verso la metà del XIII secolo, avesse difeso i diritti degli infedeli, la questione rimase oggetto di dibattito fino a quando il concilio di Costanza del 1415 condannò la posizione radicale sostenuta da John Wycliff circa la dottrina del dominio basato sulla grazia. Quest'ultimo aveva sostenuto che provenendo ogni potere da Dio, chiunque fosse in stato di peccato mortale non poteva esercitare l'autorità di governo o possedere una proprietà legittimamente non beneficiando, appunto, della grazia di Dio. Ora, dato che non si poteva sapere se un governante o un proprietario fossero veramente in stato di grazia, questa tesi poteva portare all'anarchia e, per tale motivo già nel XVI secolo essa era rifiutata dalla maggior parte dei teologi. Quando, dunque, nel 1539 Francisco de Vitoria sosteneva che non si potesse affermare che gli indiani in quanto peccatori non avessero dominio, stava seguendo una linea argomentativa convenzionale. Cfr. B. Tierney, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, il Mulino, Bologna 2002, pp. 379-380.

⁵³ Cfr. F. de Vitoria, *De Indis*, in F. de Vitoria, *Relecciones, Op. cit.*, pp. 530-532.

⁵⁴ Cfr. F. de Vitoria, *De Indis*, in F. de Vitoria, *Relecciones, Op. cit.*, p. 532.

peccato mortale e, pertanto, non erano padroni di nulla. Tuttavia, secondo Vitoria sostenere che mentre si era in peccato mortale non si era capaci di dominio, significava andare incontro all'anarchia in quanto nessuno poteva con certezza sapere, ad esempio, se un governante fosse o meno in peccato mortale⁵⁵. Contro tale dottrina Vitoria formulava quindi la seguente tesi: il peccato mortale, così come non impedisce un'azione moralmente buona, non impedisce neppure il *dominium*, né di conseguenza la proprietà civile⁵⁶. A favore della sua tesi argomentava che, in primo luogo, un peccatore non perdeva il dominio naturale sui propri atti e sulle proprie membra e conservava il diritto a difendere la propria vita; in secondo luogo, riferiva che la Sacra Scrittura spesso chiamava re quelli che erano perversi e peccatori, ma non poteva dirsi re chi non aveva dominio; in terzo luogo, ed è questa l'argomentazione decisiva, sottolineava che il dominio si fondava, in ultima istanza, nell'essere a immagine di Dio; ed essendo l'uomo immagine di Dio per sua natura, vale a dire per le facoltà razionali, queste non venivano meno per il peccato mortale⁵⁷. Inoltre, dato che non si perdeva la potestà, *potestas*, spirituale per il peccato mortale, nemmeno poteva perdersi la civile, poiché questa sembrava essere molto meno di quella, fondata nella grazia⁵⁸. Del resto, osservava Vitoria, il vescovo pur trovandosi in peccato poteva consacrare i sacerdoti; allo stesso modo, non era vero-

⁵⁵ D'altra parte, rilevava il maestro domenicano, tale tesi era già stata condannata dal Concilio di Costanza «Nullus est dominus civilis, nullus est praelatus, nullus est episcopus, dum est in peccato mortali». Cfr. H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. bilingue a cura di P. Hünermann, EDB, Bologna 1996, n. 1165, p. 558 e cfr. anche n. 1230, p. 570.

⁵⁶ Cfr. F. de Vitoria, *De Indis*, in F. de Vitoria, *Relecciones*, *Op. cit.*, p. 534.

⁵⁷ Cfr. *Ibi*, p. 536.

⁵⁸ Cfr. *Ibi*, p. 538.

simile che, essendo un precetto obbedire ai principi⁵⁹, e avendo Dio comandato di non prendere ciò che è di altri, avesse poi voluto che fosse tanto incerto stabilire quali fossero i veri principi e signori⁶⁰. Infine, concludeva che, come Dio fa «sorgere il sole sui buoni e sui cattivi, e piovere sui giusti e sugli ingiusti»⁶¹, così donò beni temporali tanto agli uni che agli altri⁶².

Analizzate le ricadute del peccato rispetto al *dominium*, Vitoria passava, poi, a considerare se a causa della infedeltà stessa si potesse perderlo. Dopo aver osservato che la Sacra Scrittura chiamava re alcuni infedeli e comandava di prestargli obbedienza, egli rimandava a Tommaso⁶³ rilevando come l'infedeltà non sia un impedimento affinché qualcuno sia veramente proprietario⁶⁴. Egli notava, infatti, che la distinzione fra fedeli e infedeli si fondava sulla legge divina; ma la legge divina non cancellava le leggi umane, né la proprietà, che avevano istituito i governi, e che, a loro volta, si fondavano sulla ragione naturale⁶⁵. Da tale analisi risultava, pertanto, evidente che non era lecito spogliare dei propri beni né i mussulmani, né i giudei, né altri

⁵⁹ Cfr. 1 Piet. 2, 18-19: «Servi, subditi estote in omni timore dominis, non tantum bonis et modestis, sed etiam dyscolis».

⁶⁰ Cfr. F. de Vitoria, *De Indis*, in Francisco de Vitoria, *Relecciones*, *Op. cit.*, p. 538.

⁶¹ Cfr. Mt. 5, 45.

⁶² Queste erano essenzialmente le stesse argomentazioni che Innocenzo IV aveva presentato verso la metà del XIII secolo per argomentare la tesi secondo la quale anche gli infedeli avevano dei diritti legittimi come quello di acquisire delle proprietà o di formare dei governi. Cfr. B. Tierney, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, il Mulino, Bologna 2002, p. 380.

⁶³ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa*, *Op. cit.*, II-IIae, q. 10, a. 10.

⁶⁴ Cfr. F. de Vitoria, *De Indis*, in F. de Vitoria, *Relecciones*, *Op. cit.*, p. 540.

⁶⁵ «Item ratione S. Thomae, quia fides non tollit nec ius naturale nec humanum; sed dominia sunt vel de iure naturali vel humano; ergo non tolluntur dominia per defectum fidei». Cfr. *Ibi*, p. 540.

infedeli; far ciò era compiere un furto e una rapina, non meno che se lo si fosse fatto a un cristiano⁶⁶. Infatti, né il peccato di infedeltà, né altre colpe mortali impedivano agli indios d'essere *veri domini* e padroni dei propri beni, tanto pubblicamente come privatamente e, dunque, i cristiani non potevano certo appropriarsi di essi. All'obiezione poi degli *oppositores*, che nella condizione di peccato propria degli indios infedeli, espressa in particolare dall'antropofagia o dalla sodomia, vedevano l'incapacità di autocontrollo e quindi di *dominium*, Vitoria rispondeva che la colpa, come la demenza o l'idiozia, non diminuiva la dignità dell'uomo e la sua capacità di possedere: l'infedeltà degli indigeni, così come lo stato di peccato, non intaccavano la natura umana, solamente la indebolivano. Egli affermava, pertanto, l'inesistenza di cause che potessero legittimare l'espropriazione delle terre degli *indios*: per essi, come per ogni popolo, andavano riaffermate la legge naturale e la facoltà, con essa data, di possesso o di proprietà delle cose per uso proprio⁶⁷. L'uomo infatti è immagine di Dio per sua natura, ossia per le sue facoltà razionali, e queste non vengono meno per il peccato mortale. Pertanto, se non si può perdere la potestà spirituale, per il peccato mortale, non si potrà perdere nemmeno la civile, poiché quest'ultima sembra essere molto meno della prima che è radicata nella grazia.

⁶⁶ «Ex quo patet quod nec a sarracenis nec a iudaeis nec aliis infidelibus licet capere res, quas possident per se loquendo, id est, quia infideles sunt. Sed est furtum vel rapina non minor quam a christianis; non dubito». Cfr. *Ibi*, p. 542. Del resto, osservava Vitoria, neppure gli eretici perdevano il dominio delle loro proprietà finché non erano condannati formalmente e privati per legge positiva dei loro beni. L'eretico ha dominio nel foro della coscienza finché non ha luogo la condanna: «Haereticus est dominus in foro conscientiae, antequam condemnetur». Cfr. *Ibi*, p. 546.

⁶⁷ Nel suo Commento alla *Summa theologiae*, così scrive Vitoria: «Dominium est facultas ad utendum re pro arbitrio suo». Cfr. F. de Vitoria, *Comentarios, Op. cit.*, vol. III, Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca 1934, q. 62, a. 1, p. 82.

Dall'analisi dei concetti di *infidelitas* e di *dominium*⁶⁸, inteso quest'ultimo come capacità distintiva del soggetto razionale di possedere i propri atti, che si giustifica nella facoltà propria di ogni uomo di avere dei diritti soggettivi, a prescindere dallo stato di grazia o di peccato in cui si possa trovare, si deve riconoscere come Vitoria abbia saputo trarre dalla *celeberrima quaestio* sull'ignoranza invincibile delle conseguenze innovative, sebbene, nell'ambito teologico, luogo d'origine del dibattito, non le abbia pienamente utilizzate come, poi, farà sul piano etico-pratico mostrando così una volta di più quanto l'osmosi fra teologia e filosofia abbia dato forma e significato a importanti idee che hanno generato, a loro volta, nuove discussioni decisive per gli esordi della modernità. Affermare, infatti, che si possano compiere atti meritori anche senza la grazia, pur senza giungere ad sostenere esplicitamente una teoria della conversione per mezzo delle sole forze naturali, ha certamente permesso a Vitoria e alla sua *Escuela* di aprire nuovi spazi di riflessione per sostenere ed estendere l'esistenza di diritti inalienabili anche per coloro che non beneficiavano di essa, facilitando, così, un ulteriore passo verso quella tolleranza religiosa che molto faticosamente iniziava ad affermarsi nell'Europa lacerata dalla Riforma e ancora timorosa del pericolo turco.

⁶⁸ «Dominium datur imagine Dei, sed homo est imago Dei per naturam, scilicet per potentias rationales. Ergo non perditur per peccatum mortale». Cfr. F. de Vitoria, De Indis, in F. de Vitoria, *Relecciones*, *Op. cit.*, p. 536.

Martin Lutero e i Turchi ‘infedeli’

Luciano Malusa

Università degli Studi di Genova

1. Quale peso ha avuto in Lutero la minaccia dell’invasione dei Turchi Ottomani?

Negli anni dell’esplosione della Riforma, l’Europa fu minacciata dalle armate dell’Impero turco ottomano, che si riversarono sull’Ungheria e minacciarono la capitale austriaca Vienna, dove allora regnava il fratello di Carlo V, Ferdinando, che gli sarebbe successo quale Imperatore del Sacro Romano Impero nel 1556. Martin Lutero ricevette notizie di questa minaccia per i paesi austriaci dell’Impero¹. Rimase particolarmente colpito da diverse circostanze e iniziò ad approfondire la religione dei Turchi. Ne risultò da parte sua una conoscenza forse non adeguata pienamente, ma significativa, della religione islamica, professata dai Turchi. L’atteggiamento di Lutero nei confronti del mondo islamico-ottomano risulta interessante per il fatto che la ‘minaccia’ turca, da lui ampiamente temuta, suscitò reazioni entro il suo orizzonte religioso:

¹ Tralascio di fornire indicazioni sulla storia dell’Impero ottomano, nelle sue relazioni con l’Europa del Cinquecento, limitandomi a citare due scritti significativi: J. Matuz, *Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006⁴; J. McCarthy, *I Turchi Ottomani. Dalle origini al 1923*, trad. it. ECIG, Genova 2005 (ed. originale 1997).

si venne convincendo che questo popolo, con la sua ferocia e con la sua avversione al cristianesimo ed alle genti dell'Europa, fosse il castigo inviato da Dio per punire l'umanità immersa nel peccato, che viveva nella ribellione rispetto alla divina volontà.

La posizione di Lutero nei confronti dei Turchi è stata già studiata. Sono stati esaminati scritti dedicati appositamente alla minaccia ottomana². Naturalmente gli studiosi non sono giunti a posizioni univoche su questo aspetto della produzione di Lutero. Vi è stato chi ha posto la preoccupazione dell'invasione ottomana come il principale fattore per l'accelerazione in Lutero della visione della fine del mondo, dell'escatologia esasperata³. Ho la speranza di dire qualcosa di non rilevato finora riguardo alla raffigurazione che Lutero si fa dei Turchi come 'infedeli' cercando tra le pagine dei *Tischreden* (*Discorsi a tavola*), interventi di immediato impatto e considerazioni curiose⁴. Attendibile e senz'altro esaustiva l'edizione che di queste conversazioni fu fatta nell'ambito del-

² Ricordo alcuni lavori critici dedicati alla presenza della minaccia turca nell'ambito delle considerazioni di Lutero: R. Mau, *Luthers Stellung zu den Turken*, in *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546*, Festgabe zu seinem 500. Geburtstag, a cura di H. Junghans, V&R, Göttingen 1983, pp. 647-662; M. Brecht, *Luther und die Turken*, in *Europa und die Turken*, a cura di B. Guthmüller e W. Küllmann, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2000, pp. 9-27; J. Ehmann, *Luther, Türken und Islam. Eine Untersuchung zum Türken und Islambild Martin Luthers (1515-1546)*, Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 2008; F. Buzzi, *I Turchi ottomani e il Corano nell'ottica di Lutero*, in Id., *Erasmus e Lutero*, Jaca Book, Bologna 2014, pp. 111-132.

³ Cfr. l'interpretazione di T. Kaufmann, *Lutero*, trad. it., il Mulino, Bologna 2006, pp. 104-107. L'ed. originale tedesca di questa buona monografia introduttiva è del 2006.

⁴ Una caratteristica rilevante della produzione di Lutero sono proprio i 'discorsi' pronunciati dal riformatore a tavola, la sera, dopo le 17, davanti ai commensali. Nel corso degli anni Trenta e poi Quaranta del Cinquecento Lutero tenne sempre una mensa aperta a molte persone, tra amici, collaboratori e pensionanti. La casa di Lutero era molto ampia.

la più importante impresa editoriale degli scritti di Lutero, l'edizione di Weimar⁵. Abbiamo cercato in questa edizione le varie citazioni sui Turchi. Inoltre ci siamo riferiti all'edizione in lingua italiana, di carattere antologico, dei Discorsi, curata da Leandro Perini⁶. Peccato che un aspetto rilevante della produzione di Lutero non sia stato reso noto in Italia con la traduzione almeno delle raccolte più significative di *Discorsi*. Recente è la pubblicazione di una scelta antologica curata da Fulvio Ferrario e da Beata Ravasi⁷. Tuttavia essa è piuttosto breve e mirata a documentare le diverse situazioni di Lutero a tavola, nel suo carattere e nelle sue abitudini. In questa scelta i passi riguardanti il pericolo turco sono in tutto due. Se i sei volumi dell'edizione di Weimar possono contenere una quantità forse eccessiva di interventi, da poche righe a molte pagine, tra le molte iniziative che sono state prese per far conoscere

⁵ Cfr. D. Martin Luthers, *Werke. Kritische Gesamtausgabe, Tischreden*, Hermann Böhlau, Weimar 1912-1921, 6 voll. (I, 1912; II, 1913; III, 1914; IV, 1916; V, 1919, VI, 1921). Questi sei volumi sono corredati da un ricco apparato critico e da molti indici, cfr. specialmente il vol. VI. Si citeranno: LWTR (*Luthers Werke Tischreden*), e non WATr, come usa Kaufmann (e che significa: *Weimarer Aufgabe Tischreden*). Cfr. l'analisi di diversi interventi di Lutero a tavola nel mio studio: *Martin Lutero, ossia la Riforma tra speranze e contraddizioni*, in *Riforma: del pensiero, della società, della Chiesa*, Atti del XVIII corso dei Simposi rosminiani, 22-25 agosto 2017, Editrice rosminiana Sodalitas, Stresa 2018, pp. 137-159.

⁶ Cfr. Martin Lutero, *Discorsi a tavola*, Introduzione, traduzione e note di Leandro Perini. Con un saggio su Martin Lutero di Delio Cantimori, Einaudi, Torino 1969 (abbreviazione: *Discorsi*). Il pregevole saggio di Cantimori (giudicato con commozione da Eugenio Garin; cfr. la lettera del 4 marzo 1966, citata in S. Zanardi, *Dal carteggio tra Eugenio Garin e Delio Cantimori*, «Rivista di storia della filosofia», LXVII, 2012, pp. 815 e 824) non tocca il Lutero dell'intimità, delle relazioni conviviali. Invece l'introduzione di Perini, pp. LXXXIII-CXI, affronta con competenza problematiche legate anche al mondo tedesco in cui Lutero operò.

⁷ Martin Lutero, *Discorsi a tavola*, Claudiana, Torino 2017. Si tratta di un volume di 111 pp.

meglio Lutero in Italia una traduzione impegnativa di parte dei 7075 capitoli raccolti potrebbe essere interessante. Tra i vari interventi di Lutero a tavola spesso ricorre il riferimento alla minaccia turca. Talvolta è di sfuggita, talvolta invece vi sono vere e proprie piccole trattazioni. Cercheremo tra queste frasi e ragionamenti elementi che ci permettano di capire meglio la considerazione che Lutero aveva di questo fenomeno rilevante della storia dei primi decenni del Cinquecento, fenomeno che s'intersecava con i progressi della Riforma. Naturalmente questi interventi rispecchiano le riflessioni più ampie che Lutero ha dedicato, in diversi tempi, alla minaccia dell'invasione turca e alla religione islamica professata dai Turchi⁸.

Alcuni passaggi sono significativi. Lutero non vede talvolta grandi diversità tra gli 'infedeli' islamici e gli 'infedeli' eretici e dissidenti dalla Riforma. Questo elemento si collega però con quello della 'estraneità' dei Turchi rispetto all'orizzonte del grande riformatore. Affinità di 'infedeltà' tra eretici e Turchi, ma anche sostanziale estraneità tra i cristiani di Germania, con i loro problemi di accettazione, con l'impegno della Riforma che incombe tra molti dissensi, e i Turchi, popolo invasore, organizzato, che costituisce il nucleo forte di un Impero nel quale esistono anche popoli di razza diversa, nel quale convivono, se pure con diverse situazioni giuridiche, popoli con diverse religioni, cristiani, ebrei e mussulmani innanzitutto.

A vario titolo Lutero cita a tavola la minaccia dei Turchi per l'Impero e per la cristianità. Non adopera, diciamo subito, l'espressione 'Turchi infedeli'. Ho seguito le diverse citazioni del popolo turco da parte del grande riformatore soprattutto nei discorsi in cui adopera il

⁸ Ricordo i seguenti scritti che si trovano nell'edizione weimariana delle opere di Lutero: *Vom kriege widder die Turken*, WA, 30/II, pp. 81-148, 1529; *Heerpredigt wider den Türken*, WA, 30/II, pp. 160-196; *Vermahnung zum Gebet under den Türken*, WA, 51, pp. 577-625. Mi sono documentato su questi scritti a partire dalla presentazione che ne fa Buzzi.

latino⁹. Per Lutero i Turchi sono un popolo lontano, che però con la forza delle armi si è avvicinato all'Europa cristiana per sottometerla. Sulla pericolosità di esso Lutero dapprima è piuttosto incerto, ondeggiante. Poi sarà convinto del pericolo e lo farà intendere con diverse invocazioni. Sicuramente vede nelle posizioni violente dei Turchi, nella loro ferocia, nell'odio che essi hanno per la cristianità 'infedele', un pericolo grave. Pertanto Lutero vede i Turchi nella propensione a considerare 'infedeli' i cristiani. Loro, i Turchi islamizzati, sono certo persone che non credono nelle verità di fede dei cristiani. Ma non sono estranei alla fede cristiana. Hanno la loro fede in Dio, seguono i precetti di un altro libro, diverso dalla Bibbia, ma parlano, nelle cose della loro fede, di un Dio unico e di una fede assoluta in lui, ma anche di Gesù Cristo e di Maria. Per questi motivi non sono chiamati da Lutero 'infedeli'. Hanno una loro fede religiosa. Sono '*fideles*' nell'ambito delle credenze fondamentali in Dio. Però poi alla fine Lutero dovrà convenire che i Turchi sono fortemente avversi alla fede vera, quella che non può non riconoscere in Cristo l'inviato di Dio per il perdono dei peccati degli uomini. Avanzo pertanto l'interpretazione che Lutero alla fine abbia considerato i Turchi come i veri 'infedeli', nel senso che rifiutano la fede in Cristo e incarnano le tendenze diaboliche più gravi.

2. Sono davvero i cristiani tutti consapevoli del pericolo turco?

Nei suoi discorsi Lutero interviene a volte con un tono che sembra prendere solo parzialmente in considerazione i Turchi quale pericolo. Lutero vede negativamente le avanzate degli eserciti dell'Impero Ottomano, ma sovente distingue il tipo di pericolo. Tra marzo ed aprile 1532 scrive dell'impegno dei Principi della Germania di affrontare la lotta contro i Turchi, aderendo all'appello dell'Imperatore. Ma il timo-

⁹Viene adoperato il sostantivo singolare latino «Turca», per dire «il Turco», e «Turcae», per dire del popolo dei Turchi.

re di Lutero si manifesta dal fatto che mette interamente nei voleri di Dio il risultato della lotta. I Turchi da loro parte disprezzano la pace e avanzano con la presunzione di distruggere l'Occidente¹⁰.

Addirittura Lutero scrive che molti vedono nella venuta dei Turchi verso la Germania una sorta di castigo divino, perché la Germania in parte è stata conquistata dalla fede dei riformati luterani. Questa è la tesi che hanno abbracciato parecchi 'papisti', anche tedeschi. «Nostri igitur dicent propter meam doctrinam eum [Turca] venire et Deum ideo affligere Germaniam, quod Luterum non debeat». Lutero, in questo momento della minaccia turca, appare convinto che la Germania c'entri in qualche cosa e coinvolge anche il comportamento di papa Clemente VII, attribuendogli la frase di voler lanciare i Turchi addosso alla Germania. Commenta di credere che lo farà, dopo tutti i comportamenti scorretti della sua politica¹¹. Lutero non crede però che la parte cattolica accetti questa mossa del papa, cioè di cercare di soffocare la Riforma prima di contrastare i Turchi, facendo fare loro un netto progresso, difficilmente poi contenibile. Il timore più grande per tutti, pensa Lutero, resta il pericolo turco.

Due frasi possono rendere il punto di vista del riformatore. Nella prima insulta la persona del papa, e gli attribuisce le peggiori doti: «Ora inviterà per noi il Turco. Sbaglierà. È un fiorentino figlio di puttana»¹². Nella seconda prevale la serenità del 'fedele': «Sed ego confido Deo fore, ut Turcam perdat»¹³.

Lutero alterna il timore e la fiducia in Dio. Terribile la posizione religiosa dei Turchi nel loro odio anticristiano. «Apud nostros est summa blasphemia, et horrendissime peccatur contra primam tabulam». Ma Lutero pensa che la sicurezza dei Turchi nel procedere alla conquista dei

¹⁰ Cfr. LWTR, II, pp. 88-89, n. 1405.

¹¹ Cfr. *Discorsi, Op. cit.*, pp. 134-135; LWTR, II, pp. 69-70, n. 1359.

¹² Cfr. *Discorsi, Op. cit.*, p. 135; ivi, p. 69: «Er ist ein florentisch hurnkindt».

¹³ Cfr. LWTR, I, pp. 90-91, n. 206.

territori di re Ferdinando, la parte dell'Ungheria occupata dagli Asburgo e l'Austria, non possa durare a lungo. Dio potrà ristabilire le sorti del bene. «Consolatur me superbia Turcae, qui fudit suae potentiae et Ferdinandi paupertas. Dei natura est deicere potentes de sede»¹⁴.

Successivamente a quegli anni, Lutero continua a distinguere sulla natura di questo pericolo¹⁵. Di fronte alla notizia, del settembre 1538, che i Turchi hanno occupato Buda, Lutero dubita che non siano delle finzioni di re Ferdinando, re dei Romani, per tenere a bada la Germania¹⁶. Se fosse vero, sarebbe da temere per la tenuta della Germania, i cui Stati non hanno né le forze né il denaro per armarsi. Lutero teme che qualcuno voglia una resa ai Turchi. In altre considerazioni Lutero teme che l'apparato militare di Carlo V, allestito nel 1538, per la guerra ai Turchi, non sia per caso invece contro la Germania, cioè contro i Principi protestanti¹⁷. In luogo del papa questa volta compare l'imperatore.

In un intervento Lutero svolge alcune interessanti considerazioni. Ferdinando aveva perso una battaglia contro i Turchi e parecchi nobili ufficiali erano stati fatti prigionieri da loro. Della sorte di essi non si era

¹⁴ Cfr. LWTR, II, p. 138, n. 1574.

¹⁵ Cfr. *Discorsi, Op. cit.*, pp. 277-278; LWTR, IV, p. 62, n. 3993. «Turca cum redierit, non veniet provocatus ut antea a Ferdinando, sed provocaturus». Sull'atteggiamento di Lutero nei confronti del pericolo turco sono interessanti le osservazioni di Buzzi. Cfr. F. Buzzi, *Erasmus e Lutero, Op. cit.*, pp. 111-132.

¹⁶ Cfr. LWTR, IV, p. 64, n. 3997; cfr. anche LWTR, III, p. 690, n. 3892.

¹⁷ Cfr. LWTR, IV, p. 119, n. 4011. In un altro discorso Lutero teme che il papa abbia autorizzato la vendita di beni ecclesiastici nel ducato di Ferrara, suo feudo, non tanto per pagare dei contingenti da impegnare nella guerra contro i Turchi, quanto per rafforzare i contingenti imperiali da usare contro i Protestanti. Cfr. LWTR, IV, p. 141, n. 4111. In un altro discorso ancora, già da noi citato, si parla di Carlo V che pretende di «difendere l'abominio del papa e dei Turchi». Cfr. *Discorsi, Op. cit.*, p. 297. In questo caso la difesa è dall'abominevole esercito turco, in favore degli Stati e degli interessi del papa.

occupato nessuno. Il commento di Lutero è che questo grave episodio mette in chiaro una mentalità di disorganizzazione preoccupante.

Supponendoci al sicuro noi beviamo, e ci dedichiamo al gioco, ci incitiamo a vicenda all'odio, e così prepariamo una via d'accesso ai turchi. Gridiamo dunque a Dio, preghiamo e ravvediamo il nostro cammino secondo la parola di Dio, in modo che, se dovremo morire, veniamo uccisi dai turchi o dagli spagnoli a motivo della fede, e non diveniamo turchi e spagnoli!¹⁸.

Il raffronto dei Turchi e degli Spagnoli riguarda il fatto che vi era la minaccia turca incombente, ma pure anche quella delle truppe imperiali, piene di soldati spagnoli cattolici, che si sarebbero o prima o poi lanciati contro i Principi protestanti della lega di Smalcalda.

In altri interventi a tavola Lutero assimila l'azione negativa del papato al pericolo turco¹⁹. Parla a questo proposito di due tipi di scandali, quelli esterni, come i Turchi ed il papato, e quelli interni, come la mancanza di fede in Cristo. Se i cristiani veramente avessero fede, con la loro preghiera otterrebbero pure la sconfitta dei Turchi. In tal modo per Lutero sia papato che Turchi, minacce esterne della cristianità, non sarebbero più scandali, ma mali cui porre rimedio spiritualmente²⁰.

In un breve intervento del maggio 1532 Lutero definisce il papa peggiore del Turco²¹. Il papato trama segretamente per far decadere la forza della Germania, ora che questo paese è sfuggito di mano a Roma per le tasse e la fedeltà religiosa. Lutero pensa che i papisti mirino a

¹⁸ Cfr. *Discorsi a tavola, Op. cit.*, ed. Ferrario-Ravasi, p. 89; cfr. LWTR, III, pp. 596-597, n. 3765.

¹⁹ Cfr. LWTR, IV, pp. 74-75, n. 4077.

²⁰ Cfr. LWTR, I, p. 93, n. 218.

²¹ «Papa peior est Turca»: cfr. LWTR, II, p. 143, n. 1588.

togliere alla Germania l'unità di comando e la compattezza. Ma è pur chiaro che allora i Turchi minacciano davvero il paese.

Si [Turca] venerit in Germaniam, non veniet ut dominus, sed ut praedator. Si Germania haberet unum dominum, tunc facile posset illi resistere, sed papistae, infensissimi hostes, potius Germaniam volunt extinctam²².

Non resta che la fede. Infatti ogni ragionamento politico o militare porta ad immaginare un grave pericolo imminente.

La condizione d'instabilità creata proprio dal movimento della riforma poteva allo stesso tempo creare in Carlo e in suo fratello Ferdinando una situazione di insicurezza, e rendere meno valido il contrasto alle armate turche. Lutero lo capisce e pensa che con ogni probabilità i tedeschi saranno chiamati presto a contrastare l'invasione. Ma la domanda è: meglio i Turchi dominatori o il trionfo della ribellione anabattista e di tutti gli altri dissidenti? Nei tempi in cui s'insinuano in diverse città questi movimenti radicali, che sembrano distruggere la compattezza della riforma quale Lutero ha pensato e indicato, pare che tutto possa crollare e che persone irresponsabili e crudeli abbiamo in mano la situazione.

Non abbiamo nei primi anni dei discorsi conviviali una risposta precisa di Lutero su quanto sia più temibile. Però già nelle lettere con la moglie Lutero afferma che i Turchi sono un castigo divino²³. In un intervento a tavola del 1532 Lutero cita l'ingratitudine umana di fronte alla Parola di Dio e al battesimo. Le persone che uccidono chi è venuto a salvarle meritano il castigo di Dio. Il riferimento agli

²² Cfr. LWTR, IV, p. 131, n. 4093.

²³ Cfr. la lettera in WA B, 9, 519, 2 segnalata nello studio di Buzzi. Cfr. F. Buzzi, *L'uomo Martin Luther nelle sue lettere a Katarina von Bora*, in F. Buzzi, *Erasmus e Lutero, Op. cit.*, p. 12.

anabattisti è chiaro. Ed ecco allora le piaghe che colpiscono gli uomini, prima piaga quella dell'invasione dei Turchi²⁴. La pericolosità degli anabattisti, che in quegli anni avevano conquistato la città di Münster in Westfalia, era, certo, grave; ma ancor più grave si delineava di un popolo che diventava il mezzo per la divina punizione della Germania, a causa dei suoi misfatti. Tutti avrebbero pagato per la scelleratezza anabattistica.

In una considerazione congiunta di Lutero e di Melantone nel luglio 1538, si formulano fosche previsioni per la cristianità. Attribuendo la causa dei mali futuri all'empietà, agli abominii ed alle ingratitudini i due riformatori, secondo la testimonianza del manoscritto B:

hanc occasionem recensentes, si caesar moreretur, quam ibi futura sit confusio et qui tumultus. Vix concordi suffragio principum alius caesar eligi poterit multis dissensionibus ortis in Germania, nec Turca quiescet sua tyrannide, ita ecclesiae succumbent et vastabuntur²⁵.

La morte di Carlo V per Lutero potrebbe creare un conflitto tra i Principi della Germania e favorire in tal modo l'avanzata turca, vera tirannide. Come ben s'intende Lutero riconosce la potenza di Carlo nel tenere unita la Germania, in questo caso quella dei Riformati e quella dei papisti, tanto odiati! Alla forza strategica di Carlo vanno le preghiere di Lutero nel settembre 1532²⁶.

²⁴ Cfr. LWTR, II, p. 84, n. 1397.

²⁵ Cfr. LWTR, IV, p. 203, n. 4305.

²⁶ Cfr. LWTR, II, p. 217, n. 1797.

3. L'invasione turca si scatena per una ragione religiosa: la tesi del 'castigo'

In un intervento del maggio 1539 Lutero afferma:

*Deus custodiat nos a belli rumoribus! Sed ego maxime timeo papistarum foedus com Turca [...] Nam incredibilis est Sathanae malitia. Nam ipsi nunc confusi, desperantes aliud machinabuntur ita ut Turca nos tradent, qui fere totum orientale imperium habet, excepta Assiria, Babilonia, Mesopotamia quae sunt sub Persarum rege, quamvis Persa, Soldanus, Turca sunt eiusdem religionis, et mutuo sese vexant de imperiis sicut nostri*²⁷.

Il pericolo di un forte blocco di imperi orientali quindi è concreto, e Lutero teme che i dissensi tra cristiani possano favorire la conquista integrale dell'Occidente da parte dell'Impero ottomano.

Quale la sorte del cristianesimo? Quando i Turchi occupano la Valacchia si profila il pericolo che essi possano passare in Germania attraverso la Polonia:

*Acerrimus est hostis, non contemnendus, qui maximas habet vires, milites exercitatos, prudentia magna praeditos. Arte et consilio vincit. Parcit sui viribus, beheltdt sein vold in gunft, non temere prorumpit sed paulatim carpit. Fatale profecto est malum, ubi nos secure eum contemnimus, fidentes nostrae superbiae, quasi cum rege Angliae aut Galliae nobis bellum esset, cum Turca monarcha sit universalis, potentissimus, et nisi Michael aut Raphael aliquis pro nobis staret, diu perissemus*²⁸.

²⁷ Cfr. LWTR, IV, p. 396, n. 4597.

²⁸ Cfr. LWTR, IV, p. 461, n. 4739.

Il timore è forte e l'analisi è molto realistica. Ma la conclusione è sempre nei termini della fiducia di Lutero nei confronti della divina misericordia, in questo caso presente con gli Arcangeli. Solo il loro aiuto potrà impedire la vittoria dei Turchi, da loro minuziosamente preparata.

Fin dal 1532, nel giorno della domenica delle Palme, Lutero aveva detto:

Multa loquebantur de Turca et de principibus Germaniae, qui cum consilium habent, putant se etiam successum habere. At Deus dicit: Utrunque meum est, quasi dicat: Mei principes, sinite, ut ego proeliet, quia consilium et successus meus est. Et experientia videmus. Ita Turca tam insolita multitudine praesumptuosus venit contra nos contempta condicione pacis²⁹.

L'impeto dei Turchi non lasciava prevedere a Lutero nulla di buono, ed egli era convinto che l'unica salvaguardia dalla minaccia fosse quella di confidare in Dio. Troppo confidavano in se stessi i Principi di Germania, quegli stessi che avevano aderito alla Riforma. Dio avrebbe combattuto per davvero contro la minaccia per i suoi fedeli. Pertanto occorre avere la giusta fiducia nell'aiuto divino, piuttosto che troppo confidare nella forza degli eserciti.

Il 13 giugno 1542 il tono è ancor più preoccupato:

deploravit futuram Germaniae calamitatem, quae omni genere peccatorum et maxime securissima ingratitude erga Dei gratiam maturuisset et iram Dei provocaret. Ideo Turca, plaga Dei, ingenti exercitu Ungariam accederet; imperium Romanum vero satis torperet, nam electores tantum et principes ac sociae civitates ablegassent milites contra Turcam.

Lutero deplora l'inerzia di re Ferdinando, dei principi e delle stesse

²⁹ Cfr. LWTR, II, pp. 88-89, n. 1405.

città, e ritiene che il regno di Francia, la Repubblica di Venezia e il papa si siano uniti ai Turchi. Il che è paradossale, se riferito al Papato. Ma l'emozione è tale che Lutero finisce con il diffondere anche questa notizia. Così se ne esce con la preghiera: «O Pater, glorifica Filium tuum, noli nostra peccata considerare, da nobis Spiritum Sanctum et veram confessionem in timore. Illa lerna Turcica nullis humanis viribus profligari poterit»³⁰.

4. Linee della conoscenza dell'Islam da parte di Lutero

L'interesse a capire i fondamenti della religione islamica abbracciata dai Turchi si distribuisce equamente tra i due schieramenti. Non poteva il gruppo di Wittenberg trascurare questo aspetto teologico: occorre chiarire quali erano i capisaldi dell'islamismo, affinché i cristiani, anche quelli riformati, potessero adattarsi ad essi nel caso di sottomissione forzata. Nell'analisi della religione islamica che l'Impero ottomano porta avanti come propria ed unica religione, da far prevalere, Lutero non è poi molto lontano dalle valutazioni dei cattolici. In alcuni discorsi parla della religione islamica, con toni decisamente negativi. Per Lutero l'inganno contraddistingue le concezioni teologiche dei 'Saraceni', cioè degli Arabi. Il discorso si allarga alla religione di milioni di persone, parte sottomesse ai Turchi, parte no.

A tavola Lutero si esprime una volta molto chiaramente. Le concezioni dei Saraceni sono un'offesa per le Sacre Scritture. Isacco non è per loro «figlio della promessa», in quanto si ribellò all'intento del padre Abramo per sacrificarlo a Dio. Figlio della promessa divenne pertanto Ismaele, che aveva accettato il sacrificio. Afferma Lutero: «Hoc mendacium est impudentissimum sicut papistarum de una specie; non est peccatum ignorantiae sed obstinacia»³¹. L'interpretazione che gli Ara-

³⁰ Cfr. LWTR, IV, pp. 522, n. 4802.

³¹ Cfr. LWTR, IV, p. 130, n. 4092.

bi, con Maometto, danno dell'origine dell'umanità che crede nel vero Dio, è del tutto capziosa e falsa.

La religione dei Saraceni, quella islamica, quindi viene esaltata dai Turchi, cioè diffusa nell'Impero turco, che l'ha adottata come ufficiale, con una serie di gravissimi fraintendimenti della teologia fondamentale e della stessa filosofia di base dell'Occidente. Tutte le altre visioni religiose sono considerate idolatriche dagli Arabi e dai Turchi, i quali diffondono il verbo islamico. La visione trinitaria dei cristiani viene quindi criticata. «Non potest dividere unitatem personae et essentiae, quae est fidei et rationi contraria»³². Per conto loro i Saraceni professano un solo Dio creatore del cielo e della terra e degli Angeli, e credono nei quattro Vangeli e in quattro profeti «de coelo lapsos», tra i quali il maggiore è Maometto. Respingtono il culto delle immagini e rendono gloria ad un solo Dio. Onorano il Cristo santissimo profeta, nato da Maria Vergine. Lo considerano «verbum, id est, nuntium Dei». Questo ufficio è cessato con l'avvento di Maometto, che raffigura se stesso alla destra di Dio, laddove Cristo sta alla sinistra. La fede dei Turchi e degli Arabi, che credono in quanto rivelato nel Corano, si basa su un insieme di verità che i Cristiani possono comprendere, ma che per loro non possono bastare ed essere credute con coscienza e sicurezza. Si reggono sul travisamento delle verità rivelate nelle Scritture.

Questa religione viene definita «*monachatus humilitatis fictae*», e ha sedotto parecchie persone, commenta Lutero. Difficile capire perché Lutero qualifica la religione dei 'Saraceni', cioè la religione arabo-turca, come religione monastica. Per Lutero questa religione, incarnata ormai nel popolo turco, potrebbe realizzare la profezia di Daniele in quanto la bestia ferocissima, la quale «*vicit etiam Santos Dei*» potrebbe essere la raffigurazione del popolo dei Turchi. La sconfitta dei Santi, nella profezia di Daniele, è momentanea e poi l'intervento dell'«Antico dei giorni», cioè di Dio Padre, ristabilisce l'ordine. Il popolo dei Turchi in-

³² Cfr. *ibidem*.

somma sarebbe destinato a perdere, se si accetta questa interpretazione della visione di Daniele. Nell'ambito dell'Impero dei Turchi vivono dei cristiani, ma sono disprezzati e perseguitati. Secondo Lutero forse ad essi si riferisce la profezia, nel senso che la loro condizione cambierà³³.

La visione che Lutero ha dell'Islamismo quindi è piuttosto simile a quella che nel mondo cristiano si era formata a partire dalle sintesi che erano state preparate da Niccolò Cusano, *Cribratio Alchorani*³⁴. Riguardo a quell'opera però Lutero si trova in dissenso. L'immagine della religione degli Arabi e dei Turchi che promana dal Corano nella visione del cardinale Cusano è piuttosto irenica, per nulla critica. Lutero invece vuole fornire delle dottrine presenti nel *Corano* un quadro reale, nel quale le falsità appaiano in luce. Le critiche di Cusano alle dottrine grottesche contenute nel Corano non hanno molto senso, se poi si accettano come consone al cristianesimo altre dottrine, che solo falsamente ad esso possono venire accostate³⁵.

Nei discorsi a tavola una sola è l'enunciazione del complesso dottrinale dell'islamismo. Però questa raffigurazione può bastare. Con vivacità Lutero critica la dottrina islamica, che ha potuto desumere da una

³³ Cfr. *ibidem*. Il riferimento biblico è Dn, 7, 21. Il profeta Daniele parla della bestia feroce che rappresenta allegoricamente l'Impero romano. Un corno piccolo cresciuto in fronte alla bestia, che ne ha già dieci, genera guerre e tragedie. La spiegazione è che questo regno nuovo e malvagio esprime l'Anticristo. Nel citare questo passo Lutero lascia comprendere che i Turchi hanno attaccato l'impero romano ed hanno avuto pure ragione dei Santi, cioè delle persone timorate di Dio. L'intervento di Dio Padre ristabilisce l'ordine delle cose e la bestia viene distrutta.

³⁴ Cfr. l'edizione dello scritto di Cusano in N. Cusano, *Opere religiose*, a cura di P. Gaia, Utet, Torino 1971, 19932, pp. 713-879. Cfr. sulla *Cribratio*: F. Buzzi, *Teologia e cultura cristiana tra XV e XVI secolo*, Marietti, Genova 2000, pp. 87-138.

³⁵ Questa critica viene espressa nella prefazione allo scritto del domenicano Georgius de Hungaria, il *Libellus de ritu et moribus Turcorum*, 1530, contenuta in WA, 30/II, p. 205.

serie di suoi studi e di cure editoriali. Infatti non solo Lutero studiò Cusano e l'esposizione critica della dottrina islamica di Ricoldo di Montecroce (*Confutatio Alkorani*), ma di quest'ultimo preparò una traduzione tedesca, riveduta e ridotta³⁶. Lutero procede attraverso questa edizione a una critica serrata teologicamente del *Corano*: da quel complesso di analisi la religione dei Turchi finisce con il qualificarsi come religione 'infedele'. Il che non toglie che Lutero non senta la necessità di far tradurre in latino il Corano. Procura di superare le difficoltà fraposte per questa edizione, e poi scrive una prefazione all'edizione di Basilea, fatta dallo stampatore Giovanni Oporino, nel 1543³⁷.

5. I Turchi sono davvero 'infedeli'?

Martin Lutero è rimasto colpito profondamente dalla minaccia turca per ragioni piuttosto precise: l'Impero ottomano è un impero islamico nel quale il ruolo degli 'infedeli' cristiani è piuttosto duro e nel quale difficilmente la Parola di Dio si può diffondere attraverso una lettura della Bibbia. Per Lutero i Turchi ottomani e gli arabi traendo dal Corano le linee della loro fede misconoscono la Bibbia degli Ebrei ed il Nuovo Testamento dei Cristiani, in quanto basano sull'inganno la loro esegesi. La religione islamica, alla fine, è per Lutero un coacervo di elementi anticristiani. L'idea dell'islamismo come eresia cristiana, o meglio insieme di eresie che negano l'essenza della salvezza cristiana, viene accettata da Lutero, in quanto egli nega fondamento a quanto contenuto nel *Corano* riguardo a Cristo. Occorre però dire che altro è il concetto che Lutero

³⁶ Cfr. Martin Lutero, *Vorlegung des Alkoran Bruder Ricardi*, in WA, 53, pp. 272-396.

³⁷ Sulle vicende di questa traduzione basilese, che peraltro non apparve nella città svizzera, ma fu diffusa a Wittenberg cfr. F. Buzzi, *I turchi ottomani*, in Id., *Erasmus e Lutero*, *Op. cit.*, pp. 126-132. Nel 1550 apparve a Basilea la seconda edizione del 'Corano latino', curata dall'umanista e riformatore Theodor Bibliander, ma senza prefazione di Lutero, nel frattempo deceduto.

ha di eresia, come la posizione di qualcuno che si distacca dalla fede genuina. Eretici sono soprattutto per Lutero anabattisti, sacramentari, seguaci di Müntzer, i quali avevano partecipato alla vera fede, quella riformata, fino al momento di un distacco dovuto a molte ragioni, non ultima l'orgoglio e la cialtroneria, la fantasticheria e la superbia.

Pertanto, al di là di considerazioni che si collegano alla guerra sorda che il papato muove ai Principi tedeschi che appoggiano la Riforma, occorre da parte di Lutero prendere sul serio la minaccia turca come minaccia di 'infedeli'. Certo, il papato potrebbe trarre momentaneo vantaggio per la propria egemonia politica dall'avanzata turca nell'Europa centrale. Ma alla fin fine anche il papa e i cattolici si troverebbero minacciati da un popolo che si propone di distruggere la fede di cristiani ed ebrei, riducendoli nei ghetti e togliendo ogni potere alle pur forti comunità cristiane presenti in molti territori che i Turchi occupano. La minaccia è per tutti. Di fronte ad essa tuttavia il papato non può avvantaggiarsi bandendo di nuovo la crociata, cioè raccogliendo esso le forze armate dei cristiani per bloccare l'offensiva turca e poi magari riconquistare terreni conquistati dagli Ottomani.

Sull'idea di Crociata nessun discorso viene fatto a tavola. Segnalo che invece, a partire dallo scritto *Risolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* del 1518, Lutero rifiuta l'idea del papato banditore di una crociata. Il papa e le autorità romane non hanno l'autorità per farlo. Fin dalla questione legata alle indulgenze Lutero aveva negato che si potessero raccogliere denari per un'eventuale crociata contro la concessione di indulgenze per le anime del Purgatorio. Nella bolla *Exsurge Domine* si condanna però come proposizione eretica non tanto un'affermazione del tipo: è illecito bandire indulgenze per raccogliere fondi per la crociata contro i Turchi, quanto l'affermare che «Proeliari adversus Turcas est repugnare Deo visitanti iniquitates nostras per illo»³⁸. Il papa condannava insomma l'affermazione che l'invasione turca

³⁸ Cfr. il testo della bolla in appendice a Martin Lutero, *La libertà del cristia-*

andasse considerata come un castigo divino, da non contrastarsi con la guerra, ma da prevenirsi con la preghiera. Per le autorità romane era eretico pensare che non fosse lecito prendere le armi contro i Turchi. In un certo senso Lutero dimostrava con questa presa di posizione di non considerare i Turchi come ‘infedeli’; la Chiesa romana invece si poteva considerare ‘infedele’.

L’unica autorità che possa muovere guerra ai Turchi è quella dell’Imperatore. Ma in questo caso Lutero preferisce che in luogo della crociata vi sia un intervento armato delle forze raccolte da Carlo V nel nome dell’Impero. I cristiani non sono dispensati dal prendere le armi, in quanto rispondono a un comando dello Stato, cui debbono ubbidienza in quanto cittadini. Pertanto per Lutero il cristiano, che in se stesso dovrebbe rifiutare la guerra, se viene considerato nella sua veste di suddito di un’ autorità civile, è tenuto a combattere. Se il cristiano è chiamato dal suo Imperatore a combattere per difendere la comunità tutta dalla minaccia turca, allora egli adempie al suo ruolo senza che questo sia in contrasto con la sua fede. Anzi, il combattere in una prospettiva di fede, e di dedizione, rende l’impegno militare più leggero³⁹. Alla fin fine a combattere è Dio, come ha già detto nel 1532. A tavola Lutero sorvola tanto sulla prospettiva della crociata quanto sull’impegno del cristiano a fare la guerra ai Turchi. A lui appare logico nei diversi discorsi che sia lecito a diverse persone di impegnarsi come soldati combattenti contro la minaccia turca⁴⁰.

no (1520) – *Lettera a Leone X*, a cura di P. Ricca, Claudiana, Torino 2012, pp. 245-277, testo latino a fronte. La proposizione 34 condannata è alle pp. 256-257. Una risposta a questa condanna si trova in WA 7, p. 309, *Grund und ursach aller artikel D. Martin Luther, szo durch Romische bulle unrechtlich vordampft seyn*.

³⁹ Cfr. gli scritti di Lutero *Von weltlicher Oberkeyt* (1523), e quello *Ob Kriegseute auch in seiligen Stande sein können* (1526). Il primo è stato pubblicato in trad. it., cfr. Martin Lutero, *L’autorità secolare, fino a che punto si debba ubbidienza* (1523), a cura di P. Ricca, Claudiana, Torino 2015.

⁴⁰ Un’ampia trattazione del tema del rapporto tra autorità secolare e regno di

I Turchi, allora, sono per Lutero degli 'infedeli', in quanto non sono solo degli estranei, ma dei nemici: essi hanno un aggancio fraudolento con il mondo cristiano, perché si appigliano a false certezze che dicono desunte dalle Scritture Sante dei cristiani, e perseguono loro finalità abbastanza difficili da decifrare. Letteralmente essi non hanno la fede vera, quella nel Signore misericordioso che salva attraverso Gesù Cristo. Anche se i Mussulmani credono nel Dio misericordioso, tuttavia non collocano Gesù nella condizione della vittima sacrificale inviata dal Signore per permettere la salvezza. Per loro la fede nel Misericordioso è una fede assoluta, senza alcuna spiegazione, è quasi necessaria e irrazionale. Alla fine questa misericordia finisce con l'annullarsi.

La religione islamica consiste in una serie di dottrine che hanno respinto la Scrittura Santa e l'azione dello Spirito Santo nella diffusione della verità salvifica. Se tali dottrine verranno imposte attraverso i Turchi nell'Occidente, vi sarà una situazione di grave disagio per i cristiani, in quanto per loro sarà il momento del martirio e della sofferenza⁴¹. Questo giogo ottomano potrebbe essere salutare per i cristiani, soprattutto per gli eretici, o per le persone tiepide nei confronti della riforma predicata da Lutero e dai suoi? Non vi è dubbio che Lutero consideri i Turchi come un castigo, una 'verga' divina che percuote la scarsa fede dei cristiani⁴². Ma nel complesso egli considera l'Impero ottomano l'impero del male e della distruzione. Ma ancor più l'impero della falsa religione, che nega ogni principio della fede nel Dio che perdona e nella grazia che salva.

Paradossalmente Lutero nega che il Dio di Muhammad possa essere veramente 'misericordioso'. Il che cozza contro un caposaldo dell'Isla-

Dio, si trova in Buzzi. Cfr. F. Buzzi, *I turchi ottomani*, in Id., *Erasmus e Lutero*, *Op. cit.*, pp. 119-124.

⁴¹ Un accenno alla possibilità di un numero sempre crescente di Cristiani sotto il giogo dei Turchi si trova in un discorso dell'aprile 1532. Cfr. LWTR, II, p. 113, n. 1491.

⁴² Cfr. WA, 1, p. 535.

mismo⁴³. Quindi Lutero si trova appunto a considerare i Turchi come i veri ‘infedeli’, adoperando solo concettualmente e non verbalmente questa categoria. Dal complesso dei discorsi a tavola e dagli scritti dedicati alla ‘questione turca’ scaturisce una posizione netta di Lutero: al di là dei vari tatticismi che possono essere suscitati dalla presenza dei Turchi ai confini dell’Impero, la minaccia turca prefigura uno scenario da fine del mondo, oppure prepara quella che potrebbe essere la conclusione della storia.

6. L’invasione turca vista in dimensione escatologica

La guerra di conquista mossa dall’Impero dei Turchi, nel momento di massima loro potenza, diviene una prova per gli uomini che stanno vivendo l’esperienza esaltante della Riforma e stanno riorganizzando la vita religiosa secondo le indicazioni di Lutero, basate sull’affermazione della vera libertà. Essi l’accettano secondo diverse prospettive. Ma a prevalere, grazie al punto di vista esposto da Lutero, è l’escatologia, cioè l’attesa dei tempi ultimi, del compimento. Nei discorsi a tavola, si parla una sola volta dell’invasione nei termini della realizzazione delle profezie bibliche. Una citazione del profeta Daniele quindi appare. Il che sta a significare che Lutero chiama ‘infedeli’ i Turchi conquistatori in quanto stanno per realizzare quella prova per il Sacro Romano Impero, ora retto da Carlo V, che avrebbe profetizzato Daniele, quando, in una sua visione, aveva scritto delle metamorfosi delle corna del quarto animale, che comunemente viene indicato come il simbolo dell’Impero romano nelle sue trasformazioni⁴⁴. Rilevando l’importanza per la let-

⁴³ Cfr. per una descrizione della dottrina islamica sulla misericordia divina: Y. Pallavicini, *Il misericordioso, Allah e i suoi profeti*, Edizioni Messaggero, Padova 2009.

⁴⁴ La visione profetica che si trova nel libro di Daniele, cap. VII, parla di quattro animali, tra i quali, quello più feroce, che non viene neppure definito nelle

teratura profetica ed escatologica di questi passi di Daniele, dobbiamo riscontrare che per Lutero proprio da un popolo 'infedele' deve venire per i cristiani quella conquista e quel male che sono necessari perché si adempiano tempi nuovi. Una nuova ondata d'interpretazioni delle profezie di Daniele mette in auge i 'Turchi infedeli', posti come distruttori dell'Impero romano.

Concludiamo esaminando le frasi pronunciate a tavola nell'estate del 1532. Il brano, decisamente importante, sfuggito a Perini, viene ora pubblicato in traduzione italiana da Ferrario-Ravasi.

Spero che Iddio nostro Signore faccia qualche cosa contro i Turchi, per il bene del Suo nome e non per il bene di Ferdinando. Tutto quanto è nelle Scritture è ora adempiuto. Resta soltanto Daniele, capitolo 12. Daniele e l'Apocalisse di Giovanni si accordano molto bene. Io penso che Roma sia il luogo santo tra i due mari. Ivi siede il papa nel tempio di Dio. Ma se i turchi arrivassero fin là, tutto sarebbe rovina. Non resterebbe altro che il giorno del giudizio. Allora il mondo conoscerà la sua fine⁴⁵.

La distruzione del papato, che Lutero intende dalla profezia di Daniele, assume un ruolo fondamentale nell'attesa dei tempi ultimi. Il fatto che

sue caratteristiche, ha dieci corna. Sulla fronte dell'animale spunta un undicesimo corno piccolo, che elimina tre dei corni grandi e che dimostra la sua natura di corno parlante. Nella spiegazione delle immagini apparse a Daniele, che viene fatta dagli angeli che si trovano a circondare il trono dell'Altissimo, ciascuna delle bestie raffigurerebbe uno degli imperi della terra, a partire dai Babilonesi. L'ultima, e la più feroce, raffigurerebbe l'Impero romano, a detta di tutti i commentatori ecclesiastici antichi. Le corna di questa bestia raffigurerebbero i sovrani che in esso sorsero. Il corno piccolo, che elimina alcuni dei grandi, sarebbe l'Anticristo, l'ultimo re che sorge e combatte l'Altissimo, risultando poi sconfitto. Al suo effimero potere segue il «popolo dei Santi». Cfr. i versetti 24-27.

⁴⁵ Cfr. Martin Lutero, *Discorsi a tavola*, *Op. cit.*, ed. Ferrario-Ravasi, pp. 41-42; cfr. LWTR, I, p. 135, n. 332.

la sede di Pietro possa cadere sotto la conquista dei Turchi, e quindi che possa sparire Roma come punto di riferimento per le Chiese cristiane è un evento decisivo che apre le porte alla fine del mondo.

Il discorso fatto a tavola però non indica esattamente il punto della profezia di Daniele che potrebbe essere interpretato come l'invasione dei Turchi. Nel capitolo XII di Daniele non si parla di due mari, ma di un fiume. Si può trovare la concordanza tra il libro del Profeta Daniele, al cap. VII, e il cap. XIII dell'*Apocalisse* di Giovanni, relativamente alle bestie che rappresentano l'Anticristo. Resterebbe da capire meglio l'interpretazione di Lutero, il quale ha scritto un'introduzione al Profeta Daniele⁴⁶. Tuttavia Lutero resta nel vago, soprattutto sulla figura dell'Anticristo, che sarebbe profetizzato da diversi commentatori dei libri del Profeta e dell'*Apocalisse*. Il popolo turco sarebbe l'Anticristo che potrebbe portare i cristiani alla persecuzione ed alla morte? Di certo vi è una concordia sull'interpretare, nella visione di Daniele, il ruolo della quarta bestia, la quale sovrasta le altre tre.

Un'interpretazione cattolica 'ufficiale', scritta nel Settecento, quando l'arcivescovo di Firenze, Antonio Martini, tradusse e commentò la Bibbia in italiano, dice che quel famoso corno piccolo simboleggia l'Anticristo. Nel contesto della storia dell'Impero romano «il piccolo corno, cioè l'Anticristo, dopo aver vinto tre de' dieci re, e soggiogati gli altri sette, faceva guerra a' santi e alla Chiesa di Cristo»⁴⁷. L'intervento di Dio Padre, sempre secondo la visione, porrebbe fine al regno di questo essere portentoso, che è tuttavia un uomo, ma non come lo è stato Gesù Cristo, bensì con poteri limitati. Questa interpretazione cattolica,

⁴⁶ *Vorrede zum Danielbuch*, in Martin Lutero, WADB, 11/II, pp. 2-130. Abbiamo una traduzione italiana: *Prefazione al libro di Daniele*, in Martin Lutero, *Prefazioni alla Bibbia*, a cura di M. Vannini, Marietti, Genova 1987, pp. 59-96.

⁴⁷ Cfr. *La Bibbia. Vecchio e Nuovo Testamento secondo la Volgata tradotta in lingua italiana e con annotazioni dichiarate da Monsignore Antonio Martini Arcivescovo di Firenze*, vol. II, Sonzogno, Milano 1936, p. 406, nota.

che ha le sue origini nell'esegesi dei Padri della Chiesa, secondo Martini, non parla certo di un popolo, ma di un personaggio che contrasta la Chiesa e i cristiani.

La chiave luterana per la considerazione d'infedeltà del popolo turco e della religione che esso porta avanti nella sua opera di conquista è quindi escatologica. La razza dei Turchi è negativa nei confronti dei cristiani, e questo fatto si trova profetizzato nel libro di Daniele, anche al capitolo VII. Lutero quindi identifica il popolo turco con l'Anticristo, la cui azione poi provocherà l'intervento dell'Altissimo e la distruzione sua⁴⁸. Se l'invasione di Roma sarà solo una prova destinata a temprare i cristiani, se quindi la profezia non sarà indicativa della prossima fine del mondo, ma solo di un episodio terribile, ma non decisivo, questo non si può ovviamente sapere. Si sa soltanto che occorre per i cristiani essere preparati, aumentare la propria fede e dare sempre più libera esplicitazione alla divina Parola.

⁴⁸ Lo scrive Lutero in una lettera a Niccolò Haussmann, del 28 ottobre 1529. Cfr. WA B 5, p. 167, 16-17.

Barbaros et infideles: la riflessione di Las Casas nel *De unico* e nell'*Apologética Historia*

Sofia Torre

Università degli Studi della Magna Graecia

Nell'ambito della Giunta di Valladolid¹, Juan Ginés de Sepúlveda² ha addotto argomenti a favore della tesi per cui gli indiani, definiti

¹ La Giunta di Valladolid si svolse in due sessioni, la prima tenutasi tra l'agosto e il settembre del 1550 incentrata sulla liceità della guerra di conquista e la seconda tra l'aprile e il maggio del 1551. Cfr. Domingo De Soto, *Aquí se contiene una disputa o controversia entre el Obispo don Fray Bartolomé de Las Casas, obispo que fue de la Ciudad Real de Chiapa y el Doctor Ginés de Sepúlveda la cual cuestión se disputó en la villa de Valladolid*, S. Trugillo, Siviglia 1552.

² Sepúlveda studiò dal 1515 al 1523 a Bologna dove venne istruito da Pietro Pomponazzi. Proprio durante questo periodo gli interessi aristotelici vennero concretati in traduzioni delle opere dello Stagirita. Questo tempo trascorso alla scuola bolognese e padovana influenzò sicuramente il pensiero di Sepúlveda in quanto questa importante tradizione filosofica fornisce un'interpretazione dei testi sacri e di Aristotele molto differente rispetto alla tradizione scolastica. Nel caso specifico si prenda la definizione sita nella *Politica* di «servo di natura». Sepúlveda da una propria interpretazione, basata sui precetti della scuola padovana, mentre autori scolastici quali ad esempio Las Casas basano la propria lettura del passo attraverso i filtri ai commenti a San Tommaso. Cfr. F. Fiorentino, *Pietro Pomponazzi, studi storici sulla Scuola bolognese e padovana del sec. XVI*, Le Monnier, Firenze 1868.

*homuncoli*³ in ragione della loro *tarditas insita*, sono *servi a natura*, affermando così la superiorità della civiltà cristiana. Siffatta teorizzazione è rinvenibile nel *Democrates secundus*⁴, opera caratterizzata da plurimi riferimenti alla *Politica* di Aristotele e al *De regimine* di Tolomeo da Lucca, invero finalizzati a dimostrare l'inferiorità degli indios rispetto agli spagnoli, posto che i primi «quasi nunquam colum aspexerint, semper in terram pronos more porcorum assectantium»⁵. Peraltro, gli indios vengono descritti come coloro i quali «prudentia, ingenio, virtute omni, ac humanitate tam linge superatur ab Hispanis, quam pueri a perfecta aetate, mulieres a uiris, saeui, et immanes a mitissimis, prodigiose intemperantes a continentibus, et temperatis»⁶.

In questa prospettiva, gli spagnoli sono chiamati a diffondere il 'verbo' cristiano, eventualmente facendo ricorso all'uso della forza per vincere la resistenza di quanti non vi prestino spontanea adesione.

³ Per lo studio del *Democrates Secundus sive de iustis belli causis* è stato usato Juan Ginés de Sepúlveda, *Democrate secondo ovvero sulle giuste cause di guerra*, a cura di D. Taranto, testo latino a fronte, Quodlibet, Macerata 2009.

⁴ Il *Democrates secundus*, a cui fa seguito la *Apologia Ioannis Genesisii Sepulvedae pro libro de iustis belli causis*, è intitolato con nome del suo principale interlocutore, ovvero Democrate spagnolo, portavoce imperiale e cristiano ortodosso, il quale si trova a interloquire con Leopoldo, un luterano moderato. In questo dialogo sono presentate da Democrate quattro cause di giusta guerra al fine di giustificare la legittimità della conquista e del dominio spagnolo nel Nuovo Mondo. I quattro argomenti si possono schematizzare come segue: lo status barbarico degli indigeni e la loro condizione di schiavi naturali, le loro offese al diritto naturale, la necessità di un intervento umanitario data la pratica diffusa del sacrificio umano e dell'antropofagia, e il diritto di libero scambio religioso e culturale. Tali argomentazioni sono sempre affiancate da illustri filosofi del passato, si pensi ad Agostino, Tommaso, Ulpiano, Gerson e soprattutto Aristotele.

⁵ Cfr. J.G. Sepúlveda, *Democrate*, *Op. cit.*, p. 58.

⁶ Cfr. *Ibi*, pp. 50-51.

La concezione appena esposta è stata oggetto delle critiche di Bartolomé de Las Casas, il quale, riprendendo nell'*Apologética Historia Sumaria*⁷ l'insegnamento di Cristo, afferma:

Así que todo linaje de los hombres es uno, y todos los hombres quanto a su creación y a las cosas naturales son semejantes, y ninguno nace enseñado; y así todos tenemos necesidad de a los principios ser de otros que nacieron guiados y ayudados⁸.

Secondo la prospettiva lascasiana, gli indios non vanno considerati alla stregua di esseri inferiori, in quanto gli stessi hanno intrapreso un percorso evolutivo, sociale e, al contempo, culturale, che gli europei hanno già portato a compimento. L'autore è consapevole della necessità di evangelizzare le popolazioni americane, ma è altresì cosciente del fatto che tale conversione non deve essere imposta con la violenza delle armi, bensì deve essere il frutto di un'opera di persuasione pacifica.

Nel presente contributo s'intende delineare la concezione lascasiana della diversità, muovendo dalle varie definizioni di barbaro e analizzando le peculiarità che contraddistinguono gli *infideles*, con conseguente approfondimento della riflessione portata avanti nel *De unico vocationis*

⁷ Nel preparare la stesura dell'*Apología*, Las Casas decise di suddividere l'opera in due parti: la prima, l'*Argomentum apologiae*, originariamente scritta in latino corrisponde all'attuale *Apología*, la cui paternità rimane ancora incerta e che viene conservata presso la Biblioteca di Parigi; e la seconda l'*Apologética Historia Sumaria*, originariamente scritta in castigliano e divenuta popolare in occasione della Giunta di Valladolid. Cfr. S. Zavala, *Aspectos formales de la controversia entre Sepúlveda y Las Casas, en Valladolid, a mediados del siglo XVI*, «Cuadernos Americanos», XXXVI, 1977, p. 146; A. Losada, *Observaciones sobre la Apología de fray Bartolomé de Las Casas*, «Cuadernos Americanos», XXXVI, 1977, p. 152.

⁸ Cfr. B. Las Casas, *Obras Escogidas. Apologética Historia*, Biblioteca Autores Españoles-Atlas, Madrid 1958, Vol. 3, p. 166.

*modo omnium gentium ad veram religionem*⁹, che a ragione può essere definito uno dei primi trattati di missionologia¹⁰.

1. I Barbari

Tanto premesso, prima di soffermarsi sul *De unico*, conviene richiamare l'*Apologia contra los adversários de los indios*¹¹, opera in cui Las Casas distingue quattro tipologie di barbari, rifacendosi così all'autorevole insegnamento di San Tommaso. Nella prima categoria rientrano tutti gli uomini crudeli che, essendo mossi dall'ira, dalle passioni o dalla propria natura, ripudiano a tal punto i dettami della ragione da risultare inumani, fino a spingersi a perpetrare i crimini propri degli animali feroci¹². La seconda categoria recepisce un criterio di distinzione che fa leva sulle conoscenze linguistiche, in quanto vi rientrano coloro che non hanno raggiunto un livello culturale sufficiente da consentirgli di comunicare con gli altri¹³. Le due categorie appena menzionate ricomprendono i

⁹ Per lo studio del *De unico* sono stati utilizzati i seguenti testi: per il latino cfr. B. Las Casas, *De unico vocationis modo*, Vol. 2, *Obras completas*, Alianza, Madrid 1990; per il testo spagnolo Id., *De único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, Fondo de Cultura Económica, México 1942.

¹⁰ Sull'argomento cfr., M. Giménez Fernández, *Breve biografía de Fray Bartolomé de Las Casas*, Facultad de Filosofía y Letras, Sevilla 1966, p. 466; J.M. Bueno y Monreal, *Criterios misionales del Concilio Vaticano II y doctrina del obispo Fray Bartolomé de Las Casas*, «*Communio*», 9, 1976; J.A. Barreda, *Ideología y pastoral misionera en Bartolomé de Las Casas*, Universidad de Santo Tomás de Manila/Instituto pontificio de Teología, Madrid 1981.

¹¹ Composta in latino nel 1550-53 come risposta alla *Apologia pro libro de iustis belli causis* di Sepúlveda, è il testo in latino della difesa di Las Casas davanti alla *junta* di Valladolid, che egli lesse durante 4 giorni. Fu pubblicata per la prima volta nel 1975 a Madrid. Per il testo latino Bartolomé de Las Casas, *Apologia*, in Id., *Obras completas*, ed. A. Losana, Alianza, Madrid 1988, Vol. 9.

¹² Cfr. *ibi*, p. 80.

¹³ Cfr. *ibi*, p. 86.

barbari *ex accidenti o secundum quid*, ovvero soggetti che denotano una qualche carenza, sia essa caratteriale o *lato sensu* culturale.

La terza categoria, invece, include i barbari *simpliciter*, ovvero quegli uomini che sono estranei a tutto ciò che definisce la natura umana. A causa dell'arretramento culturale caratterizzante le regioni in cui vivono, non è stato per loro possibile addivenire all'elaborazione di un modello sociale e politico paragonabile a quello europeo. Di qui la loro radicata inciviltà e la mancata conoscenza tanto delle leggi, quanto di qualsivoglia organizzazione politica; per naturale conseguenza, gli stessi non sono pervenuti a una compiuta teorizzazione dei principi del diritto pubblico e privato. In altre parole, essendo privi di ordine politico, e quindi incapaci di definire rapporti di sovraordinazione e subordinazione, essi sono *natura servi*:

Tertia barbarorum species propria ratione et stricte sumpto vocabulo est eorum hominum qui vel impio et pessimo ingenio vel ex infelicitate regionis quam incolunt sunt saevi, feroces, stolidi, stupidi, a ratione alieni, qui necque legibus vel iure gubernantur neque amicitiam colunt neque rempublicam aut civitatem politica rationem constitutam habent, immo carent principe, legibus et institutis; non ineunt certis ritibus matrimonia, denique nullum habent humanum commercium [...] DENIQUE nullus ex contractibus iuris gentium apud eos in usu est [...] Immo vivunt dissipati et sparsi nemora et montes incolentes [...] Hi simpliciter et proprie sunt barbari [...] De his loquitur Philosophus et hos pronuntiat esse natura servos¹⁴.

Las Casas precisa che questo genere di barbari suole rinvenirsi raramente, in quanto la natura, essendo a immagine di Dio, tende a produrre enti perfetti, e risulta quindi impossibile che una vasta parte del mondo sia composta da uomini schiavi per natura. Infatti «impius in Deus et

¹⁴ Cfr. *ibi*, p. 88.

naturae contumeliosus ausit scribere infinitam oceanum incolentium multitudinem barbaram, feram, incultam et stupidam esse»¹⁵.

Se tali affermazioni sono già riscontrabili nella produzione aristotelica, in particolare nella *Politica*, ciò non significa che Las Casas abbia recepito acriticamente tutte le asserzioni dello stagirita, come si evince dal seguente passo:

Valeat Aristoteles! A Christo enim qui est Veritas Aeterna habemus: *Diliges proximum tuum sicut teipsum* (Matthaei 22^o) [...]. Qui cupit plurimos esse ut (Aristotelis dogmata sequens) in illos saevum carnificem agat, ut illos servitute premet et de eis ditiescat, tyrannus est, non Christianus, filius Satanae, non Dei, praedo est, non pastor, ducitur spiritu diabolico, non spiritu coelesti¹⁶.

Infine, la quarta tipologia di barbari è costituita da tutti coloro che non hanno avuto modo di conoscere la vera religione, vale a dire la fede cristiana, il che introduce la categoria soggettiva degli *infideles*. Nei capitoli CCLXVI e CCLXVII dell'*Apologética Historia*, Las Casas distingue gli infedeli in senso stretto, che si macchiano del proprio peccato di infedeltà, dagli infedeli in senso lato, che sono tali perché non conoscono Dio e, non vivendo nella fede cristiana, non possono essere assolti dai propri peccati. Conviene precisare che questi ultimi non conoscono né il sacramento del battesimo, né quello della confessione¹⁷. Chi non accoglie i dettami della dottrina cristiana è destinato a rimanere un barbaro, non essendogli concessa la salvezza dell'anima. Siffatta condizione non va comunque confusa con quella di chi rifiuta Dio o di chi arriva al punto di contrapporvisi apertamente. Solamente chi pone in essere le azioni da ultimo descritte può essere definito *stricto*

¹⁵ Cfr. *ibi*, p. 92.

¹⁶ Cfr. *ibi*, p. 100.

¹⁷ Cfr. Id., *Apologetica*, *Op. cit.*, p. 439.

sensu un infedele, nella misura in cui, pur avendo avuto la possibilità di conoscere la parola di Dio, non esita a ripudiarla¹⁸.

Volendo ora prendere in esame l'*Apologética Historia*, si nota che, una volta delineate sul piano generale le diverse categorie di barbari, viene precisato che gli indios sono insuscettibili di essere ascritti alla categoria dei barbari in senso stretto intesi. Di particolare interesse è la circostanza che un simile assunto si rinvenga nell'epilogo dell'opera, quasi si volesse sottolineare che lo scopo dell'*Apologética* non sia altro che la chiarificazione di come gli indios non siano servi di natura, ma siano uomini che a tutti gli effetti possono essere definiti civilizzati.

L'autore inizia così a comparare i nativi americani con le prime due categorie di *barbarie secundum quid*, affermando che essi non sono accitati dalle passioni, in quanto gli istinti animali possono sopraffare alcune persone, ma non un intero popolo. Può capitare che alcuni indios siano particolarmente soggetti agli impulsi dell'ira o alle passioni, il che però si può riscontrare anche presso le popolazioni europee. In definitiva, Las Casas rifiuta recisamente l'idea che un'intera nazione possa essere, per cause accidentali, insensibile a qualsiasi regola sociale, essendo arduo individuare un popolo del tutto privo delle facoltà razionali che assicurano la vita in comune¹⁹. Gli amerindi, inoltre, non potendo né comunicare né rapportarsi in altro modo con gli spagnoli, in ragione della mancata conoscenza della lingua, vanno annoverati nella seconda categoria di barbari. Nondimeno, ad avviso di Las Casas, come gli indios sono considerati barbari dagli europei, stante l'assenza di un registro comunicativo comune, così gli spagnoli vengono percepiti dagli indios alla stregua una popolazione barbara, per la medesima ragione linguistica²⁰.

Passando alla quarta categoria, si può invece ragionevolmente sostenere che gli indios siano *infideles*, ma non in *stricto sensu*. Diversamente

¹⁸ Cfr. *ibidem*.

¹⁹ Cfr. *ibi*, p. 444.

²⁰ Cfr. *ibidem*.

da altre popolazioni che rifiutano la parola di Dio, quali i mori e i turchi, essi non si oppongono alla Chiesa, bensì vivono pacificamente nelle loro regioni senza conoscere i principi della religione cristiana. I predetti non scelgono volontariamente la via dell'infedeltà; ne consegue che, in assenza di un atto che possa definirsi propriamente volontaristico, non è dato muovere loro alcuna forma di rimprovero²¹.

Per quel che attiene alla terza categoria di barbari, Las Casas nega recisamente che gli indios possano esservi ricondotti. Essi infatti, come è stato osservato nella *Apologética Historia*, si riuniscono in comunità, per poi attribuire a un singolo individuo i poteri autoritativi necessari per il miglior perseguimento del bene comune. Di qui la volontaria sottoposizione, da parte dei consociati, alle leggi e alle ordinanze che vengono promulgate in virtù delle attribuzioni conferite²². In altre parole, essi:

«maestran ser hombres racionales de buena razón, intelectivos y deliberativos, que hacen y hicieron actos y operaciones humana concertadas y ordenadas entre sí, proporcionadas y conenientes para alcanzar el fin quel es dictaba y dictare la razón natural»²³.

Da quanto premesso consegue che gli indigeni si dimostrano superiori ad altri popoli, nella misura in cui accolgono, sia pure in parte, i principi alla base della pacifica convivenza tra gli uomini, il che richiama il tema della virtù dianoetica di matrice aristotelica²⁴.

È assai significativo che Las Casas termini l'*Apologética* mettendo a confronto gli indios e i barbari. In particolare, l'autore approfondisce le peculiarità della 'nuova cultura indigena', dando atto delle indubbe differenze rispetto a quella europea. Nondimeno, egli non si spinge

²¹ Cfr. *ibidem*.

²² Cfr. *ibidem*.

²³ Cfr. Id., *Apologética Historia, Op. cit.*, Vol. 3, p. 144.

²⁴ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, Bompiani, Milano, 2000.

a descrivere gli indigeni alla stregua di un popolo privo di tradizioni culturali. Tale ultimo assunto rende palese lo sforzo lascasiano di dimostrare che amerindi e animali non condividono una medesima natura, in quanto i primi sono soggetti titolari di diritti, ai quali deve essere riconosciuta una posizione paritaria rispetto agli abitanti del Vecchio Continente. Va al riguardo rilevato che, in un contesto politico-culturale in cui gli spagnoli rivendicavano una superiorità tanto etica quanto giuridica, facendo assurgere i propri principi morali e religiosi a canoni universali di condotta, Las Casas ha saputo cogliere il tentativo delle popolazioni di recente scoperta di porre le basi di un'organizzazione sociale, sia pure imperfetta. Ciò risulta evidente proprio in considerazione del contenuto della *Apologética Historia*, nella quale può riscontrarsi l'adesione a un modello che, alla luce della nostra sensibilità contemporanea, saremmo propensi a ricondurre al pluralismo culturale. Segue come corollario il rifiuto di qualsiasi prospettiva eurocentrica, in aperta antitesi alle teorizzazioni ricorrenti nelle opere degli autori del tempo.

Per chi assume a criterio valoriale quest'ultima interpretazione non accetta il fatto che possano esistere popolazioni portatrici di valori differenti dai propri. Ugualmente una religione diversa sarà considerata una 'non-religione'. Las Casas, distaccandosi dal comune pensare, riconosce la specificità di ciascuna cultura, affermando più volte che agli indios manca semplicemente la conoscenza di Dio, non lo spirito religioso. Riconoscendo quindi l'esistenza di un panorama culturale diversificato, le cui peculiarità sono date da caratteri come clima o la posizione geografica, anticipando di fatto il pensiero di Montesquieu.

2. Una diversa religione, una diversa divinità

Si è detto che per Sepúlveda gli indios si collocano al gradino inferiore della scala gerarchica: sono servi di natura e non hanno alcuna capacità di azione personale. Essi hanno una certa attitudine al miglioramento e per questo si ritiene possano assimilare i dettami del cristianesimo, ma si tratta della stessa attitudine che hanno gli animali che appren-

dono per imitazione. Proprio per questo motivo non potranno mai raggiungere il livello di uomini liberi. Citando un passo direttamente dal *Democrates secundus*:

Nam quod eorum nonnulli ingeniosi esse videntur ad artificia quedam [sic], nullum est id prudentiae humanioris argumentum. Cum bestio- las quasdam opera fabricare videamus, ut apes, et araneos, quae nulla humana industria satis queat imitari²⁵.

Oppure:

[...] homunculos illos, in quibus vix reperias humanitatis vestigia, qui non modo nullam habent doctrinam, sed ne litteris quidem utuntur aut noverunt, nulla retinent rerum gestarum monumenta, praeter tenuam quandam et obscuram nonnullarum rerum memoriam, picturis quibusdam consignatam, nullas leges scriptas, sed instituta quaedam et mores barbaros. [...] tanta rabie gerebant, ut victoriam nullam putarent, nisi carnibus hostium famem prodigiosam explerent²⁶.

Proprio questo stato di inferiorità giustificava la loro sottomissione da parte degli spagnoli, ma non era l'unica motivazione. Tra le varie concause Sepúlveda identificava nella religione professata dagli amerindi uno dei motivi più evidenti di barbarie. Essa viene definita come empia religione dai nefandi sacrifici²⁷ e colui che veneravano non era un Dio bensì un demone che esigeva di essere placato solo col sangue dei cuori umani. Tali delitti vengono descritti da Sepúlveda come le azioni più gravi e turpi che la natura umana possa pensare. L'unica salvezza per tali barbari è l'obbedienza al comando dei più prudenti che in questo caso

²⁵ Cfr. J.G. de Sepúlveda, *Democrates secundus*, *Op. cit.*, p. 56.

²⁶ Cfr. *ibi*, p. 54.

²⁷ Cfr. *ibi*, p. 58.

vengono identificati negli spagnoli e negli evangelizzatori. Emblematico è un brano tratto sempre dal *Democrates secundus*:

Itaque non modo philosophi, sed etiam praestantissimi theologi non dubitant, quasdam esse nationes affirmere, in quas herile imperium magis quam Regium aut civile conveniat, quod duplici ratione accidere docet, vel quia sunt natura servi, quales provenire aiunt in regionibus quibusdam ac mundi declinationibus, vel quia morum pravitate aut alia causa non aliter non possunt in officio contineri, quorum utruque nunc congruit in his nondum bene pacatis barbaris. Quantum igitur interest inter rationes Hispanis, et barbaris istis imperandi, lege naturae, quipped in alteros regium imperium convenit, in alteros prope herile. Est autem regium imperium, ut philosophi docent, simillimum administrationi domesticae²⁸.

Las Casas ripudia tale visione. Nell'*Apologetica Historia* dal capitolo CXX al CCXLV describe le usanze religiose degli indios²⁹. Non è questa la sede per un'analisi puntuale del racconto lascasiano, però ci si deve soffermare su alcuni punti fondamentali.

Per Las Casas le pratiche seguite dagli amerindi non vengono giustificate né accettate, rappresentano una forma di idolatria. Secondo l'autore gli indios non erano nelle condizioni di rendersi conto di commettere atti immorali in quanto sulla base della loro educazione adempivano semplicemente a un dovere nei confronti della divinità. Ciò non significa che Las Casas non condanni i sacrifici umani, anzi li aborrisce ma li considera scusabili, e qui vediamo il discostarsi da Francisco de Vitoria, in virtù di un' 'ignoranza invincibile'. Per quanto riguarda l'antropofagia in certi casi estremi può persino essere giu-

²⁸ Cfr. *ibi*, p. 178.

²⁹ Per approfondire l'argomento, cfr. T. Silva Tena, *El Sacrificio humano en la Apologética Historia*, «*Historia Mexicana*», vol. 16, n. 63, marzo 1967.

stificata³⁰ non in quanto giusta ma perché entrata per consuetudine nei costumi di alcune popolazioni per cause fortuite e che col tempo è diventata un'usanza 'come natura'. L'autore ipotizza che alcune persone a causa di malattie o nel corso di una carestia abbiano cominciato a nutrirsi di carne umana e che questo comportamento si sia successivamente diffuso; oppure all'origine dell'antropofagia potrebbe esserci un 'errore di natura', una qualche inclinazione perversa innata in qualche individuo che poi è stata imitata. Tali usanze però non sono diffuse in tutto il territorio americano, bensì in determinate zone ben delimitate e molto poco diffuse. Ne consegue che per i sacrifici umani vi può essere una giusta causa di guerra. Si tratta di pratiche religiose, che esprimono una cultura tradizionale e sono giustificate dall'autorità degli uomini definiti come 'saggi', infatti nelle indie la pratica di immolare uomini in sacrificio è approvata dai sacerdoti che sono ritenuti persone sacre, diritto divino, e sono sancite dai decreti del sovrano, diritto positivo. I nativi quindi vedono negli spagnoli coloro i quali mettono in discussione le pratiche religiose dei loro avi, confermate da consuetudini secolari e rafforzate dall'autorità³¹. Inoltre, Las Casas aggiunge che quasi tutti i popoli in qualche fase del proprio credo religioso hanno fatto ricorso a sacrifici umani. Basti pensare ai riti evocati nel mito di Ifigenia³², come i bambini immolati alla dea Diana³³, oppure nel mondo ebraico basti pensare ai sacrifici che venivano fatti a Moloch.

³⁰ Cfr. B. Las Casas, *Apologia*, *Op. cit.*, vol. 9, p. 416.

³¹ Sul tema, cfr. L. Baccelli, *Bartolomé de Las Casas. La conquista senza fondamento*, Quaderni Jura Gentium, Feltrinelli, Milano 2016; id., *Guerra e diritti, Vittoria, Las Casas e la conquista dell'America*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», n.37, 2008; Id., *I diritti dei popoli. Universalismo e differenze culturali*, Laterza, Roma-Bari 2009.

³² Cfr. B. Las Casas, *Apologética Historia*, *Op. cit.*, vol. 4, p. 98.

³³ Cfr. *ibidem*.

Applicando il medesimo paradigma dimostrativo, Las Casas asserisce che, come è immorale secondo la nostra tradizione sacrificare delle vite umane agli dei, allo stesso modo gli indios potrebbero dimostrare di avere il dovere di effettuare tali uccisioni per non incorrere nelle ire divine. Questo ragionamento parte dal postulato che nessun popolo è privo della cognizione del divino, ovvero l'uomo è per sua natura incline ad adorare un essere superiore. Quindi è lo stesso *ius naturae* che obbliga i credenti a venerare un essere ultraterreno e per certe popolazioni la forma più alta di devozione concerne appunto nel sacrificio. Tanto premesso, si conviene che essendo il sacrificio definito come *de iure naturali*, nel caso in cui venisse a mancare un diritto positivo che ne vieti o ne sanzioni l'atto, allora qualsiasi rito, per quanto empio possa sembrare, viene considerato lecito anche per il diritto umano. Emblematiche sono le parole lascasiane che ritroviamo nell'*Apologia*, in cui viene sottolineato come gli indios siano 'obbligati' a difendere i propri culti:

tenetur proculdubio, pro defensione culturae deorum suorum et suae religionis, armatis copiis contra quoscumque attentantes illa sibi tollere aut iniuriam eis irrogare vel impedire sacrificia sua exire obviam pugnare, occidere, capere et omnia iura bellum iustum iure gentium consequuntur operari³⁴.

Sebbene Las Casas ripugni ogni genere di violenza, psicologica o fisica, contro le popolazioni amerinde, esse vengono pur sempre considerate come 'infedeli' o più precisamente 'non ancora fedeli'. Quindi, nel momento in cui si entra in contatto con un popolo che non ha mai avuto la possibilità di conoscere realmente la Vera Fede, come si devono comportare i predicatori cristiani?

³⁴ Cfr. Id., *Apologia*, *Op. cit.*, vol. 9, p. 460.

3. L'infedele nel *De Unico*

Nonostante Las Casas sia un frate domenicano e quindi anche nel suo pensiero si abbia uno stretto legame tra il processo di apprendimento della dottrina cristiana e il processo di civilizzazione, egli non crede che l'evoluzione culturale di un popolo sia un fenomeno naturale il cui raggiungimento non deve rappresentare lo scopo ultimo dei cristiani a discapito dei diritti e della libertà di tale etnia. L'obbiettivo degli evangelizzatori deve essere quello di indicare la via alla vera Fede, perché solo attraverso la tolleranza e la carità si può essere veramente dei buoni cristiani. D'altro canto, nella riflessione lascasiana ricorre anche la tematica relativa alla conciliazione tra l'esistenza di un'unica fede e l'affermazione, apparentemente contraddittoria, secondo la quale tutti gli uomini godono della libertà di sviluppare una propria concezione della vita religiosa. In questo senso viene ritenuto conforme a giustizia che agli uomini sia data la possibilità di conoscere sistemi di valori diversi da quelli che hanno in precedenza accolto. Di qui la ragione per cui i cristiani sono tenuti a incitare gli indios affinché accolgano i dettami della vera fede cristiana.

Las Casas, almeno al momento della redazione del *De unico*, non mette in dubbio in alcun momento la validità del titolo di donazione delle Indie alla Corona spagnola, ma mette in dubbio il prezzo che l'evangelizzazione comportava: la guerra e il dominio. Si pensi al significato simbolico che assunse il *Requerimiento*³⁵, ovvero quel lungo testo

³⁵ Il *Requerimiento*, redatto nel 1513 dal giurista Palacios Rubios, denota la volontà della Corona di fornire una base legale alle iniziative intraprese dai conquistatori nel Nuovo Mondo. Era una dichiarazione giurata letta in spagnolo agli indios, incomprensibile per loro, con la quale si spiegava che tutti gli uomini discendono da Adamo ed Eva, che a seguito della Torre di Babele i popoli furono dispersi finché non giunse un Redentore chiamato Figlio di Dio che morì per la salvezza del genere umano. Cristo affidò quindi, attraverso la figura di San Pietro, la potestà spirituale al papato e quella temporale ai

giuridico che veniva letto agli indios dai capitani spagnoli, nel quale la conquista con le armi veniva rappresentata come la naturale conseguenza della mancanza di uno spontaneo riconoscimento dell'autorità della monarchia o della mancata adesione alla fede cattolica. Di seguito si riporta una parte del testo che rende evidenti le conseguenze di un eventuale rifiuto da parte delle popolazioni indigene di sottomettersi alla Corona:

Y si así lo hicieseis o en ello maliciosamente pusieseis dilación, os certifico que con la ayuda de Dio nosotros entraremos poderosamente contra vosotros, y os haremos guerra por todas las partes y maneras que pudiéramos, y os sujetaremos al yugo y obediencia de la Iglesia y de Sus Majestades, y tomaremos vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haremos esclavos, y como tales los venderemos y dispondremos de ellos como Sus Majestades mandaren, y os tomaremos vuestros bienes, y os haremos todos los males y daños que pudiéramos, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor y la resisten y contradicen; y protestamos que las muertes y daños que de ello se siguiesen sea a vuestra culpa y no de Sus Majestades, ni nuestra, ni de estos caballeros que con nosotros vienen³⁶.

re cattolici che in questo caso si identificano con i sovrani spagnoli. Proprio a questi ultimi spetterebbe quindi per diritto divino il potere di colonizzare i territori del Nuovo Mondo e di portare in essi la parola di Dio. Una volta stabilite le ragioni giuridiche della dominazione spagnola, resta da assicurarsi che gli indios siano informati di ciò in quanto vi può essere il caso in cui ignorassero tali avvenimenti. Se gli indios dopo la lettura si mostravano convinti e accondiscendenti verso i conquistatori allora non c'era il diritto di prenderli come schiavi; se invece il loro atteggiamento risultava particolarmente bellicoso o dubbioso allora venivano severamente puniti. Cfr. T. Todorov, *La conquista dell'America*, Einaudi, Torino 2014, pp. 178-179.

³⁶ Cfr. L. Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Editorial Suramericana, Buenos Aires 1949, p. 55.

Sicuramente, l'impresa di evangelizzazione risultava molto difficile a causa della distanza tra la Spagna e il Nuovo Mondo, la diversa cultura, il linguaggio incomprensibile dei nativi e non per ultimo lo scontro tra la religione cristiana e i culti degli indios. La valutazione di questo metodo di evangelizzazione aggressiva sarà il centro della disputa di Valladolid, come si evince dalle parole di Domingo de Soto:

si es lícito a Su Majestad hacer guerra a quelleros indios antes que se les predique la fe, para subjectallos a su Imperio, y que después de subjectados puedan más fácil y cómodamente ser enseñados y alumbrados por la doctrina evangélica del conocimiento de sus errores y de la verdad cristiana³⁷.

È a partire da tali discussioni che Las Casas capovolge la visione violenta della predicazione. Egli reputa che siano le popolazioni autoctone delle Americhe ad avere il diritto di intraprendere una guerra giusta contro gli Spagnoli. Questa affermazione risulta rivoluzionaria in quanto sono i nativi i veri detentori della *iusta causa belli*, poiché subiscono *iniuria*³⁸. Al riguardo, va precisato che l'accezione accolta dal sostantivo *iniuria* è quella che rimanda alla violazione di uno *ius*. Sono dunque gli indios a patire un significativo pregiudizio, nella misura in cui vengono privati del diritto alla libertà di religione e, di conseguenza, del diritto di vivere da uomini liberi. Lo sviluppo di tale ragionamento si sostanzia nell'affermare che la guerra condotta contro coloro che vengono reputati *infidelis*, secondo Las Casas, è *contra naturae*. Oltre che ingiusta, la guerra condotta contro chi non ha mai udito la parola di Dio si sostanzia in un'azione contro i precetti del diritto naturale, del diritto divino e delle

³⁷ Cfr. Domingo de Soto, *Resumen-Sumario de la polémica*, in L. Pereña Vicente, *De bello contra insulanos. Intervención de España en América*, CSIC, Madrid 1982, p. 510.

³⁸ Cfr. B. de Las Casas, *Apologia*, *Op. cit.*, Vol. 4, pp. 522-524.

leggi positive: tale guerra, quindi, può essere ritenuta iniqua anche alla luce dei dettami della religione cristiana. Infine, la descritta forma di conflitto è definibile anche come un *agere* tirannico, in quanto implica che si anteponga il bene particolare al bene comune. Si può quindi affermare che il processo di evangelizzazione, per Las Casas, postula l'assenza di qualsivoglia strumento coercitivo in grado di pregiudicare l'altrui libertà di autodeterminazione. Se i popoli infedeli sono stati previamente turbati, offesi e sopraffatti dalle cose avverse che la guerra infligge, nessuno potrà impiegare l'arte della predicazione poiché non verrebbe accolta in quanto «omnia denique madere sanguine nec non quos residuo set sui superstites aspirant seducendos teterrimae servituti et perpetuae captivitati»³⁹.

Chi sono e come devono venire trattati gli *infidelis* per Las Casas? Come per i barbari, così anche gli infedeli vengono suddivisi a loro volta in quattro categorie distinte. Nel *De unico* l'autore richiama solo la terza tipologia di infedeli ovvero quelli che non hanno abbracciato la fede per cause accidentali, in quanto non si ravvisa nel loro comportamento alcun tipo di offesa alla Chiesa, e di conseguenza non vi è alcun titolo legittimo per dichiarargli guerra o per renderli schiavi⁴⁰. Si prenda il brano tratto dalla *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*⁴¹, idoneo a dimostrare quanto affermato:

³⁹ Cfr. Id., *De unico vocationis modo*, *Op. cit.*, p. 384.

⁴⁰ Cfr. *ibi*, «Bellum indictum infidelibus tertiae speciei [...], scilicet, qui nihil unquam de fide aut Ecclesia intellexerunt nec quovius modo ipsa Ecclesiam offenderunt, ob hoc solum, un imperio Christianorum per bellum subiectis ad suscipiendum fidem seu Christianam religionem ipso rum animi preparentur vel fidei tollantur impedimenta, est temerarium, iniustum, iniquum et tyrannicum», p. 484.

⁴¹ Trattato composto da Las Casas nel 1542, ma pubblicato solo nel 1552. Venne redatto per informare l'Imperatore Carlo V, re di Spagna, delle violenze che si stavano perpetrando nel Nuovo Mondo per mano dei conquistadores. L'autore voleva agire sulla corona perché mettesse un freno alle atrocità che si stavano commettendo.

En mi conciencia que tengo por cierto que para hacer todas las injusticias y maldades dichas y las otras que dego y podria decir. [...] Y sé por cierta e infalible ciencia que los indios tuvieron siempre justísima guerra contra los cristianos, y los cristianos una ni ninguna: nunca tuvieron justa contro los indios; antes fueron todas diabólicas e injustísimas y mucho más que de nungún tirano se puede decir del mundo, y lo mismo afirmo de cuantas han hecho en todas las Indias⁴².

La preferenza per un'opera di evangelizzazione pacifica viene fondata sul postulato che vi sia un unico Dio, un unico 'uomo', un'unica vera fede e un unico modo per predicare la parola del Signore. A sostegno di tale tesi nel *De unico* si può riscontrare come Las Casas sottolinei che fin dall'inizio dei tempi i Santi Patriarchi hanno mostrato uno spirito paterno nel cercare di persuadere gli uomini e di ricondurli alla retta via⁴³. Nel *De Unico* il concetto di persuasione si riscontra molteplici volte in quanto l'intera opera vuole sottolineare come, nonostante la religione cristiana non possa in alcun modo essere equiparata alle altre, il suo accoglimento deve conseguire da un atto di fede spontaneo, come tale insuscettibile di essere condizionato facendo ricorso all'uso della forza. L'infedele deve pertanto avere la possibilità di comprendere l'alternativa tra il bene e il male. A tal fine risulta essenziale informarlo dell'esistenza di una via per la salvezza, lasciandolo però libero di decidere quale strada percorrere.

Uno dei principi fondamentali del pensiero lascasiano, senza il quale non può comprendere pienamente chi sia l'*infideles*, è quello relativo all'unicità della natura umana, il quale muove dall'assunto per cui tutti gli uomini hanno in comune l'attributo della razionalità. Tale affermazione rinviene la sua essenza nella constatazione che l'uomo è creato a

⁴² Cfr. Id., *Brevissima relazione della distruzione delle Indie*, a cura di Flavio Fiorani, testo a fronte, Letteratura Universale Marsilio, Venezia 2012, pp. 73-75.

⁴³ Cfr. Id., *De unico vocationis modo*, *Op. cit.*, p. 110.

immagine e somiglianza di Dio⁴⁴, e quindi non diversamente da Lui, che è Uno e Trino, anche l'uomo non può che essere unico, indipendentemente dalle differenze accidentali riscontrabili a seconda delle peculiarità del singolo individuo. Non pare dunque conforme a giustizia divina privare taluno della propria dignità, perché in tal modo si eliderebbe un valore intrinseco dell'essere umano, ovvero uno status ontologico che prescinde qualsiasi tipologia di scelta, azione o qualità personale.

Nel XXXV paragrafo del *De Unico* viene citata in maniera integrale la Bolla del 2 giugno 1537, *Sublimis Deus* di Paolo III, in cui si condanna la schiavitù degli indios cercando così di arginare il più possibile gli atti di violenza che venivano perpetrati nel Nuovo Mondo, affermando «Indios veros homines esse»⁴⁵. Dal riconoscimento della 'umanità degli indigeni' consegue l'attribuzione del diritto di godere della propria libertà e dei beni materiali, «sua libertate ac rerum suarum dominio huismondi uti et potiri et gaudere libere et licite posse»; la relativa condizione di schiavitù viene pertanto definita «irritum et inane»⁴⁶.

4. Conclusioni

In conclusione si è voluto sottolineare l'affinità e il parallelismo tra il termine barbaro e il termine infedele, nelle visioni opposte di Sepúlveda e Las Casas. Per il primo gli indios sono considerati barbari, utili sono se usati come manovalanza, e professanti una religione pagana ve-

⁴⁴ Cfr. R. Valdivia Giménez, *Llamado a la misión pacífica. La dimensión religiosa de la libertad en Bartolomé de Las Casas*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1967, p. 165.

⁴⁵ Il divieto di ridurre gli indigeni in schiavitù sarà poi ripetuto da Gregorio XIV nella Bolla *Cum Sicuti* (1591); Urbano VIII nel *Commisum Nobis* (1639); Benedetto XIV nel *Immensa Pastorum* (1741) e da Gregorio XIV nel *In Supremo* (1939) solo per citarne alcuni.

⁴⁶ Nonostante ciò, non viene prevista alcuna forma di scomunica per gli schiavisti.

nendo quindi considerati come adoratori del Diavolo; per il secondo le popolazioni amerinde sono un insieme di ‘uomini’, non bestie, e come tali detentori di diritti quali la proprietà, la vita e la libertà di scegliere quale religione professare. Ovviamente è giusto secondo Las Casas far conoscere la religione cristiana a coloro i quali ne sono all’oscuro, ma mai con la violenza o con la coercizione. Il termine ‘barbaro’ e il termine ‘infedele’, sono concezioni relative a seconda del punto di vista adottato da chi li utilizza. Infatti, secondo l’ottica dei nativi americani sono gli spagnoli a essere reputati barbari, per la distruzione di cui sono portatori, e infedeli, in quanto professano una religione a loro sconosciuta non scevra da implicazioni violente. Per quel che attiene al *De Unico* appare di stringente attualità l’aver sottolineato che nel rapporto con popoli differenti suole riscontrarsi, in maniera costante, la tendenza a vedere nell’Altro un nemico, specie quando non si conoscono i valori socio-culturali dal medesimo accolti. Però, come Las Casas insegna, è proprio l’alterità a rendere così speciale l’essere umano e per questo va preservata e non perseguitata. Al di là dell’indiscussa influenza che il domenicano ha avuto sulle vicende politiche del tempo, è inconfutabile che dalla riflessione lascasiana sia originato un nuovo modo di intendere le relazioni interculturali, le cui implicazioni possono essere ben colte alla luce della nostra sensibilità contemporanea.

Pertanto, alla luce delle nuove sfide imposte dalla globalizzazione e dai fenomeni migratori dei nostri tempi, non si può prescindere dal contributo offerto dai testi di Las Casas, il cui insegnamento deve essere tenuto in massima considerazione da coloro che intendano instaurare un corretto e rispettoso rapporto con l’altro.

La *infidelitas* come categoria giuridico-politica nella *Conquista* del Nuovo Mondo

Aldo Andrea Cassi

Università degli Studi di Brescia

Introduzione

Il presente contributo storico-giuridico al convegno *[In]fidelitas: fra passato e presente* intende porre in rilievo alcuni degli snodi concettuali relativi al dibattito, sorto all'alba della *Conquista* del Nuovo Mondo, sulla legittima titolarità in capo agli indios del dominium sulle ('loro?') terre. Avremo in ciò occasione di evidenziare il reimpiego nel Nuovo Mondo di dottrine giuridico-politiche medievali e del maturo diritto comune sugli *infideles* (Enrico da Susa), 'amplificate' dai toni polemici coevi, a opera anche di raffinati umanisti (J.G. Sepulveda), e riconfigurate *sub specie juris* dai grandi giuristi protagonisti del dibattito sulla *Conquista* (Palacios Rubios e Solorzano Pereira), rilevanti per la configurazione dello statuto ontologico e conseguentemente dello statuto giuridico, dell'indio, *rectius*: degli indios, come vedremo *infra*¹.

¹ ABBREVIAZIONI. AGI: *Archivo General de Indias* (Sevilla); AHDE: *Anuario de Historia del Derecho Español* (Madrid); AHN: *Archivo Histórico Nacional*; BAE: *Biblioteca de Autores españoles desde de la formación del lenguaje hasta nuestros días*, ed. M. Rivadeneira, voll. 71, Madrid 1846-1880; BNM: *Biblioteca Nacional* (Madrid); CDIA: *Collección de documentos inéditos relativos al descubrimiento...en America y Oceania*; CDIHE: *Colección de documentos*

Infine verranno tratteggiate le linee lungo le quali si svilupperà successivamente la diatriba giuridica dell'età di *jus commune* con particolare attenzione al fortunato *Tractatus de Iudaeis et aliis infidelibus* (1558) del giurista Marquardo de Susannis, il quale 'immette' nel circuito della *communis opinio* italiana ed europea dei *doctores juris* le tesi di Vitoria e il dibattito sulla *Conquista*.

Per affrontare la complessa tematica affidatami, intendo prenderla alla larga, anzi al largo, al largo delle terre: all'alba della *Conquista* furono infatti i mari al centro della disputa, assai prima delle terre. Un *prius* assiologico oltre che logico: prima di giungere alle nuove terre si doveva attraversare il 'gran mar oceano', e lo si doveva 'legittimamente' attraversare.

Ritoveremo infatti la dinamica *dominium-iurisdictio* sottesa al 'posse' dei mari a proposito della 'questione degli indios'. In effetti, nella fase iniziale della *Conquista* molti e autorevoli autori negarono a questi ultimi, in forza dello loro *infidelitas*, il legittimo *dominium* sulle terre che essi abitavano; e d'altro canto su quelle medesime terre si affermò una legittima *iurisdictio*, affermata con argomentazioni anche differenti ma tutte nel solco della dottrina di *ius commune*.

inéditos para la Historia de España, Madrid 1842-1895, 112 voll.; CDIU: *Collección de documentos inéditos relativos al descubrimiento... de Ultramar*; CHP: *Corpus Hispanorum de Pace* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Madrid); QF: *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*; RChHD: *Revista Chilena de Historia del Derecho*; RDI: *Revista de Indias* (Madrid); RHA: *Revista de Historia de América* (México); ZSS-KA: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*.

¹ Per una più ampia messa a fuoco mi permetto di rinviare a *Ius commune tra Vecchio e Nuovo Mondo. Mari, terre, oro nel diritto della Conquista (1492-1680)*, Giuffré, Milano 2004; per un taglio più specifico Id., *Europa – America Latina: una plurisecolare discussione sullo statuto giuridico della persona e sull'assetto istituzionale della famiglia in Europa e America Latina. Due continenti, un solo diritto. Unità e specificità del sistema giuridico latinoamericano*, Giappichelli, Torino 2020, pp. 470 ss.

1. Un prologo concettuale. Il controllo sui ‘Nuovi Mari’: *dominium o iurisdictio?*

Molte delle *opiniones* richiamate nella ‘disputa sui mari’ contengono il riferimento alla *iurisdictio*, intesa come complesso dei poteri esercitati dall’ordinamento giuridico di una comunità politica². Se, nella migliore dottrina di diritto comune, la categoria giuridico-politica del controllo territoriale da parte di un regno era eminentemente ‘giurisdizione’³, la *quaestio* era la piena configurabilità di una vera e propria *iurisdictio* sul mare, e, a seguire, sulle terre, tema che ci interesserà da vicino. Anche il mare, dunque, rappresentava una realtà naturale idonea per esercitarvi la *iurisdictio* statale. Esso non era suscettibile di appropriazione in quanto *res communis*; tuttavia anche, e soprattutto, su una *res communis* ben poteva configurarsi la *iurisdictio* del *princeps* e quindi anche l’*imperium*⁴, inteso come esercizio del potere di polizia, di imposizione fiscale e di controllo sanitario.

² Cfr. F. Calasso, *Iurisdictio nel diritto comune classico*, in *Studi in onore di Vincenzo Angelo Ruiz*, Napoli 1953, vol. IV, p. 425. Per una rigorosa messa a fuoco del concetto di *iurisdictio* si rinvia al classico saggio di P. Costa, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale*, Giuffrè, Milano 1969, aggiornato dagli studi di F. Fusco, *Tra antico e moderno, la parola «giurisdizione»*, «Studi di lessicografia italiana», XXXVI, 2019, pp. 5-29; *La voce giurisdizione: stratificazioni semantiche e variazioni diacroniche nel Dizionario del linguaggio italiano storico ed amministrativo di Giulio Rezasco in Linguaggi settoriali e specialistici. Sincronia, diacronia, traduzione, variazione, Atti del XV Congresso SILFI* (Genova, 28-30 maggio 2018), Firenze 2020, pp. 251 ss.

³ «“Territorio” dicitur a terrendo», cfr. Bartolus a Saxoferrato, *Comm. in primam partem codicis*, I, 46, *De summa Trinitate*; «Territorium non est alium quam terrae spatium munitum et armatum jurisdictione», cfr. Baldus de Ubaldis, *Usus feudorum Commentaria*, Lugduni 1585, p. 85, § 1,2.

⁴ «Iurisdictio in genere sumpta dividitur in duas species, scilicet in imperium simpliciter sumptum et in speciem quae est iurisdictio», cfr. Bartolus, *Comm ad dig. vet.*, II, 1, 3.

Fu questo il tornante che permise alla dottrina giuridica fautrice del *mare clausum* di legittimare un *dominium*⁵ sul mare, costituito dallo *jus alios excludendi* e volto allo sfruttamento esclusivo della pesca ed al monopolio delle rotte. Tale legittimazione poté contare sulle due massime *auctoritates* della *respublica jurisperitorum*: Bartolo e Baldo. Il primo affrontò la questione *ex professo*, oltre che nel celeberrimo *De Insula*, nel *De Fluminibus*, ove è esplicitamente affermata l'estensione della giurisdizione sulla terraferma al mare adiacente ed alle isole⁶. Bartolo aveva dunque parificato territorio terrestre e territorio marino ai fini della loro appartenenza al controllo esclusivo dello Stato⁷.

Ciò permetteva al suo grande discepolo, Baldo, di trattare *de dominio maris* ricorrendo, con disinvolta eleganza e stringente efficacia argomentativa, anche ad un'*auctoritas* che assai poco aveva a che fare

⁵ In questo senso il *dominium* assumerebbe qui un significato molto simile a ciò che noi designamo come 'sovranità territoriale'. Cfr. G. Cansacchi, *L'occupazione di mari costieri: critica di una dottrina di diritto internazionale*, Giappichelli, Torino 1936, p. 88, n. 78.

⁶ Cfr. Bartolus, *Tyberiadis sive Tractatus de Fluminibus*, Bononiae 1576, p. 53, § 1, ove la questione è lucidamente posta e risolta *ex auctoritate*: «Ad quod videndum est, qui habet iurisdictionem in territorio cohaerenti mari, habeat in ipso mari, et usque ad quod spacium; et videtur quod non: quia mare est commune omnibus. In contrarium est veritas, imno sicut praeses provinciae debet purgare provinciam malis hominibus per terram [...] item etiam per aquam. Et hoc apparet quod etiam in mari habet iurisdictionem, et in Insulis, quae sunt in dicto mari, multo magis, esse dicimus, et sunt Insulae Italiae». Bartolo prosegue l'*argumentum* confermando il criterio delle cento miglia in rapporto ai due giorni di navigazione: «modico autem spacio distare puto, quando distant per centum miliaria; vicinus enim locus dicitur [...] quo inter duas dietas non dicitur locus remotus. Constat enim quod centum miliaria per mare minus est duabus dietis».

⁷ «Mare dicitur illius Domini sub cuius territorio comprehenditur», cfr. Bartolus, *Commentaria*, Venetiis 1602, vol. VIII, p. 33. Cfr. ancora lo stesso Bartolo in *Gemma Legalium seu Compendium Aureum*, Venetiis 1602, *ad vocem: Mare*.

con questioni marine, come i *Libri feudorum*⁸. La *iurisdictio*, l'esercizio di attività di polizia ed il controllo monopolistico del mare vengono definitivamente annoverate nell'ambito delle *Regalia*, ovvero dei diritti peculiari del sovrano.

La conclusione del travagliato percorso esegetico sullo statuto giuridico del mare, territoriale, condotto dalla *scientia iuris* di diritto comune è scolpita dall'*opinio* di Baldo: «[...] mare est commune quoad usu; proprietates tamen est nullius; [...] sed iurisdictio est Caesaris»⁹.

Il sommo giurista conclude una riflessione che impegnò a lungo i *doctores* medievali, si noti che l'*opinio* su riportata è, a sua volta, modellata sulla risposta che, secondo la celebre 'leggenda del cavallo donato', Martino diede alla domanda del Barbarossa sul suo status di *dominus mundi*¹⁰, e dà inizio, al tempo stesso, ad un nuovo itinerario esegetico.

Il principio suggellato da Baldo rappresenta il testimone che lo *jus commune* cede al giurista dell'età moderna. Esso sarà raccolto da Alberico Gentili: «[...] quae scilicet usu omnia communia; proprietates nullius; iurisdictione et protectione sic sunt Principis»¹¹.

⁸ «[...] territorium non est aliud quam terrae spatium munitum et armatum iurisdictione. In mari autem non dicitur territorium [...] sed dicitur districtus, id est, aquae spacium, seu latitudo, similiter munita iurisdictione et imperio». Cfr. Baldus de Ubaldis, *Usus feudorum Commentaria*, Lugduni 1585, p. 85, § 1,2 (corsivo aggiunto). Sul commento di Baldo ai *Libri feudorum* vedasi C. Danusso, *Ricerche sulla Lectura Feudorum di Baldo degli Ubaldi*, Giuffrè, Milano 1991.

⁹ Cfr. Baldus de Ubaldis, *Commentaria in primam Digesti veteris partem*, Lugduni 1585, ad D. 1, 8, 2. Cfr. Anche ed. Venetiae 1599, fol. 46.

¹⁰ Cfr. K.F. von Savigny, *Geschichte*, IV, Heidelberg 1850, cfr. rist. Bad Homburg 1961, pp. 180-183.

¹¹ Cfr. Albericus Gentilis, *De jure belli*, lib. III, cap. XX. Cfr. A.A. Cassi, *Lo statuto giuridico dei mari e la "libresca guerra dei cento anni". Il caso (e i casi) degli Ispanicae advocacionis libri duo in Alberico gentili e il diritto del mare*. Atti del convegno delle XIX Giornata Gentiliana, a cura di L. Lacch e V. Lavenna, Eum, Marecata 2022, pp. 19-44 con ulteriori indicazioni bibliografiche.

Dunque, anche nei confronti di cose insuscettibili di appropriazione, come il mare, è configurabile su di esse un potere, *iurisdictio*, che spetta in via esclusiva ai Principi, preferibilmente cristiani, come si argomenterà nel corso della disputa. Questo primo *step* costituì un punto fermo nella elaborazione delle teorie che argomentarono una *iurisdictio*, con tutte le prerogative che ne conseguivano in termini di controllo e coercizione, *imperium*, esercitate da ‘Principi cristiani’ sulle terre abitate dagli indios.

2. Il *rebus giuridico* delle ‘Nuove Terre’

Sulle Nuove Terre compaiono ai conquistadores gli abitanti di esse e si pone immediatamente la questione se costoro fossero titolari di legittime posizioni giuridiche su quei territori. *Quaestio* che sarà *vexata* nella prima parte della *Conquista*, in quanto quegli abitanti erano rimasti palesemente privi dell’annuncio salvifico diffuso «per tutta la terra ... ed ai confini del mondo», *Salmo* 19, ma si tenga conto anche di *Genesi*, 9, 19 per le terre emerse dopo il diluvio e la ripopolazione ad opera dei discendenti di Noè.

Si evocarono pertanto le *auctoritates* che avevano indagato il tema del *dominium* in capo agli *infideles*, ammesso che gli indios potessero venire qualificati tali, vedi *infra* nel testo.

L’*opinio* della *scientia iuris* europea cui si fece maggior ricorso nella *quaestio* era quella di Enrico da Susa, (?1200-1271), scelto da Dante come simbolo del diritto canonico in *Par.* XII, v. 82¹². Il Cardinal

¹² Sulla figura di Enrico da Susa si veda Aa.Vv., *Il Cardinale Ostiense. Atti del Convegno Internazionale di studi su Enrico da Susa detto il Cardinale Ostiense, Susa 30 settembre – Embrun 1° ottobre 1972* in *Segusium*, XVI, dicembre 1980, Società di ricerche e studi Valsusini, Susa -Torino 1980; cfr. anche P. G. Caron, *Il Cardinale Ostiense artefice dell’ “utrumque ius” nella prospettiva europea della canonistica medievale in Cristianità ed Europa. Miscellanea di studi in onore di Luigi Prosdocimi*, 1, 1994, pp. 561-582; A. Rivera Damas,

Ostiense era infatti l'autore della celeberrima *Summa* delle *decretales* gregoriane, destinata a diventare, con il nome di *Summa Aurea*, l'imprecindibile prontuario di ogni canonista, sia nella *Lectura* del medesimo *Liber Extra* di Gregorio IX. Immane sforzo di coordinare e concordare le fonti, significativo sotto questo profilo il titolo del *Decretum* di Graziano: *Concordia discordantium canonum*; fonti bibliche, patristiche, conciliari, giuridiche, dal diritto giustiniano alle consuetudini *inter gentes*.

Orbene, Enrico da Susa ritiene che con l'avvento in terra, *in saeculo*, del Cristo Redentore, tutte le *potestates* e le *iurisdictiones* sussistenti *de jure naturali* e *de jure gentium* in capo agli infedeli vengono caducate, riconsolidandosi in capo al Vicario universale in terra di Cristo, ovvero il pontefice, cui spetta la *plena potestas*, il quale a quei medesimi 'ex titolari' concede in via provvisoria le terre fin tanto che non le reclami *ad se*. Si percepisce forse l'ombra del modello giuridico del feudo oblato e/o del retratto successorio.

L'*opinio* di Enrico da Susa sarà spesso allegata nella *quaestio de Indis*: se i loro abitanti sono infedeli, *ergo* si potrà applicare loro l'argomentazione dell'Ostiense.

Un secolo dopo, una dottrina nella medesima direzione ma con traiettorie diverse è quella di John Wyclif (1324-1384), *magister* dell'università di Oxford, scismatico autore di dottrine politiche, formulate nella maggior parte nel suo *De civili dominio*, successivamente condannate dal Concilio di Costanza (1415-1418).

Il Cardinal Ostiense e il *magister* scismatico; autori ben diversi, e tuttavia entrambi si trovavano d'accordo su un punto: ogni diritto terreno, quindi anche quello di proprietà, presuppone il diritto divino.

Penamiento politico de Hostiensis. Estudio juridico-historico sobre las relaciones entre el Sacerdocio y el Imperio en los escritos de Enrique de Susa, Zürich 1964; G. Le Bras, *Théologie et Droit Romain dans l'œuvre d'Henri de Suse* in *Études historiques à la mémoire de Noël Didier*, 1960, pp. 195-204.

Secondo il Cardinale Ostiense, la venuta di Gesù Cristo avrebbe fatto caducare tutti i domini e le giurisdizioni degli infedeli, che si sarebbero consolidati in capo al vicario di Cristo, cioè il pontefice, il quale ben poteva riassegnarli ai principi cristiani. Su diversi presupposti, Wyclif, riteneva che il giusto *dominium* presupponesse uno 'stato di giustizia' o 'di grazia' del proprietario: pertanto, chi visse in peccato mortale, cioè fuori dalla grazia divina, come gli infedeli, non poteva a rigore dirsi giusto proprietario¹³.

Wyclif, riprendendo Agostino, riconosce che il genere umano dopo la caduta di Adamo è in peccato originale, il quale rompe lo stato di grazia e lo status giuridico conseguente. Paradossalmente la direzione è la medesima ma in verso contrario: in capo al pontefice non si consolida il *dominium* anzi: la proprietà privata è conseguenza del peccato perché nell'Eden Dio aveva affidato agli uomini le *res* in uso comune. La *vexatissima quaestio* teologica e giuridica, ma con ricadute politiche assai delicate, si incrocia drammaticamente con la disputa sulla povertà di Cristo, del *dominium* in capo a Cristo, e della Chiesa, della legittima proprietà su beni, che Wyclif nega, predicando anzi la necessità di elidere un *dominium sub specie iuris civilis* alla Chiesa.

In virtù di queste dottrine reimpiegate, rilette, e rilanciate dai *letrados* e dai giuristi di corte castigliani, gli *infideles* non erano considerati legittimi proprietari dei loro beni, a cominciare dai territori che abitavano. Ma la *quaestio* non si svolse *de plano*: i dubbi, *las dudas de conciencia*, furono molti.

¹³ Sul pensiero di Wycliff si veda AA.VV., *John Wyclif. Logica. Politica. Teologia*, a cura di M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri e S. Simonetta, Sismel, Firenze 2003 e, sotto il profilo più attiguo a quello qui in discussione, cfr. S. Simonetta, *La maturazione del progetto riformatore di Giovanni Wyclif: dal De civili dominio al De officio regis*, «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale», XXII, 1996, pp. 225-258.

3. Il ruolo dei giuristi. Palacios Rubios e Solorzano Pereira.

Fu in forza di quei dubbi che la regina inaugurò la prassi, invalsa per tutta la fase iniziale della *Conquista*, di riunire in appositi consessi le teste d'uovo del regno, teologi e giuristi, per chiedere loro consiglio.

Da queste *Juntas* di saggi uscirono le 'Leggi di Burgos' del 1512-13, e, trent'anni dopo, furono dubbi di lunga durata, le *Leyes Nuevas* le quali, ispirate in alcune loro parti a quelli che noi oggi chiameremmo 'diritti umani', ridussero drasticamente la schiavitù.

Ne uscì anche il *Requerimiento*, una diffida legale approntata da Palacios Rubios, uno dei più insigni giuristi di Spagna, che i *conquistadores* avevano l'obbligo di proclamare agli indios prima di poter ricorrere alle armi, intimando loro di sottomettersi pacificamente. Esso doveva rappresentare una procedura 'garantista', antesignana dell'analoga prassi contemporanea, seguita di recente in Kosovo, di far precedere all'uso delle armi la verifica della sua legittimità.

Si trattava dunque di una 'procedura garantista' che tuttavia ebbe alcune applicazioni grottesche, come quando veniva letto in latino agli esterrefatti indigeni, e talvolta tragiche. Il suo meccanismo si inceppò il sabato del 16 novembre 1532 e costò la vita ad Atahualpa, l'ultimo imperatore inca, massacrato assieme a migliaia di suoi sudditi soltanto perché non ne aveva compreso il significato. Durante la cerimonia del *Requerimiento* l'Inca fece cadere a terra, senza capire cosa fosse, il breviarario del frate Vicente de Valverde, che aveva proclamato l'intimazione e indicato all'imperatore il libro dove era contenuta la dottrina cristiana.

Il gesto dell'Inca fu interpretato come il sacrilego segno di rifiuto di quella diffida legale: fu l'inizio della *Conquista* del Perù e della fine degli Incas.

Un inizio, e una fine, che erano 'giusti' in quanto giustificati, resi legali da precise regole, procedure, garanzie che nelle intenzioni avrebbero dovuto, appunto, rendere 'giusta' la Conquista e lenire i 'dubbi di coscienza' sulla scorta delle dottrine medievali, all'insegna, pertanto, della *infidelitas*, anzi, della blasfemia, degli indios.

Nel novero dei *doctores juris* che si resero protagonisti dell'elaborazione del regime giuridico del Nuovo Mondo nel XVII secolo merita uno sguardo privilegiato Juan de Solorzano Pereira, il 'giurista di Corte', autore della *Disputatio de Indiarum iure* (1629-1639), che rappresentò e difese gli interessi dei sovrani di Castiglia nelle Indie, che egli ben conosceva per esservi rimasto circa vent'anni¹⁴.

La sua opera maggiore, la voluminosa *Disputatio de Indiarum iure*, che lo impegnò per un decennio, dal 1629 al 1639, e che, successivamente, egli compendì in lingua volgare con il titolo di *Politica Indiana*¹⁵ ci offre un privilegiato angolo visuale attraverso il quale cogliere

¹⁴ Sulla figura di questo giurista vedasi J. Malagòn e J.M. Ots Capdequè, *Solorzano y la Política Indiana*, México 19832; per la sua cultura giuridica, vero e proprio ponte tra lo *ius commune* europeo ed il 'derecho indiano', cfr., tra gli altri, H. Hanisch Espindola, *Un informe de Solórzano Pereyra sobre derecho común para las Indias*, in RChHD, 15, Santiago 1989, pp. 93-104; G.A. Barrero, *La literatura jurídica del Barroco europeo a través de la obra de Solorzano Pereira*, in RChHD, XV, Santiago 1989, pp. 65-85. Vedasi anche K.H. Ziegler, *Die rechtlichen Grundlagen der spanischen Herrschaft in Amerika nach de Solorzano Pereira*, in ZSS-KA, LXXXIII, Berlin 1997, pp. 589-595.

¹⁵ Cfr. J. Solorzano Pereira, *Disputatio de Indiarum iure sive de iusta Indiarum Occidentalium Inquisitione, acquisitione et retentione ... sive de Justa Indiarum Occidentalium gubernatione ... Matriti ex Typographia Francisci Martinez* 1629 (vol. I) -1639 (vol. II). Mi sono basato su questa prima edizione, d'ora in poi solo *De indiarum iure*, dalla quale, salvo diversa indicazione, ho tratto le citazioni. Ad essa ne seguirono altre; cfr. Id., *De Indiarum iure sive de iusta Indiarum Occidentalium inquisitione, acquisitione et retentione*, 3 t., Lugduni 1672. Si segnala l'edizione bilingue, con testo spagnolo a fronte, pubblicata, a cura di C. Baciero, L. Baciero, A.M. Barrero, J.M. García Añoveros, J.M. Soto, *De indiarum iure*, 4 t., Madrid 1999-2001, nel CHP Segunda Serie (voll. I; V; VII; VIII). Il contenuto della *Politica Indiana*, Madrid 1648, invero, non coincide esattamente con quello della *Disputatio*, in quanto accoglie alcune osservazioni in materia finanziaria che non erano formulate nel testo latino. Ho consultato l'edizione Juan de Solorzano Pereira, *Politica indiana* in BAE, voll. CCLII-CCLVI, Madrid 1972.

gli snodi fondamentali della questione de *Indiis*. Essa, infatti, rappresenta la summa del dibattito sulla Conquista sviluppatosi lungo il XVI secolo, ed ancora vivace nella prima metà del XVII, del quale l'autore raccoglie e discute le principali voci con l'erudizione del *letrado* e la perizia del giurista di *ius commune* avezzo a raffrontare e ponderare *auctoritates* e *opiniones*.

Soprattutto, la *Disputatio* di Solorzano Pereira costituiva la versione 'ufficiale' della diatriba, la soluzione alla *duda* indiana così come essa venne perseguita dalla Corona di Castiglia.

Il massimo giurista spagnolo costantemente difese e giustificò la *Conquista* e la disciplina normativa che ne conseguì; disciplina della quale Solorzano, del resto, era non solo esegeta ma artefice. Il retroterra erano le dottrine di Enrico da Susa, che avremo occasione di evocare tra breve.

4. *Infidelitas* degli indios?

La scoperta del Nuovo Mondo, delle sue Terre e dei loro abitanti, dunque, fece in un primo tempo riesumere le teorie giuridiche elaborate sullo sfondo delle Crociate in Terra Santa contro gli 'infedeli saraceni'¹⁶.

Ma quando ci si rese conto che non si trattava delle Indie orientali bensì di un Mondo Nuovo, l'impalcatura non resse. Gli indios 'tecnicamente' non erano affatto degli 'infedeli'. *Infideles*, a rigore, erano coloro che avevano 'rifiutato' l'annuncio evangelico. Ma nel Nuovo Mondo quell'annuncio non era mai risuonato – o no?¹⁷. Alle popolazioni ultra-oceaniche, a quanto pareva, non era stata data la possibilità di ascol-

¹⁶ Si veda il classico saggio di G. Vismara, *Impium Foedus. La illeicità delle alleanze con gli infedeli nella Repubblica Christiana Medievale*, Giuffrè, Milano 1950.

¹⁷ Sulle leggende relative a una predicazione apostolica oltre oceano, leggende tuttavia dotate di forte valenza epistemologica, in quanto 'punti di leva' per la configurazione dello statuto ontologico dell'indio, leggende argomentate da teologi e intellettuali come Isidoro Isolani, Boezio e Bellarmino, mi permetto di rinviare al mio *Ius commune tra Vecchio e Nuovo Mondo, Op. cit.*, pp. 35 ss.

tare il Vangelo e, quindi, di accoglierlo, diventando *fideles*, o rifiutarlo, costituendosi *infideles*.

A ben pensarci, potevano forse esistere davvero ‘uomini’ sottratti alla universale Parola di Dio? La domanda era terribilmente complessa; ai nostri orecchi essa risuona un po’ stantia e artificiosa, ma costituirebbe tuttora un rebus ‘scientifico’ se la si ponesse ai teologi e filosofi dei giorni nostri in relazione a creature antropomorfe scoperte su un altro pianeta. I termini del problema non erano assiologicamente dissimili.

La questione dunque si ingarbugliava. Le categorie tradizionali si manifestavano inadeguate a comprendere le nuove realtà e ad offrire risposte ai quesiti giuridici, e ancor prima ontologici, che esse ponevano.

Certo, le Nuove Terre erano già abitate all’arrivo dei castigliani; ma da chi? Da uomini o da bestie? E ammesso che fossero uomini, questi erano legittimi *domini* delle loro terre? A ben guardare, le loro condizioni di vita – nudità, assenza di leggi e di scrittura, riti primitivi, perfino cannibalismo e sacrifici umani – non erano forse molto più simili a quelle degli ‘schiavi per natura’, *natura servi*, catalogati dal più grande Scenziato di tutti i tempi, Aristotele?

Insomma, entrambe le prospettive con le quali si volle osservare il *dominium* sulle nuove terre, la facoltà di Papi ed Imperatori di donare terre altrui e l’incapacità degli indios, in quanto infedeli, a essere proprietari, *legitimi domini*, si rivelarono miopi; i giuristi avevano inforcato gli occhiali del diritto comune medievale, ma le due lenti che avevano sul naso provocavano uno strabismo giuridico che impediva di mettere a fuoco la situazione. Era giunto il momento di toglierseli ed indossarne degli altri. Anche perché il problema era diventato un altro: non si trattava più delle Nuove Terre. Si trattava di qualificare sotto il profilo giuridico la più ambigua realtà naturale di quel Nuovo Mondo: l’indio.

5. L'indio: uomo o animale?

Se, come è noto, i *conquistadores* guidati da Cortés apparvero agli abitanti del Messico come divinità¹⁸, l'indio assunse fin dall'inizio, nell'immagine che ne ebbero gli spagnoli, i connotati di una bestia, una belva feroce o, nella migliore delle ipotesi, di un *monstrum* subumano. Una simile effigie, i cui tratti ci sono noti grazie a una copiosa letteratura cronachistica, marchìò in realtà anche il nascente statuto giuridico degli indios. La rappresentazione 'bestiale' degli indios e la sua valenza *sub specie iuris* non è riconosciuta da alcuni studiosi, a cominciare da Garcia Gallo, il decano degli storici del diritto della Conquista, secondo il quale «nadie dudó nunca que los indios fueran hombres [...]. Que algunos, con desprecio, les llamaran 'animales' o 'bestias' no supone de ninguna manera que como tales, en sentido propio, les consideraran»¹⁹. In realtà

¹⁸ Sulla base di un'antica profezia, l'imperatore Montezuma II, salito al trono atzecco nel 1502, identificò Cortés nel leggendario re sacerdote Quetzal-coatl, il ritorno del quale era stato preconizzato come segno di imminente sventura per la dinastia. Di recente questa consolidata ricostruzione storiografica è stata messa in discussione da A. Aimi, *La "vera" visione dei vinti: la conquista del Messico nelle fonti azteche*, Bulzoni, Roma 2002, secondo il quale essa deriverebbe da una vera e propria invenzione, dotata di 'aspetti grotteschi', dello stesso Cortés. Sulla rappresentazione 'cortese-cavalleresca' dei *conquistadores*, idealizzati dallo stesso loro capo Cortés nelle sue cinque *Charte come caballeros de Dios*, cfr. E. Straub, *Das "bellum justum" des Hernán Cortés in Mexico*, Wien 1976, pp. 143 ss.

¹⁹ Cfr. A. García Gallo, *La condición jurídica del indio in Antropología de España y América*, Madrid 1977, p. 744 (anche in Id., *Los orígenes españoles de las instituciones americanas. Estudios de derecho indiano*, Madrid 1987). Nel medesimo senso cfr. anche A. Martín Casares, *La esclavitud en la Granada del Siglo XVI*, Madrid 2000, *passim* (spec. 32-43) e, in una prospettiva antropologica, G. Gliozzi, *Adamo e il Nuovo Mondo*, La Nuova Italia, Firenze 1977, p. 286 ss. Cfr. anche, in chiave filosofica, E. O'Gorman, *Sobre la naturaleza bestial del indio americano*, «Filosofía y Letras», México, 2, pp. 305 ss., su cui critiche valutazioni in L. Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*,

non si trattò di *algunos*, ma del fior fiore dell'*intelligenciya* spagnola.

L'umanista Sepúlveda, raffinato traduttore e commentatore di Aristotele, storiografo di corte, scelto da Carlo V come uno dei tre precettori, assieme al vescovo Siliceo e al doctor Juan Honorato, del figlio Filippo, il quale come è noto non riconosceva agli indios più intelligenza, industriosità e ingegno *humanitas* delle *bestiolae*²⁰ degli orti. Gonzalo Fernández de Oviedo, colto umanista, amico di Mantegna e corrispondente epistolare con il Bembo, che, nella celeberrima *Historia*, descrive gli indigeni come animali, nel fisico e nell'anima: «[...] estos indios, por la mayor parte [...] así como tienen el casco grueso, así tienen el entendimiento bestial y mal inclinado»²¹.

Madrid 1988, p. 107 n. 39. La questione dei dubbi sulla 'umanità' degli indios resta tuttora terreno di confronto storiografico; si veda più recentemente il contributo di L. Baccelli, *Nihil humanum a me alienum puto: Sepulveda e l'umanità degli Indios*, in *Guerra giusta e schiavitù naturale. J. G. de Sepulveda e il dibattito sulla Conquista*, a cura di M. Geuna, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2014, pp. 89 s, che inizia richiamando, in senso parzialmente critico, quanto avevo argomentato in *Ultramar. L'invenzione europea del Nuovo Mondo*, Laterza, Roma-Bari 2007 e in *Ius commune tra Vecchio e Nuovo Mondo. Mari, terre, oro nel diritto della Conquista (1492-1680)*, Giuffrè, Milano 2004 sulla centralità della *vexata quaestio*, che per l'Autore non fu effettivamente vexata.

²⁰ Cfr. J.G. Sepulveda, *Dialogus qui inscribitur Democrates secundus de justis belli causis*, Madrid 1951 (ried. Madrid 1984), p. 36: «cum bestiolas quasdam ... ut apes et arachnos, quae nulla humana industria satis queat imitari».

²¹ Cfr. G. Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano* (Sevilla 1535), Madrid 1992, I, p. 111. In questo senso, della *Historia* di Oviedo, che diventò il testo europeo di riferimento per chi desiderava conoscere i diversi aspetti delle Indie occidentali, cfr. anche Parte I, lib. II, cap. 6; lib. IV, cap. 2; lib. VI cap. 9: «[...] porque su principal intento era comer, e beber, e folgar, e luxuriar, e idolatrar, e exercer otras muchas suciedades bestiales. [...] Esta gente de su natural es ociosa e viciosa, e de poco trabajo, e melancólicos, e cobardes, viles e mal inclinados, mentirosos e de poca memoria, e de ninguna constancia [...]».

Appartenevano a tale partito anche il viceré Francisco de Toledo, straordinario uomo politico e acuto 'legislatore del Nuovo Mondo', secondo il quale «prima di divenire cristiani, gli indios devono diventare uomini», e il suo cronista, Pedro Sarmiento de Gamboa, 'Cosmógrafo general de los reinos del Perú', che lo accompagnava durante le *visitas* attraverso il vicereame, con l'incarico di dare prova scientifica alle tesi sulla barbarità degli indios e sul carattere tirannico, e quindi illegittimo, dell'impero Inca. Gamboa, diligentemente, annotava e denunciava «l'abominable uso de bestias, y las nefarias y maldidas costumbres suyas» nella sua *Historia de los Incas*, vero sunto della dottrina della giustificazione giuridica della *Conquista* e della schiavitù²². Nell'esempio delle *visitas* peruviane del vi-

²² «Me fue mandado por el Virrey Toledo a quien yo sirvo y sigo en esta visita general, que tomase a mi cargo este negocio y hiciese la historia de los hechos de lo doce Ingas desta tierra y del origen de los naturales [...] y certificará del hecho de la verdad de la pésima y más que inhumana tiranía destes Ingas [...] por lo cual se les pudo hacer y dar guerra y proseguir por el derecho della contra los tirannos, y aunque fueran verdaderos señores de la tierra, y se pudieran mudar señores e introducir nuevo principado, porque por estos pecados contra natura pueden ser castigados y punidos, aunque la comunidad de los naturales de la tierra no contradijesen a tal costumbre ni siquiera ser por eso los inocentes vengados por los españoles, porque en este caso no son de su derecho [...] porque pueden ser forzados a que guarden ley de naturaleza como enseña el Arzobispo de Florencia y lo confirma Fray Francisco de Vitoria en la relación que hizo de los títulos de las Indias. De manera que por este solo titulo, sin otros muchos, tiene Vuestra Magestad el más bastantísimo y legitimo titulo a toda las Indias que príncipe en el mundo tiene a señorío alguno». Cfr. P. Sarmiento de Gamboa, *Historia de los Incas*, (1572), ed. In BAE cont., 135, Madrid, 1960, pp. 189 ss. Sul punto vedasi il recente contributo di C.B. Loza, "Tyranie" des Incas et "naturalisation" des Indiens. *La politique de Francisco de Toledo, vice-roi du Pérou (1571-1628)*, «Annales. Histoire, sciences sociales», LVII, 2002, pp. 407-432. Sulla tirannia nel sistema di *jus commune* vedasi D. Quagliani, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il 'De Tyranno' di Bartolo Sassoferrato (1314-1357). Con l'edizione critica dei trattati De Guelphis et Gebellinis, De regimine civitatis e De tyranno, Il pensiero politico*. Biblioteca, 11, Leo Olschki, Firenze 1983.

ceré e del *cosmógrafo general*, l'intreccio di potere politico, indagine scientifico-naturalistica e statuizione giuridica risulta particolarmente evidente. Ma il riferimento alla bestialità degli indios²³ non si riscontra soltanto nel più elevato registro linguistico della trattatistica; nel gergo popolare risulta evidente l'impiego di una terminologia che rileva l'assimilazione dell'indio alla bestia nella cultura spagnola, basti pensare all'espressione *mercader de bestias y esclavos*²⁴. Non fu, insomma, soltanto una questione denominativa. Quel *llamar*, quel nominare, non fu mero *flatus vocis*, non si esaurì in una *ficción*²⁵, ma, attraverso complessi ed elaborati meccanismi, che cercheremo di disvelare nei limiti della nostra prospettiva, si condensò in un *nomen* di forte significato giuridico. La rappresentazione naturalistica della bestialità dell'indio, del suo appartenere ad «una nuova specie zoologica»²⁶, si impresse nello statuto giuridico elaborato da raffinati esegeti e giuristi quali Sepúlveda, Vitoria, oltre che da *doctores legum* meno sottili ma più accessibili ai pratici, come Marquardo de Susannis. Nella prassi legale si arrivò così a configurare una stretta analogia tra il documento di compravendita di uno schiavo e quello relativo alla vendita di un mulo²⁷.

²³ «L'iniziale dubbio sulla stessa condizione umana dei nativi delle nuove terre» è ricordato anche da A. Romano, nella *Prefazione* a M. Torres Aguilar, *Teatro de iniquidad: un escenario de abusos en la justicia de Nueva España*, «Materiali per una storia delle Istituzioni giuridiche e politiche medievali moderne e contemporanee raccolti da A. Romano», Quaderni 2, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, pp. I-VII (p. I).

²⁴ Anche il termine *cruzamiento*, per indicare l'unione sessuale tra, o con, schiavi, o il rapporto da cui essi sono stati generati, e quello di *hembras*, riferito alle donne schiave, invece di *mujeres*, sono attinti dal comune vocabolario 'zoologico'. Cfr. sul punto A. Stella, *Herrado en el rostro con una S y un esclavo: l'homme-animal dans l'Espagne des XVe-XVIIIe siècle*, in *Figures de l'esclave au Moyen-Age et dans le monde moderne*, L'Harmattan, Paris 1992, pp. 147-163.

²⁵ Così ritiene invece A. Martín Casares, *La esclavitud*, *Op. cit.*, p. 40.

²⁶ Cfr. G. Gliozzi, *Adamo*, *Op. cit.*, pp. 286 ss.

²⁷ Vedasi in proposito J. Bravo Lozano, *Mulos y esclavos en Madrid en 1670*,

Sotto una diversa prospettiva, ma sempre all'interno della questione dell'umanità degli indigeni, le gerarchie ecclesiastiche si chiedevano se questi avessero la capacità a ricevere i sacramenti²⁸. Il frate Pedro de Gante, che pure aveva dimostrato di apprezzare alcune qualità degli indios, in una lettera indirizzata a Filippo II nel 1585 li qualificò: «animales sin razón, indomables, que no los podíamos traer al gremio y congregación de la Iglesia ni a la doctrina ni a sermón»²⁹.

Il religioso Juan de Quevedo era contrario all'evangelizzazione denunciando la circostanza che se si pretende renderli cristiani pur non essendo uomini, senza nutrire alcuna speranza di civilizzazione, non diventeranno mai uomini³⁰. Gli uomini di Chiesa, in effetti, non sempre si dimostravano compatti e in sintonia con i vari Montesinos e Las Casas nel difendere le qualità morali degli indios. Si pensi all'invettiva del domenicano Fray Tomás Ortíz contro gli abitanti di Chiribichi, che avevano ucciso alcuni confratelli, inviata nel 1524 al Consiglio delle Indie con un *pamphlet* il cui titolo non lasciava dubbi, *Estas son las propiedades de los indios por donde no merecen libertades*³¹, e riportata dal confratello López de Gómara nella sua *Historia General de las Indias*:

[...] gli uomini della terraferma mangiano carne umana e sono sodomiti più di qualsiasi altra generazione. Nessuna giustizia è tra loro, vanno

«Cuadernos de Historia Contemporanea», 1, 1980, pp. 10-30.

²⁸ Per la complessa controversia circa la loro capacità a ricevere il battesimo, risulta ancora utile l'inquadramento proposto da C. Ceccherelli, *Il battesimo e i francescani del Messico*, «Missionalia hispanica», X, 1947, pp. 43 ss.

²⁹ Cfr. *Cartas de Indias*, 1, 64, AHN, Madrid.

³⁰ Cfr. G. García, *Carácter de la Conquista española en América y México, según los textos de los historiadores primitivos*, Oficina tipográfica de la Secretaría de Fomento, México 1901, p. 2.

³¹ Cfr. F.A. MacNutt, *De orbe novo. The eight Decades of Peter Martyr d'Anghebra*, II, G. P. Putnam's Son, New York 1912, pp. 274 ss.

nudi, non hanno né amore né vergogna, *sono come asini, stupidi, pazzi, insensati* [...] più crescono, peggiori diventano; fino a dieci o dodici anni sembra che possano crescere con qualche urbanità o virtù; dopo ritornano come *animali bruti*. Infine dico che mai creò Dio *gente tanto radicata in vizi e bestialità*, senza alcuna presenza di bontà o civiltà³².

A dieci anni di distanza, in una nota inviata al Consiglio delle Indie nel 1534, un altro domenicano, Domingo de Betanzos, definisce gli indios «*bestias*», suggestionando in non parca misura il cardinale Loaysa, che presiedeva il Consiglio, il quale ritrattò in punto di morte nel 1549 i suoi giudizi³³. I religiosi che sostenevano la bestialità degli indios, o la loro mancanza di *razón*, il che non mutava i termini del loro statuto giuridico, non si rendevano probabilmente conto di quale fosse in realtà la posta in gioco; era messa in discussione la giurisdizione ecclesiastica *in spiritualibus* su milioni di *naturales*, che non avrebbe potuto essere esercitata su soggetti sub-umani o *sine rationem*³⁴.

Inoltre, poiché l'evangelizzazione costituiva ancora la primaria giustificazione formale della Conquista, consacrata nella *Inter Coetera*, il suo venir meno avrebbe travolto anche il titolo di possesso del Nuovo Mondo vantato dalla corona castigliana. La duplice implicazione della capacità degli indios a ricevere i sacramenti non deve essere dimenticata nel valutare l'intervento *ex cathedra* sulla questione di papa Paolo III³⁵.

³² Cfr. F. López de Gómara, *Historia General de las Indias*, II, Espasa Calpe, Madrid 1941, pp. 242 ss. (corsivo aggiunto).

³³ Cfr. L. Hanke, *La lucha por la justicia*, *Op. cit.*, pp. 212 ss; Id., *Aristotle and the American Indians*, Chicago 1948, p. 23.

³⁴ Sull'esonazione degli indios dalla giurisdizione della Santa Inquisizione cfr. L. Hanke, *La lucha por la justicia*, *Op. cit.*, pp. 104 ss.

³⁵ La questione non è rilevata da García Gallo, non chiaro sul punto F. Mires, *En nombre de la cruz*, ed. it. *In nome della croce*, cap. II, n. 62, La Piccola, Celleno 1991.

Anche nei documenti legali e giudiziari si rilevano numerose e significative tracce di tale rappresentazione: gli indios vengono qualificati 'bestie' con l'esplicito fine di poterne giustificare la schiavitù³⁶.

Ulteriore riprova della diffusa rappresentazione bestiale degli indios è rappresentata dalla veemenza con la quale le repliche insistettero sulla loro piena umanità. Se davvero si fosse trattato di una finzione, Vitoria non avrebbe avuto bisogno di rimarcare più volte l'umanità degli indigeni, «gli indios sono uomini e non scimmie»; «ciascun indio è un uomo»³⁷ e Solorzano, a distanza di quasi un secolo, non avrebbe avvertito la necessità di puntualizzare che «chiaramente nessuno di loro è privo dell'uso della ragione e dell'intelletto fino al punto da dover essere escluso dall'appellativo di uomo e dalla predicazione della fede»³⁸.

Se, insomma, i grossi calibri del pensiero teologico e giuridico ritennero di non risparmiare il loro fuoco sulla questione, essa evidentemente non era risolvibile *de plano*. Il problema era tutto da discutere, e per giungere ad una soluzione ci si rivolse alla *maxima auctoritas*: il Pontefice. Il frate domenicano Bernardino de Minaya, predicatore in Messico e in Perù, si recò in Spagna per convincere il presidente del Consiglio delle Indie García de Loaysa che era un errore considerare gli indios *irracionales*. Non avendo avuto successo, nel 1536 riuscì a munirsi dall'imperatrice Isabella del Portogallo di una lettera di presentazione per essere ricevuto da papa Paolo III, il quale in realtà era

³⁶ Cfr., per esempio, gli incartamenti relativi all'isola della Margarita, in AGI, *S. Domingo* 172, 31, ff. 161-166, Sevilla, su cui cfr. *infra*.

³⁷ Cfr. F. Vitoria, *Relectio de Indis*, ed. Madrid 1981, in CHP, V, Madrid, p. 117. Si ricordi la formula vitoriana «homo homini homo», che egli contrappone a quella celeberrima di Ovidio, poi ripresa e suggellata da Hobbes, «Non enim homo homini lupus est, ut ait Ovidius, sed homo», I t., II p., cfr. *Relecciones*, I, ed. Madrid 1933-1936, pp. 384-385.

³⁸ «[...] plane nullos adeò usu rationis & intellectus carere, ut ab hominum appellatione, & Fidei predicatione excludi deberent». Cfr. Solorzano Pereira, *Disputatio de Indiarum iure*, *Op. cit.*, 2, 8, § 52.

già stato informato dall'*obispo* di Tlaxcala, Juan Garcés³⁹. Ancora una volta, l'ultima, fu una bolla pontificia a pronunciare il verdetto sui problemi della *Conquista*. La bolla *Sublimis Deus* promulgata il 9 giugno 1537 proclamava solennemente l'umanità degli indios:

Noi che, sebbene indegni, esercitiamo in terra il potere di Nostro Signore, e lottiamo con tutti i mezzi per riportare il gregge perduto all'ovile, consideriamo che gli indiani sono veri uomini e che non solo son capaci di comprendere la fede cattolica, ma anche che, secondo le nostre informazioni, sono desiderosi di riceverla. [...] questi indios e tutti quelli che più avanti saranno scoperti dai cristiani, non possono essere privati della loro libertà con alcun mezzo, nè delle loro proprietà, anche se non sono nella fede di Gesucristo; e potranno godere liberamente e legittimamente della loro libertà e delle loro proprietà, e non saranno schiavi, e tutto quanto si dirà in contrario non avrà alcun effetto. In virtù della nostra autorità apostolica, Noi definiamo e dichiariamo con la presente carta che i detti indios devono essere convertiti alla fede di Gesucristo per mezzo della parola divina e con l'esempio di una buona e santa vita⁴⁰.

³⁹ Le vicende del caparbio frate sono documentate in AGI, *Indiferente General*, 746, Sevilla.

⁴⁰ «Nos igitur, qui eiusdem Domini nostri vices, licet indigni gerimus in terris et oves gregis sui nobis commissas, quae extra eius ovile sunt, ad ipsum ovile totum nixu exquirimus, attendentes Indos ipsos, ut pote veros homines, non solum christianae fidei capaces existere, sed ut nobis innotuit ad fidem ipsam promptissime currere [...] predictos Indios et omnes alias gentes ad notitiam christianorum in posterum deventuras, licet extra fidem christiana existant, sua libertate ac rerum suarum dominio huiusmodi uti et potiri et gaudere libere et licite posse, nec in servitutum redigi debere, ac quidquid secus fieri contigerit irritum et inane, ipsoque Indios et alias gentes verbi Dei praedicatione et exemplo bonae vitae ad dictam fidem Christi invitandos fore [...]». Cfr. *America Pontificia primi seculi evangelizationis* 1493-1592, 1, pp. 365-366, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991.

L'intervento papale restituì tutti gli indios all'opera evangelizzatrice di domenicani, francescani e gesuiti e, quindi, il giusto titolo di possesso attribuito alla Corona di Castiglia dalle bolle del predecessore Alessandro VI. Tuttavia, la *Sublimis Deus* non sciolse tutti i dubbi, se il vescovo di Guatemala Juan Ramirez dovette nuovamente riproporre la questione alla Santa Sede, pur senza esserne autorizzato dal Consiglio delle Indie⁴¹, e se l'insigne José de Acosta fu costretto a scendere in campo per ricusare «*la falsa opinión*» che indica gli indios gente «*bruta y bestial*»⁴². In ogni caso, anche una volta ammessa a denti stretti l'umanità degli indios, ne venne discussa la razionalità, e, su quel campo, la battaglia si fece ancor più aspra. Ciò nonostante, anche sotto tale profilo parte della letteratura storiografica ritiene di dover sdrammatizzare i toni ed i contenuti della disputa che ne nacque⁴³. La pietra di inciampo è la nota definizione degli indios come «*gente tan apartados de razón*»⁴⁴.

In tempi non recenti l'espressione accese, infatti, un dibattito che si è riverberato nella successiva letteratura e la cui mancata definizione si ripercuote ancora nella storiografia⁴⁵. Soprattutto per quanto riguarda

⁴¹ Particolari in AGI, *Indiferente General*, 2979, Sevilla.

⁴² Cfr. J. De Acosta, *De Natura Novi Orbis et de promulgando Evangelio apud Barbaros*, I, § 8, Salamanca 1589.

⁴³ Cfr. C. Bayle, *La comunión entre los indios Americanos*, in RDI, XII, Madrid 1952, pp. 197-254 dove ritiene che «ni teólogo ni hombre de seso impugnó la racionalidad de los indios», p. 203.

⁴⁴ L'espressione venne usata nella cedola del 23 febbraio 1512 emanata dal sovrano Ferdinando cfr. AGI, *Indiferente General*, 418, 3, f. 236. Più precisamente, essa si riferiva alle donne indigene con le quali i coloni usavano accoppiarsi ed anche accasarsi.

⁴⁵ Cfr. C. Griffin, *Concerning Latin American Culture*, New York, 1928 *passim* (spec. pp. 57 ss.); F. De Los Ríos, *Religión y estado en la España del siglo XVI*, New York 1927, *passim*; L. Hanke, *La lucha*, *Op. cit.*, pp. 101 ss. Cfr. da ultimo E. Lamo de Espinosa (a cura di) *La disputa del pasado. Espana, Mexico y la leyenda negra*, Turner, Madrid 2021.

la definizione di *amentes*, che comportava giuridicamente la diagnosi di incapacità di autogoverno e pertanto l'opportunità, anche *ex lege naturali*, di sottoporli ad una *iurisdiction* altrui.

6. L'indio e gli indios

In realtà, uscendo da un certo *mainstream* storiografico, è possibile abbozzare una mappatura dei molteplici percorsi effettivamente intrapresi dalla cultura europea nell'approccio agli indigeni, attraverso le fonti del diritto, più ricettive ed al tempo stesso meditate rispetto alle emotive suggestioni di molti cronisti. In particolare, i testi legislativi, gli atti giudiziari e i trattati giuridici testimoniano, come si avrà occasione di rilevare, il continuo sforzo di distinguere 'los indios', precisarne la provenienza geografica, la genealogia storica, la razza, la religione, gli usi sociali. Questo atteggiamento presenta un duplice profilo. *In primis*, esso affondava le radici nella questione fondamentale che si posero i *letrados* all'indomani dell'arrivo dei *conquistadores* nelle Nuove Indie e dell'incontro con i loro abitanti: gli indios erano uomini?

Il quesito, cruciale per la storia della *Conquista*, anche e soprattutto per la sua dimensione giuridica, sorgeva, come si è avuto occasione di rilevare, dall'insormontabile difficoltà di ammettere l'esistenza di un'umanità rimasta al di fuori dei confini dell'evangelizzazione – da qui le leggende cui si è fatto cenno⁴⁶. Per comprendere quanto pregnante fosse l'indagine storico-geografica sugli indios ancora nel XVII secolo basta pensare alla incalzante diatriba *de origine gentium Americanarum* sorta tra Ugo Grozio e Jean de Laet, condotta a colpi di erudizione e di sarcasmo in *pamphlet* confezionati in rapida successione⁴⁷.

⁴⁶ Cfr. *supra*.

⁴⁷ Questo lo svolgimento della polemica: la *Hugonis Grotii De origine gentium Americanarum dissertatio*, s.l., 1642 venne duramente criticata da Joannis de Laet, *Notae ad Dissertationem Hugonis Grotii De origine gentium Americana-*

Inoltre, una volta riconosciuta ‘scientificamente’, ovvero, sotto il profilo teologico-geografico, l’umanità degli indios, i *distinguo* circa la loro provenienza geografica divennero funzionali a stabilirne la legittima riduzione in schiavitù. Per fare un solo esempio gli abitanti delle isole caraibiche scoperte da Colombo, il cui nome venne traslato nello spagnolo ‘caribbes’, erano ritenuti dediti al cannibalismo, a cagione dell’assonanza onomastica⁴⁸ oltre che per le affermazioni dello stesso navigatore⁴⁹. Essi, in quanto colpevoli del delitto *contra naturam* di antropofagia, apparivano meritevoli di essere ridotti in schiavitù⁵⁰.

Il nesso tra geografia e diritto nella Conquista⁵¹ era destinato a farsi sempre più stretto, ed era sotteso alla frequente identificazione di giurista e cosmografo; si pensi all’esempio di Juan López de Velasco, il quale, incaricato dal Consiglio delle Indie di confezionare un repertorio dei prov-

rum et Observationes aliquot ad meliorem indaginem difficillimae illius quaestionis, Parisiis 1643; alla replica di Grozio (*Hugonis Grotii De origine gentium Americanarum dissertatio altera adversus obtrectatorem, opaca quem bonum facit barba*, Parisiis 1643) fece seguito la *Responsio ad dissertationem secundam Hugonis Grotii De origine gentium Americanarum*, Amstelodami 1644.

⁴⁸ Cfr. G. Gliozzi, *La scoperta dei selvaggi*, Milano 1988⁴, p. 28, n. 1.

⁴⁹ Il 4 novembre 1492 Colombo annota di ritenere che nelle isole vi siano «uomini con un sol occhio ed altri con muso di cane, i quali mangiano gli uomini»; ulteriori accenni ai cannibali sono formulati il 26 novembre. Cfr. anche J. Gil, *Miti e utopie della scoperta*, I, *Cristoforo Colombo e il suo tempo*, Garzanti, Milano 1991, pp. 41-44. Il sintagma ‘*caribes & canibales*’ è attestato anche da Solorzano Pereira, cfr. J. Solorzano Pereira, *De Indiarum iure*, *Op. cit.*, lib. II, cap. VIII, § 51; cfr. *infra* nel testo. Sugli abitanti dell’isola di Cuba si può ancora utilmente consultare R. Azcarte Rosell, *Historia de los Indios de Cuba*, Trópico, La Habana 1937, pp. 79 ss. Per il problema della presenza dei *caribes* nell’isola sulla popolazione antillana cfr. E. Mira Caballos, *El indio antillano: repartimiento, encomienda y esclavitud* (1492-1542), Munoz Moya, Sevilla-Bogotà 1997.

⁵⁰ Sui ‘titoli legali di schiavitù’, cfr. *infra* nel testo.

⁵¹ Avevo rilevato tale connessione in A.A. Cassi, *Ius commune*, *Op. cit.*, pp. 249 ss.

vedimenti promulgati *por las Indias*, onde risolvere il *problema de su conocimiento*, per il lavoro brillantemente svolto⁵² venne ricompensato con la nomina nel 1571 di ‘Cosmografo cronista del Consejo de las Indias’.

L'indagine etno-geografica venne condotta con particolare meticolosità sotto il regno di Filippo II, in piena sintonia con il controllo accentratore di questo ‘strano burocrate regale’⁵³. Con la cedola del 22 aprile 1577 il sovrano ordinò al viceré Martín Enríquez de Almansa di approntare una vera e propria indagine su vasta scala, finalizzata a conoscere in misura capillare il proprio regno ed i suoi abitanti-sudditi. Il 25 maggio 1577 venne quindi stampato un questionario, elaborato dallo stesso Juan López de Velasco, composto da cinquanta domande, che il viceré trasmise ai *corregidores* ad agli *alcaldes mayores* con il titolo di *Instrucción y Memoria de las Relaciones que se han de hacer para la descripción de las Indias, que su Majestad manda hacer, para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas Indias*. Le risposte al questionario costituiscono le *Relaciones geográficas de Indias*, monumentale mappatura del Nuovo Mondo⁵⁴. Ebbene, le domande 14 e 15 del questionario vertevano appunto sulle origini etniche degli indios abitanti nelle diverse regioni del vicereame.

⁵² Il *libro indice* redatto da López de Velasco costituisce la struttura portante della monumentale *Copilata de las leyes y provisiones*, che raccoglieva i provvedimenti emanati fino al 1568. Essa è pubblicata, con numerose incongruenze, in A. de Altolaguirre, *Libro de la gobernación espiritual y temporal de las Indias*, in CDIU, XX-XXV, Madrid 1927-1932.

⁵³ Cfr. G. Ritter, *La formazione dell'Europa moderna*, Laterza, Roma Bari 1989, p. 379.

⁵⁴ Cfr. *Cuestionarios para la formación de las “Relaciones Geográficas de Indias”, siglos XVI-XIX*, (a cura di F. De Solano) CSIC, Madrid 1988, al cui studio introduttivo si rinvia anche per la ricostruzione storico-documentale; la struttura del questionario è invece ben commentata da A. Moreno Toscano, *Geografía económica de México (siglo XVI)*, El Colegio de México, México 1968. Vedasi anche D. Sacchi, *Segregazione etnica e alleanze interetniche nella Nuova Spagna (secoli XVI-XVII)*, in AA.VV., *Uomini dell'altro mondo*, Bulzoni, Roma 1993, pp. 89 ss.

Ma già nella prima fase della *Conquista*, i documenti legali e gli atti giudiziari rivelano una vivida attenzione all'estrazione etnica degli indigeni. Anticipando un episodio particolarmente significativo, sul quale avremo occasione di tornare, possiamo in proposito riscontrare come lo stesso Las Casas pretese che nell'istruzione reale, assegnata il 9 dicembre 1518 al *licenciado* Rodrigo de Figueroa, incaricato di processare i responsabili di alcune scorribande schiaviste lungo la 'costa delle perle' da Cariaco a Coquibacoa, venissero inseriti alcuni capitoli circa la verifica della razza degli indios che ne rimasero vittima. Secondo il *protector general de todos los indios*, si doveva accertare se essi fossero *caribbi*, e quindi lecitamente riducibili in schiavitù, in quanto dediti al cannibalismo, oppure se fossero *guatiao*s, la cui cattura sarebbe stata *iniusta*⁵⁵.

A tutto questo distinguere *in corpore* corrispondeva, dunque, un *distinguo de iure*, in piena sintonia con le più profonde componenti della cultura, non solo giuridica, del Vecchio Mondo all'alba dell'Età Moderna.

Il persistente impianto tomista, con il suo potente apparato di categorizzazioni; l'approccio casistico della cultura scolastica, rilanciato in ambito giuridico proprio dalla Scuola di Salamanca; l'*inquisitio veritatis* celebrata davanti ai tribunali assieme alle peculiarità della 'dimensione legale' della *Conquista*, comportarono indagini e riflessioni assai più articolate e scrupolose di quelle formulate nelle *Historie naturales*.

In particolare, era il diritto a porre l'esigenza di verificare la provenienza geografica degli indios, per appurarne l'idoneità alla legittima schiavitù o per stabilire la natura di *res nullius* dei territori, e di accertare l'effettiva commissione di atti contrari allo *ius naturale* come elementi costitutivi lo *ius ad bellum* degli spagnoli per reprimerli; ed era il mondo del diritto ad approntare le risposte che per più di due secoli si diedero a tale esigenza, con la redazione di trattati e di memorie di taglio giuridico⁵⁶ e mediante l'istituzione di tribunali e lo svolgimento di

⁵⁵ Vedasi *infra* nel testo.

⁵⁶ Basti pensare ai trattati ed ai pareri sulla perpetuità dell'encomienda, che

innumerevoli giudizi. Questa tendenza all'indagine etnoantropologica in funzione giuridica ebbe certamente risultati eclatanti, che, in alcuni casi, ci sembrano paradossali, come quello che coinvolse lo stesso Las Casas, il quale, come abbiamo ricordato, esortò ad abolire la schiavitù degli indios, miti, docili e di cagionevole salute, sostituendola con quella dei «negri», più robusti ed adatti ad essere schiavi. Questi aspetti, in realtà, si inquadrano in un preciso contesto nel quale conoscenze scientifiche, convinzioni morali, verità teologiche, precetti giuridici si compenetrarono ed armonizzarono, forse per l'ultima volta, in un sistema di valori che rappresentava la *forma mentis* dell'«uomo dell'Occidente» nell'epoca di transizione tra Medioevo ed Età Moderna.

Un'altra importante dinamica storico-giuridica, che non è stata sufficientemente riportata in superficie dalla letteratura storiografica, è costituita dalla contrapposizione buon selvaggio–cannibale, *carribes*. L'alternativa antropologica che si presentò ai *conquistadores* ha catalizzato, attorno ai due opposti poli, la formazione di altrettanti modelli etici e giuridici, elaborati attraverso l'imponente ed al tempo stesso raffinato apparato concettuale della seconda scolastica e dello *ius commune*. Nelle pagine che seguono si indicheranno alcuni percorsi di questa 'invenzione dell'indio'⁵⁷ da parte della dottrina giuridica, che meriterà

svolgevano argomentazioni favorevoli alla servitù naturale degli indios. Cfr. anche l'anonima *Carta donde se trata el verdadero y legitimo dominio de los Reyes de España sobre el Perú* (Yucay, 16 marzo 1571), in CDIHE, XIII, pp. 436 ss., e l'interessante trattato dell'*abogado* Nicolás Matías del Campo y de la Rinaga, *Flores Peruanas*, Madrid 1676.

⁵⁷ L'uomo europeo, infatti, assegnò «el mismo y único término a toda la población indígena de América». cfr. A. Jiménez, *Imagen y culturas* in AA.VV., *La imagen del indio en la Europa moderna*, Escuela de Estudios Hispanos-Americanos, Sevilla 1990, p. 81; vedasi anche A. Pagden, *Indios e immaginazione europea*, in *Collected Studies Series*, vol. 468, Aldershot 1994, pp. 261-274. Sulla 'invenzione' del Nuovo Mondo, e, aggiungerei, dei suoi abitanti, nel senso della raffigurazione che ne fece la cultura del Vecchio Mondo, e sull'America come prodotto intellettualistico dell'immaginario europeo cfr.

di essere approfondita in separata sede ed il cui interesse è ulteriormente accresciuto da una curiosa, ma solo apparentemente paradossale, circostanza. In effetti il dibattito vide l'alternarsi di diverse fasi, e il confrontarsi di opposte concezioni, alle quali tuttavia corrispondeva sostanzialmente un medesimo statuto giuridico. I percorsi potevano essere diversi, ed anche opposti, ma arrivavano talvolta al medesimo risultato: l'incapacità giuridica degli indios. Sepúlveda, Las Casas, Vitoria e Solorzano, partendo da posizioni diverse e per differenti vie, sono arrivati a formulazioni reciprocamente assai meno inconciliabili di quanto ritenga larga parte della storiografia. Gli indios, che per Sepúlveda erano decisamente non superiori alle *bestiolae* come api e ragni⁵⁸, venivano sostanzialmente qualificati, pur con qualche dubbio in più, *amentes* e 'quasi fiere e bestie' da Vitoria, che li considerava, se non *servi natura*, certamente 'stupidi per natura'⁵⁹. Essi erano additati come «a mala pena uomini, o uomini a metà» da Acosta⁶⁰; considerati *amentes, stolidi, minime idonei* ad autogovernarsi da Covarrubias⁶¹, e

E. O'Gorman, *La invención de América: el universalismo de la cultura de Occidente*, Fondo de cultura económica, México 1985.

⁵⁸ Cfr. *supra*.

⁵⁹ Vedasi rispettivamente i passi, raramente citati, ma chiarissimi: «Sed videtur quantum ad hoc eadem ratio de illis et de amentibus, qui aut nihil aut paulo plus valent ad gubernandum se ipsos quam amentes; immo quam ipsae ferae et bestiae, nec mitiori cibo quam ferae, nec paene meliori cultu utuntur. Ergo eodem modo possent tradi ad gubernationem sapientiorum». Cfr. de Vitoria, *Relectio de Indis*, I, 3, 17, CHP, V, p. 97. Vitoria si era già espresso in termini analoghi «Est notandum quod, cum barbari isti sint natura meticulosi et alias stolidi et stulti»; *ibi*, I, 3, 5, CHP, V, p. 84.

⁶⁰ Cfr. J. de Acosta, *De procuranda Indorum salute*, Madrid 1984-1987, CHP, voll. XXIII-XXIV, Proemio.

⁶¹ Cfr. «Quo fit si indi vel hi barbari sint omnino amentes, stolidi et minime idonei ad istituendum regimen republicae sibi ipsis utile ad eorum conservationem, possint a principibus Hispanae instrui ed institui in optimo regimine ac possent principes iuste ad eos mittere rectores eisque dare leges, sicuti

definiti *obtusi, hebeti e fero ingenio* da Solorzano⁶².

Tale *communis opinio* si risolveva nel condiviso riconoscimento dell'opportunità che gli indios, incapaci di governarsi, venissero sottomessi, nel «medesimo modo e nello stesso diritto con cui padre comanda il figlio, il marito la moglie, il padrone i servi [...] i più potenti e perfetti i più deboli e imperfetti»⁶³. Si tratta di quel *aliquod ius ad subiciendum eos*⁶⁴ stabilito nel loro stesso interesse, poiché «non v'è nazione così barbara, così stupida che, se educata e istruita correttamente, non si liberi della barbarie»⁶⁵.

La storiografia, nonostante la gran copia di studi dedicati alla schiavitù del Nuovo Mondo, non sempre si è soffermata sul tema dello statuto giuridico dell'indio con sufficiente lucidità, e gli studi più rigorosi lasciano ampio margine ad alcune considerazioni⁶⁶. Forse

possumus, immo tenemur ex charitate, amentes regere et infantes instruere, se per tamen ad eorum utilitatem». Cfr. Didacus Covarruvias a Leyva, *De iustitia belli adversus indos*, CHP, vol. VI, Madrid 1981, p. 348-349.

⁶² Cfr. J. Solorzano Pereira, *De Indianarum, Op. cit.*, lib. II, cap. VIII, § 80.

⁶³ Cfr. J.G. Sepúlveda, *Democrates secundo, Op. cit.*, pp. 84; 123. Cfr. de Vitoria, *Relectio*, ult. loc. cit, e *ibi*, I, I, 16: «quod a natura est in illis necessitas qua indigent ab aliis regi et gubernari», ove Vitoria, nell'interpretare Aristotele, finisce con il concedere che tale ipotesi si attaglia agli indios.

⁶⁴ Cfr. de Vitoria, *Relectio*, ult. loc. cit., in cui Cfr. § 2.2.2.

⁶⁵ Cfr. J. Solorzano Pereira, *De Indiarum, Op. cit.*, lib. II, cap. VIII, §§ 90-91: «[...] cum re vera nulla sit tam Barbara natio, nulla tam stupida, quae, si aliqua interapedine accuratè, & generosè educetur, & instruat, non deponat barbariem, induat humanitatem, & morum elegantia, & ad tantam frugem perveniat [...]».

⁶⁶ Per un primo, breve, profilo, condotto per la verità senza indicazione di fonti e privo di supporti bibliografici, cfr. A. García-Gallo, *La condición jurídica del indio*, in *Los origines, Op. cit.*, pp. 743 ss., del medesimo studioso cfr. anche le sintetiche considerazioni svolte sull'argomento in *La ciencia jurídica en la formación del derecho hispanoamericano en los siglos XVI al XVIII*, in AHDE, 44, 1974, pp. 157 ss., ora anche in *Los origines, Op. cit.* pp. 276-279; e, in

forma leggermente differente, in *La formazione storica del Diritto Moderno in Europa. Atti del Terzo Congresso Internazionale della Società Italiana di Storia del Diritto*, I, Olschki, Firenze 1977, pp. 317-353. Le vicende della schiavitù furono complesse, e meriteranno di essere richiamate nelle pagine che seguono. Oltre ai classici studi di S. Zavala, *Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII*, Penser, Buenos Aires 1944; Id., *Los esclavos indios en Nueva España*, El Colegio Nacional, México 1981², si segnala in argomento l'erudito ed importante studio di J.M. García Añoveros, *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y a los negros africanos*, Corpus Hispaniorum de Pace, Madrid 2000, il quale ha «seguido, en buena parte, la vía metodológica empleada por Juan de Solorzano y Pereira en su magna y erudita obra *De Indiarum iure*, concretamente los capítulos 7,8,9 del *De Indiarum acquisitione* y el capítulo 7 del *De Indiarum retentione*, lugares en los que trata profusamente del asunto de la esclavitud», p. 14. Ne risulta, in effetti, un accurato studio sulla cultura classica e umanista del grande giurista. Del medesimo autore si veda anche *Carlos V y la abolición de la esclavitud de los indios. Causas, evolución y circunstancias*, in RDI, 218, 2000, pp. 57 ss. Cfr., inoltre, i documentati saggi di E. Mira Caballos, *El indio antillano*, *Op. cit.*, e di M.A., Eugenio Martínez, *La esclavitud indígena, impulsora de las pesquerías de perlas. Nuestra Señora de los Remedios*. Real Academia de la Historia, Madrid 1992, vol. III, pp. 616 ss. Sulla deportazione degli schiavi vedasi il voluminoso studio di H. Thomas, *La trata de esclavos: historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870*, Planeta, Barcelona 1998. Per il periodo contemporaneo cfr. ancora R. Carrancá y Trujillo, *El estatuto jurídico de los esclavos en las postrimerías de la colonización española*, in RHA, 3, 1938, pp. 20-59). Tra gli studi di storia sociale vedasi soprattutto R. Konetzke, *La esclavitud de los indios como elemento de la estructuración social de Hispanoamérica*, Estudios de Historia Social de España, Madrid 1949. Per una prospettiva più ampia del fenomeno schiavista cfr. M. Finley, *Ancient slavery and modern ideology*, Chatto and Windus, London 1992² (1980). Si vedano inoltre alcuni recenti ed interessanti studi dedicati alla schiavitù nei territori iberici: E. Mira Caballos, *Indios y Mestizos Americanos en la España del siglo XVI*, Editorial Iberoamericana Vervuert, Madrid 2000, che utilizza molte fonti inedite, e A. Martín Casares, *La esclavitud en la Granada del Siglo XVI. Género, raza y religión*, Editorial Universidad de Granada, Madrid 2000. Sulla schiavitù in epoca medievale, oltre ai classici studi di J. Heers, *Esclaves et domestiques au moyen-âge dans le*

non a caso; la lacuna è dovuta ad una prospettiva deformante, non estranea alle contraddizioni storiografiche legate al nervo scoperto della *leyenda negra*⁶⁷.

monde méditerranéen, Fayard, Paris 1981 e di C. Verlinden, *L'esclavage dans l'Europe médiévale*, Brujas-Gante 1955-1977, cfr. C.E. Tavilla, *Homo alterius: i rapporti di dipendenza personale nella dottrina del Duecento. Il trattato De hominiciis di Martino da Fano*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1993 e F. Panero, *Schiavi, servi e villani nell'Italia medievale*, Paravia-Scriptorium, Torino 1999; per il servaggio come condizione limitrofa ma differente dalla schiavitù cfr. il documentato saggio di E. Conte, *Servi medievali. Dinamiche del diritto comune*, Viella, Roma 1996. Si rinvia alla pubblicazione (Milano, 2020) degli atti del convegno *Schiavi e Schiave. Riflessioni storiche e giuridiche*, Milano 27 settembre 2018, organizzato da Alessandra Bassani e Beatrice Del Bo. Si veda inoltre la sintesi diacronica proposta da M. Fioravanti, *La schiavitù*, EDS, Roma, 2017.

⁶⁷ Anche A. Martín Casares, *La esclavitud en la Granada nel siglo XVI*, Editorial Universidad de Granada, Madrid 2000, auspica «nuevas propuestas de análisis» a fronte di persistenti «imágenes estereotipadas», pp. 19 ss. Si deve, inoltre, rilevare la circostanza che le fonti classiche e medievali richiamate in diversi studi sull'argomento spesso non siano citate di prima mano, ma attraverso l'opera degli autori moderni, soprattutto di Vitoria, Las Casas e Solorzano Pereira, esponendo tali studi a quella medesima contaminazione operata dai *doctores* attingendo ai passi dei classici; cfr. il saggio di G. Fioravanti, *Servi, rustici, barbari: interpretazioni medievali della Politica aristotelica*, in «Annali della Scuola Normale Superiore, Classe di Lettere e Filosofia», XI, 2, 1981, pp. 339-424, cfr. per es., in riferimento a S. Tommaso, pp. 424 ss. In proposito, si può ricordare la polemica intrapresa dagli umanisti, ben esemplificata dall'invettiva di Leonardo Bruni, cancelliere fiorentino e traduttore dello Stagirita: «non per aenigmata et deliramenta interpretationum ineptarum et falsarum, sed de facie ad faciem possint Aristotelem intueri» cfr. Leonardi Bruni Aretini *epistula super translatione Politicorum Aristotelis ad Dominum Eugenium Papam IV*, ed. H. Baron, *Leonardo Bruni Aretino. Humanistisch-phil. Schriften mit einer Chronologie seiner Werke uund Briefe*, Leipzig-Berlin 1928, p. 70. Sull'aristotelismo politico dell'età umanistica si veda il classico studio di E. Garin, *La fortuna dell'etica aristotelica nel Quattrocento*, in Id., *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Sansoni, Firenze 1992³, pp. 60 ss.

La condizione legale dell'indio non è riducibile a quella dello schiavo, in particolare dello schiavo nero o dello schiavo di guerra, e tuttavia ad essa era promiscuamente contigua. Coloro che negano la condizione *de facto* di schiavi in cui versavano gli indios non possono, ovviamente, investigarne gli aspetti *de iure*; viceversa, gli studiosi che considerano *sic et simpliciter* gli indios 'schiavi' a tutti gli effetti, conducono le proprie riflessioni attraverso una forzatura che impedisce di cogliere l'effettivo sviluppo storico-giuridico del fenomeno. Ritengo, innanzitutto, che all'indagine sulla condizione giuridica degli indios debba necessariamente premettersi la questione del loro statuto ontologico o, se si preferisce, antropologico. *A fortiori* se rileviamo il 'salto assiologico' che venne a determinarsi nella fase di consolidamento della Conquista con uno specifico statuto giuridico che fu in definitiva loro attribuito e che rimase sussistente per secoli: non più guerra agli indios perché *servi natura*, ma schiavi in forza dello *jus praedae*.

7. *Infidelitas* e *ius praedae*: le terre degli indios come 'bottino di guerra'

Un aspetto fondamentale della *Conquista* non sempre è stato adeguatamente rilevato negli studi ad essa dedicati: si tratta di un preciso meccanismo giuridico, sul quale si imperniò l'intera impresa castigliana.

Fu la 'guerra giusta'⁶⁸ il vero principio, il valido titolo giuridico sul quale si fondarono le conquiste del Nuovo Mondo. La guerra contro gli indios, sostanzialmente riconosciuta *iusta* dalla speculazione teologica e giuridica spagnola, pur a diverso titolo e con differenti sfumature, non costituì l'accidente, il momento patologico dell'impresa castigliana, bensì la sua causa giustificatrice, l'elemento fisiologico. Non i 'ti-

⁶⁸ Mi permetto di rinviare alla bibliografia indicata e discussa in A.A. Cassi, *Santa Giusta Umanitaria. La guerra nella civiltà occidentale*, Salerno Editrice, Roma 2015.

tolli illegittimi' ma la guerra 'giusta', resa tale dal comportamento degli indios, se non dal loro stesso statuto ontologico, legittimava *sub specie iuris* i sovrani cristiani ad acquisire il *dominium* sui Nuovi Mari e sulle Nuove Terre, con tutte le preziose *res* che in essi si trovavano, dalle perle all'oro, agli stessi indios. 'Cose' che appartenevano ai *conquistadores* in forza del principio romanistico in base al quale ciò che è catturato in guerra non ritorna in patria⁶⁹, si tratti di *res* o di uomini⁷⁰; questi ultimi, anzi, diventavano schiavi dei vincitori, loro 'cose' a tutti gli effetti⁷¹. La maggior parte degli 'intellettuali' e degli 'uomini responsabili del tempo', chiamati a sciogliere *las dudas de conciencia* suscitati dalla *Conquista*, finì per ratificarne la *iustitia*:

questa conclusione risulta sufficientemente chiara, perché se è lecito indire la guerra, sarà altrettanto lecito far uso di tutti i diritti di guerra [...]. Del resto tutte queste cose sarebbero lecite contro i cristiani, qualora incorressero in una guerra giusta. Quindi sono lecite anche verso quegli indios⁷².

Fu, insomma, l'antico *ius praedae*, che spettava al vincitore del *bellum iustum*, la chiave con la quale venne aperto il forziere del Nuovo Mondo. E la loro *infidelitas* giuocò un ruolo incisivo.

⁶⁹ «Quod bello captum est, non postliminio redit», D. 49, 15, 28. Cfr. CIC, I, p. 887.

⁷⁰ «Quae ex hostibus capimus, iure gentium nostra fiunt: adeo quidam, ut liberi homines in servitutem nostram deducantur»; cfr. Inst. 2, 1, 17.

⁷¹ «Ab hostibus captus servus est hostium et postliminium non est necessarium»; Cfr. D. 49, 15, 24.

⁷² Sono le parole con le quali Vitoria chiosava la qualifica dello *ius communicationis* come titolo legittimo di guerra giusta contro gli indios, cfr. *infra* nel testo: «Haec conclusio satis patet, quia si licet bellum indicere, ergo etiam iura belli persequi [...]. Sed haec omnia licerent adversus christianos, si semel esset iustum bellum. Ergo etiam licent adversus illos [indios]». Cfr. de Vitoria, *Relectio de Indis*, *Op. cit.*, I, 3, 7. CHP, vol. V, p. 86.

Si è ricordato come lo *ius commune* giustificasse la riduzione in schiavitù dei prigionieri catturati nel *bellum justum*; la Corona non fece altro che ratificarne il regime. La Cédula Real emanata il 20 dicembre 1503 da Ferdinando disponeva che gli indios potessero essere costretti ai lavori forzati qualora fossero stati catturati in *justa guerra*⁷³. *Las dudas de buena conciencia* che sorsero in seguito alle denunce di Montesinos e di Las Casas sottoposero la normativa regia all'esame delle coscienze critiche del regno. Fu appunto per risolvere la questione se la *Conquista* del Nuovo Mondo potesse configurarsi come un *bellum iustum*, che il 7 luglio 1550 vennero inviate ai migliori teologi, giuristi e *letrados* spagnoli, nominati dall'imperatore Carlo V, le *reales cédulas* di convocazione alla Junta di Valladolid⁷⁴, avanti alla quale si consumò la disputa tra Sepúlveda e Bartolomé de Las Casas. Non è di quella celeberrima diatriba che dobbiamo occuparci in questa sede; interessa qui soltanto rilevare come trattasse il tema della guerra in stretta connessione con la questione della schiavitù.

Nel celebre dialogo *Democrates* per Sepúlveda la prima *justa causa* di guerra presentata, quella sulla quale l'umanista più insisteva, infatti, era costituita dalla natura 'servile' degli indios; questi erano *natura servi* nell'accezione aristotelica⁷⁵ e, pertanto, ne era opportuna la sottomissione forzata da parte dei *domini natura*, ovvero *qui prudentia valent et ingenio*, i castigliani, per servirli. Le altre 'giuste cause' di guerra contro gli indios erano rappresentate dai loro sacrileghi *peccata contra legem*

⁷³ Cfr. CDIA, vol. XXX, p. 209.

⁷⁴ Cfr. AGI, *Indiferente General* 424, L. 22 foll. 167 ss. Vedasi J. González Rodríguez, *La Junta de Valladolid convocada por el emperador*, in A.A.V.V., *La ética en la conquista de América. F. de Vitoria y le Escuela de Salamanca*, CHP, XXV, Madrid 1984, pp. 205 ss.

⁷⁵ Cfr. Aristotele, *Politica* I, 3. Sul punto vedasi V. Goldschmidt, *La teoria aristotelica della schiavitù e il suo metodo*, in A.A.V.V., *Schiavitù antica e moderna*, a cura di L. Schirollo, Guida, Napoli 1979, pp. 186 ss. Cfr. anche J. Brams, *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, Jaca Book, Milano 2003.

naturalem, dalla necessità di salvare le vite degli innocenti sacrificati nei riti idolatrici e dall'opportunità di diffondere la fede cristiana.

Sei anni dopo, davanti alla giunta di Valladolid, Sepúlveda cambiò ordine di argomentazione, conferendo maggiore importanza alle ultime tre cause, inerenti al rapporto *fideles-infideles*. La circostanza mi sembra invece significativa per le specifiche ragioni che la sottintendevano. Se all'inizio del quarto decennio del '500, la *Sublimis Deus* di Paolo III e le *Nuevas Leyes* di Carlo V, decisive per la configurazione dello statuto giuridico dell'indio, dovevano ancora essere digerite e metabolizzate, a metà secolo l'umanità e la civiltà dei *naturales* non erano più in questione, quanto meno a livello di speculazione accademica; ben diversa la considerazione che ne mantenevano *conquistadores* ed *encomenderos*. L'*argumentum iuris* legato alla loro inferiorità psico-fisica e morale 'natura servi', del quale egli restava intimamente convinto⁷⁶, non poteva convincere i migliori esponenti della Scuola di Salamanca. Sepúlveda, da colto ed accorto studioso qual era, lo sapeva bene, e cambiò tattica. La disputa di Valladolid, in sostanza, registrava un significativo *revirement* nella dottrina giuridico-morale dell'era moderna: la natura servile degli indigeni come *justa causa ad bellum*, pur mantenendo autorevoli simpatizzanti, ad esempio il canonista Diego de Covarrubias y Leiva, stava tramontando; altri argomenti erano adottati in sua vece⁷⁷. La schiavitù, da causa giustificativa di un *bellum iustum*,

⁷⁶ Cfr. la *Apologia pro libro de iustis belli causis*, Romae 1550. Essa è raccolta in J.G. de Sepúlveda, *Obras Completas*, III, pp. 192-222, un riassunto del *Democrates*, nel quale Sepúlveda, accentuata l'impostazione filolegittimista, coniugando il principio agostiniano del 'compelle intrare' a quello aristotelico dei 'natura servi'; cfr. C. Forti, *La "guerra giusta" nel Nuovo Mondo*, in AA.VV., *Il Nuovo mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento*, Istituto Storico italo-germanico, Bologna 1992, p. 265.

⁷⁷ Accanto ai tre argomenti sui quali Sepúlveda basò la propria discussione avanti la giunta di Valladolid, un altro titolo era destinato ad acquisire crescente adesione: quello relativo alla tirannia dei capi indiani. La guerra mossa

passava a diventarne un effetto: forse non era lecito combattere gli indios in quanto tali, perché ‘natura servi’, ma era certamente legittimo, *de iure communi*, catturarli e ridurli in schiavitù dopo aver combattuto contro essi una ‘guerra *justa*’. La schiavitù naturale cedeva il passo alla schiavitù legale; si trattò di una svolta silenziosa, operata quasi *in vitro* con strumenti tecnici, giuridici, ma fu una svolta epocale. Il *bellum iustum*, dunque, rappresentò il grimaldello con il quale i *conquistadores* violarono il forziere del Nuovo Mondo e si impossessarono *en buena conciencia* delle sue preziose *res*. Qualora fosse venuto meno questo principio sul quale far leva, non sarebbe stato possibile legittimare la *Conquista*. La posta in gioco era altissima: le conseguenze logico-giuridiche argomentate da chi negava che quella spagnola fosse una *guerra ‘justa*’, sovvertivano l’intero edificio politico della Corona di Castiglia. Risulta in tal senso significativo l’esempio del giurista Francisco Falcon, ‘procurador general de los indios’ e rappresentante dei cacicchi peruviani al secondo Concilio provinciale di Lima del 1567, il quale, in quella solenne occasione, proclamava:

Se Sua Maestà è sovrana delle terre del Regno di Castiglia, per averle conquistate secondo giusta guerra, la stessa cosa non si può dire per questi regni [le Nuove Indie], perché non li ha avuti con giusta guerra; e se in altro modo si considerasse sarebbe da ritenersi tirannia⁷⁸.

contro costoro, infatti, era *in re ipsa* ‘giusta’. Tale titolo *ad bellum iustum*, già accreditato nella prima metà del ‘500 dallo stesso Vitoria, si tratta del *quintus titulus legitimus*: «Aliud titulus posset esse propter tyrannidem vel ipsorum dominorum apud barbaros vel etiam propter leges tyrannicas in iniuriam innocentium [...]»; Cfr. de Vitoria, *Relectio de indis*, I, 3, 14; CHP V, pp. 93-94, sarà al centro dell’operazione politico-culturale pianificata dal viceré Francisco de Toledo a partire dal 1571, quando conferì al cosmografo Gamboa l’incarico di dimostrare la tirannia dei capi inca. Sulla tirannia nel sistema di *ius commune* vedasi D. Quaglioni, *Politica e diritto nel Trecento italiano*, *Op. cit.*

⁷⁸ «Se Su Mag. es señor de las tierras del reino de Castilla, por habellas conqui-

Anche Bartolomé de Las Casas evocava l'idea di una guerra tirannica:

La guerra spagnola è violenta e crudele perché non ha alcun diritto per fare le cose profondamente inique e nefande che fa. Perché il potere che si acquista con la forza delle armi, o che in qualche modo si è acquistato contro la volontà dei sudditi, è tirannico e violento⁷⁹.

Dunque, se all'esito della riflessione sollecitata dalla *duda* sulla *Conquista*, il *bellum adversos insulanos* non fosse stato considerato *iustum* alla stregua dei principii giuridici condivisi, la corona castigliana non solo non avrebbe potuto conquistare il Nuovo Mondo in *buena conciencia*, ma avrebbe rischiato l'accusa di tirannia, con conseguenze gravissime sul piano giuridico e politico.

Sarebbe *nunc* opportuno, ma inopportuno *hic*, richiamare le linee portanti della dottrina teologico-giuridica spagnola sul *bellum iustum*⁸⁰. Possiamo piuttosto concludere evocando un'interessante eco italiana della questione dello statuto giuridico degli indios.

stado con justa guerra, no lo es de las tierras destos reinos, pues no los hubo por justa guerra; y si de otra manera lo hiciera, fuera tirania"; cfr *Representación hecha por el licenciado Falcon en Concilio provincial de Lima*. Cfr. BNM, Ms. 3042, fols. 220-223v; anche in CHP, vol. XXVII, p. 178.

⁷⁹ Cfr. Bartolomé de Las Casas, *Del Unico Modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religion*, Mexico 1975 (2^a ed. 1992), p. 415.

⁸⁰ Sul punto mi permetterei di rinviare a *Santa Giusta Umanitaria. La guerra nella civiltà occidentale*, Salerno, Roma 2015.

8. Gli *infideles* nella dottrina giuridica italiana del Cinquecento: il *De Judaeis et aliis infidelibus* di Marquardo de Susannis

La trattatistica italiana del XVI non restò del tutto estranea alla discussione sullo statuto giuridico degli *infideles*, anche con specifico riferimento alla *Conquista* delle Indie. A diffondere nella cultura giuridica della penisola la questione⁸¹ fu un fortunato *tractatus* sulla condizione giuridica dei non cristiani redatto dal giurista friulano Marquardo de Susannis, dottore *in utroque iure* a Padova⁸², frequentemente citato dallo stesso Solorzano Pereira⁸³. Il *De Judaeis et aliis infidelibus* fu pubblicato per la prima volta nel 1558, ed a giudicare dalle numerose edizioni che se ne fecero, ebbe ampio successo, suggellato, già con la terza ristampa del 1584, mediante l'inserzione, previe alcune emende, nel grandioso *Tractatus universi iuris* fatto pubblicare da Gregorio XIII, del quale cui costituisce il tomo XIV⁸⁴. Marquardo, in effetti, godeva di

⁸¹ Questione lambita, all'inizio del secolo successivo, anche dal giurista Camillo Borrello nel suo *De Regis Catholici Praestantia, ejus regalibus juribus et praerogativis Commentarii* Mediolani 1611, ove l'autore aderiva alla 'teoria giudeogenetica' degli indios, secondo la quale costoro discendevano da una delle tribù del popolo d'Israele disperse sulla faccia della terra; sulle implicazioni ideologiche e giuridiche di questa dottrina cfr. *infra* Parte I, cap. 1. La figura di Borrello è ora oggetto di un'indagine condotta da alcuni giovani studiosi napoletani e coordinata da Aurelio Cernigliaro; cfr. qualche cenno in G. Gliozzi, *Adamo ed il nuovo mondo. Nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Firenze 1977, pp. 100-102. Anche Borrello, come Marquardo de Susannis, è abbondantemente citato da Solorzano Pereira.

⁸² La figura di questo giurista è a lungo rimasta pressoché sconosciuta alla letteratura storica-giuridica. Mi sia consentito il rinvio a *Susannis, Marquardo in Dizionario Biografico dei Giuristi Italiani*, vol. II, 2013, *ad vocem*, pp. 1924-1925.

⁸³ Cfr. ad esempio lib.I, cap XI, § 2; cap. XIV, §§ 26; 70.

⁸⁴ Cfr. Marquardus De Susannis, *De Judaeis et aliis infidelibus circa concernen-*

stima e prestigio presso i più alti vertici ecclesiastici; corrispondente epistolare con la Curia romana di Paolo IV, dedicò al pontefice la prima edizione del *De Judaeis*, stampato con privilegio papale⁸⁵. Il trattato dell'udinese, pur incentrato principalmente sulla posizione giuridica degli ebrei, tratta anche di altri *infideles*, compresi gli indios, che egli considerava tali, ai quali, a partire dall'edizione del 1568, dedica particolare attenzione nell'ultimo capitolo, il XIV, della *Pars prima*⁸⁶. Il prestigio dell'autore e la diffusione del *Tractatus* ne rendono partico-

tia originem, contracta, bella, foedera, ultima voluntates, iudicia et delicta Iudaeorum et aliorum infidelium, et eorum conversiones ad fidem, Venetiis 1558. Venne ristampato, talvolta con significative modifiche, nel 1568, nel 1584, tomo XIV del *Tractatus universi juris*, nel 1601 e nel 1613, sempre a Venezia. Sulle differenze tra la prima edizione e le successive cfr. C. Forti, *Op. cit.*, p. 273 e *infra* nel testo. Ho consultato e raffrontato l'edizione del 1558, del 1568 e del 1613; da quest'ultima, salvo diversa indicazione, ho tratto le citazioni che seguiranno nel testo.

⁸⁵ A Pio VI, invece, Marquardo dedicò il *De celibatu*.

⁸⁶ Cfr. *De Judaeis et aliis infidelibus*, cit., Pars I, cap. XIV: «*Utrum bella per hispanios mota contra barbaros quos Indos vocamos fuerint licita et de eorum coactione ad fidem catholicam*». Nella seconda edizione, del 1568, oltre all'evidente maggior estensione del capitolo dedicato alle nuove Indie, ed alle aggiunte apportate al cap. VI della parte I, § 10, dove ai 'Sarraceni', contro i quali va indetto il *bellum licitum*, vengono affiancati gli altri 'Barbaros infideles', constatiamo l'ingresso di Francisco de Vitoria tra le *auctoritates* richiamate da Marquardo, il quale, probabilmente, durante la prima stesura del *De Judaeis* non fece in tempo a compulsare l'edizione lionese de 1557 delle *Relectiones*. Apparentemente sembra un ingresso trionfale, quello del «doctissimus Theologum Hispanum, qui circa haec plures conclusiones et considerationes commendatione maxima dignas proposuit»; in realtà, come vedremo, Marquardo inseriva l'*opinio* di Vitoria in un abile giuoco argomentativo, attribuendo alla giustificazione vitoriana del *bellum contra indos* una portata assai più ampia di quella che effettivamente avesse. Del resto, è appunto siffatta esegesi delle *auctoritates* che rende interessante l'analisi della 'trattatistica minore': essa ci permette di rilevare quella che fu la recezione dei dibattiti teologico-giuridici sul Nuovo Mondo nell'ambiente curiale e nello studiolo dei giuristi 'pratici'.

larmente interessanti, per la tematica di cui ci occupiamo, le pagine dedicate al Nuovo Mondo ed ai suoi abitanti, in particolare per quanto concerne la questione alla quale è dedicato il capitolo *Utrum bella per hispanios mota contra barbaros quos Indos vocamos fuerint licita et de eorum coactione ad fidem catholicam*⁸⁷. L'interrogativo sulla legittimità della guerra riceveva dal giureconsulto udinese una sicura risposta affermativa, argomentata sul calco dell'*Apologia pro libro de iustis belli causis* di Sepúlveda, non a caso una della *auctoritates* di riferimento dell'umanista, seconda soltanto all'Ostiense, e dei quattro argomenti ivi riassunti, *peccata contra naturam*, *natura servile*, difesa degli innocenti e predicazione evangelica. Dopo aver presentato le tesi contrarie alla guerra di conquista nel Nuovo Mondo, Marquardo le chiosa: «tuttavia e ciò nonostante, ritengo sia più corretto sostenere la legittimità della guerra», così argomentando la propria *opinio*:

È noto, infatti, che quelle genti siano di natura rozza, senza alcuna scienza, corrotte da vizi barbari - come è possibile leggere nella storia che ne è stata tracciata - donde poterono essere sottomesse con la forza e ciò fa sì che la guerra contro di essi sia giusta, per diritto di natura [secondo Aristotele in *De Politica* capitoli III e V] per reprimere i loro vizi [...]. Inoltre, [quei popoli] per natura non hanno un animo nobile da poter essere guidati con l'ammaestramento delle parole, ma, quasi come belve che bisogna porre sotto il giogo, dovranno essere costretti con la severità delle leggi [come sostiene Aristotele in *Etica* capitolo X.]. Ed in questo modo, costretti a comportarsi correttamen-

⁸⁷ «Quibus tamen et aliis non obstantibus, puto partem affirmativam esse veriore[m]; constat enim gentes illas fore natura barbaras et absque aliqua prudentia, et barbaricis vitiis contaminatas, ut legere est in Historia de eis exarata, unde potuerunt armis cogi, et id bellum contra tales est iustum, iure naturae, secundum Arist. I, Polit. 6.3 et 5, ut eorum vitia comprimerentur [...]».

te, dovranno abituarsi ad un agire moralmente virtuoso [...]»⁸⁸.

Lo statuto morale attribuito dal giurista friulano agli indios è senza dubbio assai vicino a quello dei *natura servi* di Aristotele, e di Sepúlveda:

[...] poiché le loro colpe più esecrabili consistono essenzialmente nel sacrificio degli innocenti e nell'adorazione di idoli, motivi per cui Dio onnipotente distrusse tutte le genti e permise [...] che lo stesso popolo di Israele, con la cattività babilonese ed il diluvio universale, fosse ridotto in schiavitù [...]. E, certamente, se queste norme venivano osservate già prima che si venerasse Cristo, ancor di più si devono osservare dopo la sua venuta [...] e ciò dimostra quanto sia giusta la causa di guerra finalizzata ad estirpare l'idolatria⁸⁹.

È interessante rilevare come Marquardo operasse in proposito una precisa selezione delle fonti utilizzate: l'aver privilegiato l'*Apologia*, a totale discapito del *Democrates alter*, risponde ad una precisa logica argomentativa. In primo luogo, il *Democrates* era andato incontro, in Spagna, ad una censura che ne aveva inibito nel 1547 la pubblicazione⁹⁰, e la circostanza era di per sé sufficiente a renderlo inutilizzabile da parte di un autore vicino al vertice della Chiesa. Ma forse ciò che indirizzò la scelta di Marquardo era la diversa ar-

⁸⁸ Marquardus De Susannis, *De Judaeis et aliis infidelibus*, *Op. cit.*, pp. 166-167.

⁸⁹ «Subsistentibus maxime eorum detestandis criminibus, in mactandis innocentibus et adoratione idolorum, propter quod delevit Deus omnipotens totgentes et ipsum etiam populum Israelis in captivitatem et desolationem redigi permisit in captivitate Babylonica et universali diluvio [...]; quae quidem praecepta si fuerunt servata antequam Christus coleretur, eo magis post eius adventum observari debent [...] et quod iusta sit causa belli pro extirpandis idolatris probatur», cfr. *ibidem*, pp. 166-167.

⁹⁰ Cfr. I. Birocchi, *Juan Ginés Sepúlveda internazionalista moderno?* In AA.VV., *A Ennio Cortese*, vol. I, Il Cigno, Roma 2001, p. 96.

gomentazione formulata nei due scritti dell'umanista. Come si è avuto occasione di rilevare, nel *Democrates alter*, pur a malincuore, Sepúlveda riconosceva l'esistenza nel Nuovo Mondo di legittimi *señores indigeni*, titolari di un *dominium* originario, «ubi natura servis paulo intelligentiores praeficiebantur», inteso sia come sovranità politica che come proprietà di beni, del quale, successivamente, erano stati spogliati dai *conquistadores legitime*, ovvero in seguito al *bellum iustum*. Nell'*Apologia*, invece, l'umanista recuperava le tesi di Enrico da Susa⁹¹, corroborandole con il pensiero di John Mair⁹², secondo il quale l'avvento di Cristo ha caducato ogni *iurisdictio* ed ogni *dominium* in capo agli *infideles*. Lo statuto giuridico dell'indio era in tal modo del tutto svuotato. Marquardo condivideva appieno la posizione dell'Ostiense sulla suprema *iurisdictio* papale sugli *infideles*, e sul punto la sua *opinio* è categorica:

Certamente gli infedeli, che peccano contro la legge di natura ed adorano idoli, sono soggetti alla potestas del Papa, che è il Vicario Genera-

⁹¹ «Papa super omnes habet potestatem et iurisdictionem de iure, licet non de facto». Cfr. Hostiensis (Henricus de Segusio), *In tertium Decretalium librum commentaria*, Venetiis 1631, cap. VIII, §§ 14-16, fol. 128. Sulla figura di Enrico da Susa, oltre ai saggi raccolti in AA.VV., *Il Cardinale Ostiense. Atti del Convegno Internazionale di studi su Enrico da Susa detto il Cardinale Ostiense*, Susa 30 settembre – Embrun, 1 ottobre 1972 in *Segusium*, XVI, Società di ricerche e studi Valsusini, Susa -Torino 1980, si vedano P.G. Caron, *Il Cardinale Ostiense artefice dell'"utrumque" ius nella prospettiva europea della canonistica medievale in Cristianità ed Europa. Miscellanea di studi in onore di Luigi Prosdocimi*, 1, Alzati, Roma 1994, pp. 561-582; A. Rivera Damas, *Pensamiento político de Hostiensis. Estudio jurídico-histórico sobre las relaciones entre el Sacerdocio y el Imperio en los escritos de Enrique de Susa*, Pas Verlag, Zürich 1964. Resta tutt'ora fondamentale lo studio di G. Le Bras, *Théologie et Droit Romain dans l'oeuvre d'Henri de Suse in Études historiques à la mémoire de Noël Didier*, Paris 1960, pp. 195-204.

⁹² Cfr. J.G. Sepúlveda, *Apologia*, *Op. cit.* § 29, in *Obras*, *Op. cit.*, p. 218.

le di Cristo [...] e quindi [...] possono essere puniti, come insegnano i Doctores [...] in particolare [...] l'Ostiense⁹³.

Il giureconsulto udinese non osava affermare esplicitamente ciò che pensava, ovvero che la mera *infidelitas* può rappresentare una *iusta causa ad bellum*, *opinio* ormai minoritaria; tuttavia, configurando l'idolatria come *titulus legitimus* per indire una 'guerra giusta', perviene in pratica al medesimo risultato:

[...] non è possibile dichiarare guerra agli infedeli a causa del loro essere pagani, limitatamente alla sola infedeltà; questo è vero; ma è diverso se questi non seguono la legge di natura e venerano idoli, commettendo peccato contro la legge naturale e disprezzando il vero Dio. Dunque, legittimamente hanno potuto essere assoggettati al dominio dei Cristiani, non perchè diventino servi o siano privati dei loro beni, ma perchè siano liberati da tali orrori e soprattutto dall'infame sacrificio di innocenti⁹⁴.

Si noti: non 'guerra giusta' per ridurre in schiavitù, ma riduzione in schiavitù a seguito del *bellum iustum*. Infatti, sostiene Marquardo sulla scorta dell'*opinio magis communis* attestata da Bartolo⁹⁵, nel caso che i principi cristiani avessero vinto e catturato *in iusto bello* nemici *infide-*

⁹³ Cfr. Marquardus de Susannis, *Tractatus*, *Op. cit.*, p. 167: «Nam infideles peccantes contra legem naturae et idola colentes sunt sub potestate Papae, qui est Vicarius generalis Christi [...] ideo puniri possunt [...] ut tradunt Doctores, maxime Hostiensis».

⁹⁴ «Non posse bellum indici infidelibus propter infidelitatem, quia id verum est, propter solam infidelitatem, sed secus est, si etiam legem naturae non servent, et idola colant, peccando contra legem naturalem contemnendo verum Deum. Potuerunt ergo legitime Christianorum imperio subiici, non ut servi fiant, aut eorum bonis priventur, sed ut ab talibus flagitiis liberentur et potissimum ab illo nefandissimo scelere imolationis innocentium». Cfr. *Ibidem*.

⁹⁵ Cfr. A. A. Cassi, *Dalla santità alla criminalità della guerra*, cit., pp. 123-124.

les, questi ultimi potevano *legitime* diventarne gli schiavi; circostanza che, al contrario, nel caso i prigionieri fossero *christiani*, non era riconosciuta legittima, bensì ad *ignominiam totius fidei christianae*. Risulta interessante il richiamo, da parte di Marquardo, all'*auctoritas* di Vitoria a sostegno delle proprie tesi:

E in riferimento a questo argomento – se siano state indette legittimamente le guerre mosse dagli spagnoli contro gli indios recentemente scoperti – si veda diffusamente Francesco della Vittoria, dottissimo teologo spagnolo, che sull'argomento propose diverse conclusioni e considerazioni teologiche degne della massima raccomandazione e convengono con quanto viene detto⁹⁶.

Accreditare l'*opinio* del maestro di Salamanca a difesa delle sue ragioni rappresentava, per Marquardo, un'operazione esegetica certamente non imparziale, ma neppure troppo temeraria: gli agganci testuali c'erano, e Vitoria troverà a lungo ospitalità negli elenchi delle *auctoritates* evocate dai sostenitori, *doctores* e *letrados*, della *Conquista*. Marquardo dimostra come nel dibattito in età moderna pulsassero ancora le vene della dottrina medievale; dottrina in cui diritto teologia e politica si intrecciavano. Di questa trama ho cercato di estrarre il *fil rouge* giuridico, mentre quello teologico e quello politico sono svelati negli altri contributi di questo prestigioso Convegno.

⁹⁶ «Si Christianus Princeps movet bellum contra infideles et barbaricas nationes, nam tunc omnia iura loquentia de captivis, tam respectu servitutis quam predae (sic), locum habent et remanent integra». Cfr. Marquardus de Susannis, *Tractatus*, ed. 1568, I, VI, § 10. È interessante notare come il passo non sia più presente nell'edizione del 1613; dopo la morte dell'autore (1578), in effetti, il testo subì alcune emende, le quali risentirono evidentemente del clima di sospetto che le tesi di Vitoria andavano sollevando.

Una società di diavoli. Una nota su teologia e politica nell'America spagnola

Antonio Allegra

Università per Stranieri di Perugia

1. Il tema

Uno dei periodi della storia culturale occidentale ove il legame della riflessione politica con la teologia appare indiscutibile ed effettivamente pregnante è quello della sfera delle riflessioni, tra Cinquecento e Settecento, motivate dall'esigenza di comprendere le questioni legate alla scoperta dei popoli americani. Ciò non solo perché di fatto tali riflessioni furono elaborate spesso, specialmente nel primo secolo del periodo in questione, da intellettuali che erano per formazione e professione precisamente dei teologi: tale ovvia motivazione non uscirebbe dall'estrinseco. Ben più rilevante è che strumenti di analisi, argomentazioni, ed esiti, fossero metodologicamente e concettualmente segnati da una sistematica sovrapposizione di piani¹. Talvolta, in realtà, i teologi sono già consapevoli, mostrando così l'incipiente mutamento, di occuparsi di temi sentiti in qualche misura come difforni rispetto al proprio

¹ È bene precisare che in un certo senso questa sovrapposizione è tale solo ai nostri occhi, abituati a tenere distinti l'ambito teologico e quello politico. In che misura tale distinzione sia solo apparente è la cruciale questione aperta della riflessione sulla teologia politica condotta nel XX secolo.

campo strettamente definito; ma rivendicano ancora la piena legittimità del proprio intervento, come testimonia anzitutto il caso di Vitoria.

Non pretendo in questa sede di scoprire alcunché di nuovo sul piano storiografico, ma solo di individuare e interpretare un plesso che mostra in maniera particolarmente chiara questa articolazione teologico-politica. Ovvero: se una società di 'diavoli', per riprendere, in un senso parzialmente diverso che tra poco vedremo, la celebre immagine kantiana, è possibile, avrà ciò conseguenze sul piano politico? E in tal caso quali saranno la sua natura e le sue peculiarità? Ciò condurrà a mostrare la trasformazione incipiente del legame tra le due sfere, aprendo alla separazione tra di esse che è, almeno in apparenza, uno dei dati caratteristici della visione occidentale. Detto altrimenti, mentre la domanda appena fatta non lascia nel proprio dettato facilmente distinguere il piano teologico da quello politico, contenendo la sovrapposizione tra essi cui facevo riferimento, man mano le due sfere, e proprio in virtù, tra gli altri, del tema di cui parleremo, si renderanno autonome. Insomma, mentre parlare di 'società di diavoli' significa alludere ad una sorta di compresenza del piano politico e di quello teologico o morale, progressivamente la questione della società da un lato e quella della condanna etica o riflessione sulle radici del male dall'altro, diventeranno sempre più reciprocamente autonome. E tuttavia, ciò non toglie che modalità e ragioni di tale divaricazione siano tutt'altro che banali e scontate, come vedremo.

2. America maligna

Le società americane venivano in effetti spesso pensate come società, in certo senso, di diavoli, all'insegna della degenerazione e della perversione. Un'etichetta al contempo sia più che meno radicale di quella, più celebre, della società di atei. Era uno dei temi di discussione più importanti e significativi attribuire all'ateismo o all'idolatria l'una o l'altra popolazione indigena, con pro e contro abbastanza equamente distribuiti. L'ateismo sembrava riguardare popolazioni particolarmente

te arretrate, tipicamente stanziato nel Brasile o nella Nuova Francia, e certamente la sua presenza pareva indicare il fallimento dell'antica argomentazione teistica basata sul consenso universale; ma non mancava chi notava in tale estraneità da credenze di qualsiasi tipo un'occasione migliore e più efficace all'evangelizzazione, che sarebbe giunta su cuori e menti vergini².

Ma alle popolazioni delle entità approssimativamente "statali" ovvero dei grandi imperi americani si applicava l'altra chiave di lettura: esse, che senza dubbio possedevano culti, avrebbero adorato entità di tipo diabolico. Come ben noto, lo schema era collaudato da secoli di situazioni analoghe nei confronti dell'antichità classica o del mondo islamico. In tutta l'ampia gamma di varianti dell'*infidelitas* si era sviluppata un'esegesi per la quale le espressioni religiose pagane o in genere non cristiane trovavano la loro radice nell'azione del maligno³. Ma anche qui c'era, per così dire, un vantaggio. Dato che giuristi e teologi erano ben lungi dal riconoscere senza esitazioni la legittimità del dominio europeo sulle terre americane, attribuire a quei popoli un'infestazione diabolica era funzionale a legittimarlo: evangelizzazione ed estirpazione dell'eresia erano infatti tra i titoli di presenza e possesso più indiscutibili⁴. In relazione al tema che ci interessa, si vede dunque, fin sotto questo immediato profilo, l'intreccio di giustificazione teologica e decisione politica.

Società di diavoli, dunque, nel senso che diavoli erano in realtà gli dèi da loro venerati, e diabolici, di conseguenza, alcuni dei dati più

² Non tenterò in quanto segue un'ennesima sintesi del problema e della discussione sull'ateismo. Cfr. ancora, su ateismo e popolazioni selvagge, S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi 1580-1780*, Laterza, Bari 1972, pp. 185 ss.

³ Cfr. S. MacCormack, *Limits of Understanding: Perceptions of Greco-Roman and Amerindian Paganism in Early Modern Europe*, in K. Ordahl Kupperman (a cura di), *America in European Consciousness, 1493-1750*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1995, pp. 79-129.

⁴ Cfr. la posizione notissima, per quanto complessa e sfumata e pertanto ampiamente interpretabile, di F. De Vitoria nella *Relectio de indis*.

eclatanti dell'assetto religioso e culturale di quelle popolazioni. Soprattutto i sacrifici umani non potevano non rientrare entro tali coordinate esplicative e non a caso l'estensione o meno di tali pratiche a questa o quella specifica popolazione è uno degli indicatori più infallibili della chiave di lettura, più o meno simpatizzante, che l'interprete intende volta a volta fornire.

Va notato anche che non era questa l'unica opzione aperta: non mancava chi vedeva nelle credenze e nei riti americani, come in filigrana, una serie di analogie, talvolta esposte fin nei dettagli⁵, ai contenuti della fede cristiana. Pure quest'esegesi era ambigua: se da un lato era rassicurante, perché permetteva di argomentare una sorta di consensualità universale e preliminare alla stessa rivelazione, dall'altro si prestava anch'essa a ricordare che il diavolo, ancora lui, era sempre pronto a scimmiettare parodicamente ovvero sacrilegamente i contenuti della vera fede. In effetti per spiegare la degenerazione delle verità cristiane, intuite in qualche misura dal *consensus gentium*, la soluzione più immediata era il riferimento all'azione del Maligno⁶. Anche cerimonie

⁵ Cfr. ad es., oltre a José de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590), CSIC, Madrid 2008, pp. 153 ss., anche Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (1578), Droz, Gêneve 1975. Il caso dell'ugonotto francese è particolarmente interessante: alcuni aspetti della Messa cattolica vengono avvicinati a quanto è possibile riscontrare di particolarmente efferato nelle cerimonie americane, ad es. p. 68. Cfr. M.T. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1964, p. 309 e *passim*. Evidente il carattere strutturalmente funzionale alle coordinate culturali di provenienza, e in questo caso a un preciso conflitto intraeuropeo, del paragone americano. Naturalmente resta tutto da provare che si potesse fare di meglio: l'interpretazione non può non partire dalle nozioni di partenza, avvicinando l'ignoto grazie al noto.

⁶ In un'alternativa più conciliante, si poteva ritenere che il tempo trascorso avesse inevitabilmente degenerato le nozioni originarie. In qualche misura è un'opzione suggerita già da un noto passo della relazione di Cortés, quando Montezuma avrebbe detto allo spagnolo che a causa «del molto tempo tra-

relativamente innocue potevano dunque essere ascritte a tale origine.

Le tipiche ambivalenze dell'interpretazione europea rispetto agli indigeni si trovano dunque chiaramente formulate entro la specifica interpretazione dei fatti religiosi; e ciò fin dall'inizio, già nell'atteggiamento di un Cortés. Questi da un lato assume un inevitabile programma di critica e distruzione del fondo religioso autoctono, dall'altro colloca i nuovi edifici di culto nei luoghi dei santuari atavici, operando consapevolmente in direzione di quella sovrapposizione che caratterizzerà da allora gran parte dell'evangelizzazione iberica⁷.

In sintesi: se da un lato per molti il fondo dei culti precolombiani era fondamentalmente accettabile, proprio perché essi attestavano che le società americane erano pagane e perciò di *homines religiosi* e non di atei; dall'altro la loro degenerazione testimoniava della fragilità della condizione umana lasciata a se stessa, di fronte alle tentazioni del maligno o anche al mero scorrere del tempo. Non a caso all'entusiasmo millenaristico dei primi predicatori appartenenti agli ordini mendicanti, e corroborato dalle prime ondate di conversioni in massa, si mescola inestricabilmente una crescente diffidenza e perfino una percezione di fallimento, dovuta alla scoperta che i culti pagani continuavano a venire praticati, in simulazione e dissimulazione⁸. È chiaro che qui agisce

scorso dall'arrivo dei loro antenati in quei luoghi, era del tutto possibile che essi [aztechi] fossero in errore quanto alle loro credenze». Cfr. H. Cortés, *Cartas de relación* (1519-1526), FCE, Ciudad de México 1978, p. 65, trad. mia. Tale interpretazione si applicava anche alla tesi, minoritaria ma spesso formulata almeno come ipotesi, di una predicazione delle verità cristiane, avvenuta in tempi e modi oscuri e remoti, alle popolazioni americane.

⁷ Naturalmente anche qui Cortés riprende una tradizione non solo antica ma perfettamente consapevole. Cfr. per esempio la famosa lettera di istruzioni di Gregorio Magno a Mellito di Canterbury nei primi anni del VII secolo; si trova nell'*Historia di Beda*, I, 30, 2-3.

⁸ Cfr. A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino, 1996, p. 564.

in profondità anche l'indecisione degli europei quanto ai margini tollerabili dell'*accomodatio*; ma entro questa incertezza la vischiosa persistenza dei culti atavici si lascia spiegare in termini di azione diabolica. Il diavolo non avrebbe ceduto quelle anime facilmente, e le analogie ai culti cristiani significano, in quest'ottica, non più un preliminare all'azione della grazia bensì il suo subdolo svuotamento tramite inversione⁹. Così, tutte le pratiche genericamente stregoniche, ampiamente diffuse in America, venivano sempre più lette in chiave di vero e proprio rapporto idolatrico con l'entità diabolica anziché inserite all'interno della casistica, relativamente più innocua, del maleficio¹⁰.

3. La versione di Acosta

Fin qui, la storia è ben nota. Ed è in gran parte così anche per quanto riguarda la riflessione del personaggio su cui intendo soffermarmi. I contributi di José de Acosta sono in effetti ampiamente, e meritatamente, valorizzati come prodromi dell'antropologia moderna¹¹, come ampia ed equanime raccolta di informazioni accurate su svariati aspetti di quelle società, e per la notevole tolleranza delle variazioni dottrinali e liturgiche che nasce da questa stessa ampia conoscenza. Fedelmente al titolo di una sua opera, *De procuranda indorum salute*, 1588, e al tradizionale approccio del proprio Ordine, Acosta si focalizza su strategie di evangelizzazione e a tale scopo valorizza la capacità di autonoma

⁹ Cfr. ad es. B. de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1547-ss.), México 1985⁶, p. 705.

¹⁰ Fa di questo passaggio la propria chiave interpretativa il testo più importante sul nostro tema, F. Cervantes, *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain*, Yale University Press, New Haven 1994. Per un celebre esempio europeo, cfr. C. Ginzburg, *I benandanti. Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Einaudi, Torino 1966.

¹¹ Cfr. ad es. A. Pagden, *La caduta dell'uomo naturale. L'indiano d'America e le origini dell'etnologia comparata*, trad. it., Einaudi, Torino 1989, pp. 190 ss.

organizzazione sociale delle popolazioni indigene. A questo proposito è strategica la ben nota e influente tripartizione delle tipologie di barbari che Acosta propone: segmentando un genere fin troppo indifferenziato il gesuita riesce ad evitare di assegnare tutte le popolazioni indigene ad una medesima, pregiudizievole categoria 'selvaggia'¹².

Ora, le pratiche religiose accompagnano con grande puntualità le varianti dell'organizzazione sociale. Acosta non può non considerare, sulla falsariga d'altronde della sua esperienza nella società cristiana, le modalità del culto in stretta relazione con le forme della vita in comune, dalla scansione dei tempi, all'organizzazione dello spazio, a sanzioni e premi sociali, etc. Eccoci al punto: il fatto rilevante è che organizzazione sociale e disposizione idolatrica vanno in ordine inverso¹³. 'Barbari' come Mexica o Inca sono al tempo stesso i più socialmente e politicamente evoluti e i più pervicaci adoratori di Satana e di conseguenza i più ostili alla legge naturale. In effetti, all'attenzione minuziosa e intelligente del gesuita nei confronti di queste realtà politico-culturali si accompagna una sensibilità acutissima nei confronti dell'azione diabolica. La conseguenza è singolare: anche se la tipica strategia della Compagnia gli consiglia di preservare e utilizzare le *cerimonie* pagane all'interno della nuova religione, la sfera propriamente soprannaturale viene risolta all'interno dell'azione diabolica.

Da un lato dunque, la sfera sociale e i dati più eclatanti della storia indiana vengono ascritti ad un'autonoma sfera naturale tutt'altro che connotata negativamente, se non altro perché Acosta ha buon gioco ad osservare che Romani e Greci ebbero pratiche e comportamenti «perfino peggiori»¹⁴. Dall'altro, la definizione in controparte di una sfera rigo-

¹² Com'è noto, le suddivisioni proposte da Acosta sono differenti, a seconda dell'opera ove le espone e del punto di vista, linguistico-comunicativo o politico-associativo, adottato. Cfr. *ivi*, pp. 208 ss.

¹³ Cfr. *De natura Novis Orbis libri duo*, Foquel, Salamanca 1589, p. 474.

¹⁴ Cfr. Acosta, *Historia Natural y Moral, Op. cit.*, p. 151 e *passim*.

rosamente soprannaturale non lascia alcuno spazio, per la decifrazione di essa, che all'azione diabolica. Ovvero: la separazione di natura e soprannatura non permette alcun altro meccanismo esplicativo fuori della precisa azione del Nemico¹⁵. Come osserva Cervantes: «Quanto più strutturato fosse l'ordine sociale dei popoli pagani, e complessi e raffinati la loro civiltà e organizzazione religiosa, tanto più idolatriche e perversi i risultati»¹⁶. Questo spiega l'enumerazione precisa e preoccupata di multi-formi contraffazioni di sacerdoti, profezie, monasteri, ascetismi, sacrifici, e perfino di narrazioni mitiche che scimmiettavano i misteri trinitari¹⁷. Il cannibalismo non poteva non giungere a coronare tale enumerazione: esso rappresentava, per così dire, l'epitome del sangue che, in pagine celebri e letterariamente coinvolgenti dell'opera di Acosta, onnipresente macchiava indelebilmente ogni angolo della religione americana, in stridente contrasto con l'inversione del sacrificio da parte cristiana¹⁸.

L'opinione di Las Casas sul tema, solo una generazione prima, era stata nettamente differente. Per Las Casas, nascendo ogni *latria* da un desiderio naturale di Dio, le sue forme deviate e degenerate, pur identificate e denunciate, erano ben più da correggere che da estirpare a causa di una loro origine irrimediabilmente diabolica. Detto altrimenti, il disordine è da trasformare in ordine, ma senza misconoscere che la

¹⁵ Che sia questo il meccanismo in azione nella trasformazione e nell'irrigidimento delle nozioni relative alle pratiche magiche e alla stregoneria, etc., nel passaggio tra tardo medioevo e prima modernità, è nozione difesa da Cervantes, *The Devil in the New World*, *Op. cit.*, oltre che da numerosa altra letteratura sul tema.

¹⁶ Cfr. F. Cervantes, *The Devil in the New World*, *Op. cit.*, pp. 28-29, con riferimento ad Acosta, *De procuranda indorum salute*, Birckmann-Arnold Mylius, Colonia 1596, p. 474.

¹⁷ Cfr. *Historia Natural y Moral*, *cit.*, pp. 167 e ss.

¹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 177 ss. Mi riferisco qui implicitamente anche ai temi dell'opera di René Girard, in particolare a *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, trad. it., Adelphi, Milano 1983.

sua origine è una naturale e positiva tensione al soprannaturale anziché l'azione diretta di Satana. Tutto ciò, ovviamente, si colloca strategicamente all'interno della ben nota enfasi lascasiana sulla mitezza e purezza indiana, ad indicare la spontanea predisposizione indigena all'evangelizzazione.

Invece, posizione molto simile ad Acosta fu quella di un altro dei principali intellettuali impegnati ad analizzare le società indigene. Nella sua monumentale *Monarquía indiana* Juan de Torquemada da un lato difende convintamente ed eruditamente le società indiane, collocandole entro una scansione storico-evolutiva già perfettamente formata che ha lo scopo di liberarne almeno alcune dall'ipoteca dello stato selvaggio; ma dall'altro le religioni degli stessi sono un uniforme regno delle tenebre, un assortimento di orrori dovuto ad un costante intervento diretto dell'entità diabolica¹⁹. Ciò naturalmente non può non legittimare conquista, possesso, e soprattutto urgentissima conversione.

4. Per una teologia politica americana

Si può analizzare sotto molti profili questa ossessione per il lato malefico della cultura indigena: l'osservazione probabilmente più immediata riguarda la costante e a quanto pare inesorabile vigenza, anche sotto questo aspetto, del dualismo tra i miti contrapposti del buono o cattivo

¹⁹ *Monarquía indiana* (1615), VII, spec. cap. 17 ss. (<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/monarquia/index.html>, ultimo accesso 31/1/2020). È da notare che questa convinzione agì, a quanto pare, tra gli Indiani stessi, svolgendo tuttavia, almeno per alcuni ed in certi contesti, la funzione di renderli simpatizzanti nei confronti del diavolo. Ovvero, il legame tra pratiche religiose e attività diabolica può ovviamente essere letto in due sensi. Se per molti, quasi certamente la maggioranza, contribuì ad instillare un sincero odio nei confronti di pratiche sospette, ad altri l'associazione suggerì un motivo per rivolgersi al diavolo, in qualità di autore dei propri riti tradizionali, e ottenendo così un'identità propria definita per opposizione a quella ispanica.

selvaggio, che tende ad oscurare, anche agli osservatori più acuti, una diversa e più articolata comprensione di quelle società. Più in generale risulta evidente il dato del sovraccarico ermeneutico che filtra e condiziona l'esperienza europea degli americani, d'altronde simmetrico ai filtri applicati a loro volta dagli indigeni.

Ma la singolare dicotomia di natura e soprannatura e dunque tra assetto politico-sociale e temi latamente religiosi, contiene anche una conseguenza rispetto alla questione della teologia politica. Che in generale il periodo culturale che stiamo analizzando abbia una notevole centralità in questa storia è stato da tempo riconosciuto, e anzitutto dall'autore che più di ogni altro ha contribuito ad imporre la centralità del nesso di teologia e politica per un'autentica comprensione del passato ideologico occidentale. Carl Schmitt ne *Il nomos della terra* dedica pagine famose a Vitoria²⁰. Com'è noto, secondo il giurista tedesco di fonte allo spazio libero americano l'atteggiamento degli intellettuali europei si muove a partire da un implicito presupposto teologico. È il momento anzitutto della *raya*, come «espressione di un ordinamento spaziale che distingueva tra aree di potere appartenenti a popoli e principi cristiani e aree appartenenti a principi non cristiani [...] la *raya* presupponeva dunque che i principi e i popoli cristiani avessero il diritto di essere investiti dal Papa di un incarico di missione»²¹. Questa fondamentale partizione dello spazio e la validità della conquista che ne deriva si trasmette anche a Vitoria, qualche decennio più tardi. Come ho già osservato, l'*infidelitas* rappresenta un titolo legittimo della presa di possesso, ovviamente nel senso della sua estirpazione. Ma al tempo stesso in Vitoria la legittimità degli ordinamenti politici, e di proprietà, americani è niente affatto alterata dal paganesimo di quei popoli. In effetti, il motivo per cui per il teologo salmantino l'occupazione, invece, *non* è titolo legittimo dipende dal fatto che il territorio americano

²⁰ Cfr. *Il nomos della terra*, trad. it., Adelphi, Milano 2006⁴. Di Acosta c'è, invece, solo una menzione scarsamente significativa.

²¹ Cfr. *ivi*, p. 88-89.

invero *non* è libero, essendo già legittimamente posseduto. Pertanto vi è specularità perfetta tra legittimità politica e illegittimità della conquista da un lato, e illegittimità religiosa e legittimità della conquista dall'altro.

Dunque, il rapporto tra pensiero teologico e giuridico produce, in Vitoria, una specifica neutralità²². La moderna separazione degli ambiti appare in questa luce una derivazione di un'opzione teologica. Il gesto soprannaturale proprio al culto diabolico nella fattispecie, non rileva in alcun modo sull'autonoma sfera propria al funzionamento naturale della società. È proprio in virtù della separazione di natura e grazia che la sfera laica può produrre la versione forte della propria autonomia ed autosufficienza: non si tratta infatti della distinzione classica tra le sfere, bensì della versione moderna, ossia della sconnessione o isolamento *etsi Deus non daretur*. In questo senso l'innovazione dovuta al contatto con i popoli americani va oltre le anticipazioni di tali tesi presenti in epoche precedenti. E in virtù dell'insistenza sull'azione diabolica, che mostra in purezza la propria totale lontananza dalla sfera secolare dell'organizzazione politica, Acosta o Torquemada in questa luce forniscono non un semplice supplemento a Vitoria ma un passo forse decisivo. Adesso la sfera politico-naturale procede per proprio conto e conquista una propria conformità indipendente non solo dalla funzione diabolica ma in ultima analisi da qualsiasi istanza esterna ad essa. Il percorso avviato da Vitoria, poi Acosta, sfocerà nell'atteggiamento latamente illuminista di intellettuali come Lafiteau o Clavigero²³. D'altra parte, l'entità dia-

²² Insiste molto sul punto Schmitt. Cfr. *ivi*, pp. 134-135, che ha tuttavia molta cura di sottolineare quanto Vitoria resti uomo del suo tempo e teologo. Ma ciò non toglie, al contrario, che dalla riflessione del domenicano emergano istanze di separazione tra il teologico e il politico all'interno del teologico.

²³ Due minime indicazioni bibliografiche: su Lafiteau cfr. A. Pagden, *La caduta dell'uomo naturale*, *Op. cit.*, pp. 256 ss.; su Clavigero, ancora A. Pagden, *Spanish Imperialism and the Political Imagination. Studies in European and Spanish American Social and Political Theory 1513-1830*, Yale University Press, New Haven 1990, pp. 97-116.

bolica essendo impotente nella sfera pubblica e naturale, il suo terreno resta confinato ma anche potenziato entro la sfera interiore e spirituale.

Certo, non è affatto privo di significato, oltre che di ironia, che questo incipiente orientamento moderno dipenda da una opzione teologica. Detto altrimenti: non si tratta di un precorrimiento della formula celebre che invita al silenzio i teologi, destinata a così grande fortuna, ma al contrario della voce del teologo che apre, quasi per un'eterogenesi dei fini, uno spazio peculiare alla laicità. In questo senso mi pare che l'interpretazione fondamentale di Schmitt per cui le opzioni teologiche sono la chiave nascosta dei concetti politici venga rivendicata. E dunque l'ipotesi che l'autonomia, da cui siamo partiti, delle due sfere sia una sorta di effetto di superficie trova una singolare riprova: non nel senso che si tratti di una vera e propria illusione, ma in quello che l'origine e pertanto in qualche misura il percorso del processo vantato dalla cultura della modernità sia *interno* all'ambito da cui tale cultura immagina di emanciparsi. Si può ritenere che questo peccato di origine continui a proiettare le sue conseguenze nel corso del tempo e fino ad oggi: la tesi fondamentale di Schmitt in *Teologia politica* risulterebbe confermata.

Ma non voglio in questa sede aggiudicare tale questione, che è stata abbondantemente e polemicamente discussa. Spero più modestamente di avere suggerito, da un lato un fattore forse non abbastanza ricordato del processo moderno di autonomizzazione; dall'altro, e ad un livello ulteriore, che tale processo stesso contiene in realtà una movenza più complessa ed ambigua di quanto può ingenuamente sembrare.

“Es pastor y administrador por Dios”: el colectivismo de Pedro de Valencia y las instrucciones para el buen gobierno

Manuel López Forjas

Universidad Autónoma de Madrid

Introducción

En la Edad Moderna, la distribución de la tierra debería estar cargo del Rey –de la monarquía o del gobierno en sentido amplio– y, por lo tanto, la crítica del humanista originario de Zafra no solo apuntaba a un tema agrario, sino económico y sobre todo político. El deber del monarca estaría ligado a la procuración del reparto de las tierras, de los cultivos y de la producción de riqueza para la monarquía, pero en su época consideraba que no estaba cumpliendo esta función. Pedro de Valencia cuestionaba con seriedad que los encargados del bien de la República se ocuparan más bien de atender sus problemas particulares, “y el cuidado del todo se deja a Dios”¹. La procuración de la Hacienda real a favor de los ciudadanos – Pedro de Valencia no usa el término súbdito – cobra una responsabilidad que se pretende relacionar con la idea clásica de fidelidad política. Se intentará explicar el proyecto que pro-

¹ Cfr. Pedro de Valencia, *Discurso sobre el acrecentamiento de la labor dela tier-
ra. Madrid, 1607* in *Obras completas IV/1, Escritos sociales. 1. Escritos económi-
cos*, Universidad de León, León 1999, p.141.

ponía para resolver estos problemas, en tanto distribución y fomento de la abundancia de los recursos en los propios territorios. Se utilizará sobre todo un diálogo con el esquema teórico de Joaquín Costa, quien vio en las ideas de Pedro de Valencia un antecedente importante del colectivismo agrario en España, adelantándose incluso al pensamiento de los socialistas agrarios ingleses como Thomas Spence², queriendo decir con ello que la preocupación por los labradores y la justicia social son elementos imprescindibles para el buen gobierno de una ‘República’. No debe confundirse la mención de Spence con Herbert Spencer³ cuyo pensamiento también conocía Costa, pero en materia agraria reconoce y compara a Valencia con la radicalidad del primero.

1. Planteamiento y antecedentes

El político e historiador aragonés Joaquín Costa recopiló en 1898 la obra de Pedro de Valencia en la historia de las doctrinas del colectivismo agrario en España⁴, como un ejemplo de las tradiciones tempranas que encontraba sobre la propiedad colectiva de la tierra, en contra de su explotación monopólica y latifundista por parte del gobierno. Se trataba de una visión desde finales del siglo XIX para encontrar un pasado si no abiertamente socialista, sí favorable para los intereses de los trabajadores y campesinos; encaminado hacia la modernización de la nueva nación liberal que se mantenía atrapada en un sistema de organización caciquil, el cual estaba dominado por los terratenientes y empresarios que habían pactado convenios con la monarquía y el par-

² Cfr. J. Costa, *Colectivismo agrario en España*, Guara Editorial, Zaragoza 1983, p. 140.

³ Como hace J. L. Paradinas Fuentes, *Humanismo y Economía. El pensamiento socioeconómico de Pedro de Valencia*, Universidad de Huelva, Huelva 2014, p. 83.

⁴ Cfr. J. Costa, *Op. cit.*, pp. 139-145.

lamento⁵. La impresión de Costa al glosar el *Discurso* del que es considerado como uno de los representantes del último humanismo clásico español, resulta una lectura desde su tiempo y no duda en relacionarlo con los primeros socialistas europeos del siglo XIX. En particular, para subrayar la importancia de Pedro de Valencia, propone que se adelantó al pensamiento de Thomas Spence, uno de los tres autores británicos que han conformado la corriente que la historiografía conoce como socialismo agrario, junto con Michael Olgivie y Thomas Paine; quienes en Escocia e Inglaterra propusieron un sistema colectivo de tenencia de la tierra, en contra del monopolio del Estado y de sus abusos⁶. No puede negarse que Costa estaba reconstruyendo el pensamiento de sus antecesores en el colectivismo agrario a partir de sus propios intereses ideológicos, incluso evitando o ignorando la fuente precisa de los argumentos de cada autor; pero sí se le reconoce en la bibliografía su papel pionero al dar valor a obras como las de Pedro de Valencia: en la línea de buscar un cambio social que mejorara las condiciones de los trabajadores⁷. Joaquín Costa localizó dicho texto gracias a la referencia de la *Biblioteca Hispana-Nova* de Nicolás Antonio de finales del siglo XVII y posteriormente en la reedición de la *Continuación del Almacén de Frutos literarios*⁸. El manuscrito original se encuentra en la Biblioteca Nacional de España y hay una copia en la Real Academia de la Historia. Gracias a la publicación de las *Obras completas* de Pedro de Valencia en

⁵ Cfr. J. Costa, *Oligarquía y caciquismo: como la forma actual de gobierno en España, urgencia y modo de cambiarla*, Guara Editorial, Zaragoza 1982, pp. 114-115.

⁶ Cfr. S. Almenar, *Estudio preliminar* in Á. Flórez Estrada, *Curso de Economía Política (1852)*, Trea, Gijón 2010, pp. CXXXII-CXXXIV.

⁷ Cfr. J. L. Paradinas, *Op. cit.*, pp. 82-89.

⁸ *Continuación del Almacén de frutos literarios*, ó *Semanario de Obras inéditas*, 11 de enero de 1819, Núm.º23; 18 de enero de 1819, Núm.º24, pp. 225-240; Núm.º24: pp. 241-248.

1994 se ha podido consultar el texto editado directamente del manuscrito original, proyecto coordinado por Gaspar Morocho comenzado en 1993. El texto editado está en el Volumen IV/1⁹, en cuyo trabajo se localizó su fecha y lugar de publicación, hacia 1607 en Madrid. El texto está dedicado a Felipe III y Pedro de Valencia lo firmó en calidad de Cronista General del Reino¹⁰.

2. Pedro de Valencia

Había estudiado Jurisprudencia en la Universidad de Salamanca con Benito Arias Montano, quien era profesor de letras clásicas¹¹. Pedro se dedicó a la traducción de los autores clásicos y a la Teología, mostrando también un interés por la filología y los problemas económicos de la monarquía. Su pensamiento, en este sentido, destaca por la unidad que mantiene entre la política, la religión y la ética. Incluso, en sus escritos económicos, como el dedicado al precio del trigo (1605) o sobre el acrecentamiento de la labor de la tierra (1607), persiguen una intención para guardar la armonía con Dios, alegrar al Rey y proceder con justicia para atender al bien común. Existe, de hecho, una línea paralela entre su situación económica personal con el subdesarrollo económico que denunciaba en Castilla y dichos discursos corresponden a “una protesta social contra los que se enriquecían especulando con la pobreza de los demás”¹², refiriéndose a que la tarea del Rey no solo era moderar los impuestos, sino procurar el bienestar social. Esta idea de igualdad proviene de un desarrollo de la filosofía griega y escolástica,

⁹ Cfr. P. de Valencia, *Op. cit.*, pp. 137-158.

¹⁰ Cfr. L. Gómez Canseco, *El humanismo después de 1600: Pedro de Valencia*, Universidad de Sevilla, Sevilla 1993, p. 79.

¹¹ Para un estudio particular sobre la importancia de su magisterio, véase *ivi*, pp. 43-64.

¹² Cfr. *Ivi*, p. 71.

que incluso en economía regulaban las relaciones humanas y justificaban los impuestos no para recaudar dinero sin más, sino para poder cobrarlos a los que más riqueza tenían¹³ y procurar con ello una mayor regulación y equilibrio social. Pedro de Valencia había llegado a la corte a través del confesor real, fray Gaspar de Córdoba, a quien conoció el día de Todos los Santos en 1603 durante su visita en El Escorial. A partir de ahí, el también confesor del duque de Lerma, valido real, lo exhortaría a redactar propuestas para remediar la situación del reino¹⁴. De ahí se explica en parte el origen de sus discursos citados anteriormente. Aunque Lerma llegó a controlar la designación del confesor real en la corte¹⁵, tuvo una serie de enfrentamientos con el sucesor de fray Gaspar de Córdoba: el dominico fray Diego de Mardones, quien también comenzó a consultar a Pedro de Valencia en la misma línea; la cual se fue oponiendo a la política del valido, por lo que el humanista de Zafra comenzó a dirigir sus escritos a la Reina Margarita de Austria¹⁶, quien estaba en pugna con la política de Lerma.

2.1. Fidelidad

El concepto de fidelidad, para Pedro de Valencia, se aplica de modo multidireccional. A nivel religioso, consiste en la observancia de todos los seres humanos de la doctrina de la Iglesia Católica y, fundamentalmente, en la procuración por agradar y servir a Dios. A nivel político, los Reyes son fieles si en su gobierno guardan la labor que recibieron con su autoridad para proteger a los ciudadanos y dirigirlos con rectitud y justicia. A nivel social, tal y como Dios encomendó a Adán, es deber de los hombres trabajar la tierra para alimentarse, por lo que la

¹³ Cfr. J. L. Paradinas, *Op. cit.*, p. 135.

¹⁴ Cfr. *Ivi*, p. 54.

¹⁵ Cfr. L. Martínez Peñas, *El confesor del rey en el antiguo régimen*, Editorial Complutense, Madrid 2007, p. 382.

¹⁶ Cfr. J. L. Paradinas, *Op. cit.*, p. 72.

ociosidad no estaría permitida. Al mismo tiempo, su trabajo contribuye a la preservación de la monarquía y con ello cumplen con la lealtad que deben al Rey; puesto que consideraba que “La hacienda del rey son los hombres, no la tierra, y mucho menos el dinero”¹⁷. Esto lo decía en un contexto donde detectaba que, a pesar de haber establecido el impuesto conocido como el *servicio de millones* sobre las especias, tasas que ayudaban al monarca aprobadas en las cortes, creadas para no recargar el impuesto de las alcabalas¹⁸, notaba que la monarquía no estaba recibiendo más dinero a partir del trabajo y, al disminuir éste, los ciudadanos se dedicaban más a los vicios o padecían más carencias. En la línea de la tradición arbitrista, denunciaba el despoblamiento que estaba sucediendo en Castilla a partir de dicha crisis económica. La causa la encontraba en la falta de trabajo de la tierra y a la despoblación, no a la escasez; pues argumentaba que “Si, lo que Dios nunca quiera ni permita, España cayera en poder del imperio, nación e infiel enemigo, hallárala gastada e infructífera. Poblárala de gente e hiciérala cultivar toda, y con solo los diezmos tuviera renta y hombres y caballos con que dar guerra al resto del mundo”¹⁹. El Rey Felipe III había sido educado en una espiritualidad distinta a la que perseguían su abuelo Carlos V y su padre Felipe II. Mientras éstos desarrollaron una ideología a favor de Castilla y en oposición a Roma, buscando realizar una monarquía universal y sometiendo a las otras cortes europeas; desde el Vaticano hubo una respuesta, fomentando la educación del joven príncipe a finales del siglo XVI para que abandonara la idea de monarquía universal y buscara la conversión de los infieles a través de una evangelización totalmente pacífica y en defensa de los intereses de la Iglesia antes que los de la

¹⁷ Cfr. P. de Valencia, *Op. cit.*, p. 139.

¹⁸ Cfr. J. I. Andrés Ucendo, *Una herencia de Felipe II: los servicios de millones en Castilla durante el siglo XVII* in J. Martínez Millán (coord.), *Felipe II (1527-1598): Europa y la monarquía católica*, Tomo 2, Parteluz, Madrid 1998, pp. 53-65.

¹⁹ Cfr. P. de Valencia, *Op. cit.*, p. 140.

monarquía. Esta subordinación político-religiosa fue promovida por los jesuitas con su *Ratio Studiorum* y por los tratadistas de las órdenes descalzas reformadas²⁰. El texto de Pedro de Valencia está dedicado a Felipe III, ya proclamado Rey, pero su intención no es promover la espiritualidad romana, sino la castellana; pues los humanistas en este último periodo se habían visto desplazados por los teólogos que apoyaban a Roma²¹. Su concepto de la agricultura constituye una antropología en dos direcciones. En primer lugar, considera que es obligación de los fieles “por mandato divino y ley natural”²² cuidar su propio cuerpo y su alma, alejándose del pecado. El trabajo al cual está obligado en esta etapa es un cultivo interior y una vida de sacrificio para agradar a Dios, lo que constituiría una fidelidad personal. En segundo lugar, se encuentra el trabajo exterior, que constituye el cuidado de la comunidad y la vida política, traducidos en una fidelidad social. Si Dios le ha concedido al ser humano la tierra y la capacidad para trabajarla, además de ayudarle con la lluvia; los hombres deben responderle cultivando y cuidando la tierra, para producir los frutos que se necesitan para alimentar a su comunidad. Pedro de Valencia extiende esta doble vertiente para los fieles y para los infieles, señalando un acuerdo o pacto natural entre Dios y la humanidad²³. Desde esta perspectiva, atribuye una conexión entre los pecados del hombre con los males que acontecen en el mundo, como la falta de lluvias. La infidelidad de la humanidad provoca el castigo divino y no se trata solo de una ausencia de fe o de participación en los oficios de la Iglesia, sino también las faltas en la justicia y una mala administración política. El Rey es Pastor, en tanto vigila la ganadería

²⁰ Cfr. J. Martínez Millán, *El mito de Faetón o la imagen de la decadencia de la monarquía católica*, Ediciones de la Universidad de Granada, Granada 2011, p. 24.

²¹ Cfr. J. Martínez Millán (coord.), *La monarquía de Felipe III*, Vol. 1, MAPFRE, Madrid 2008, p. 114.

²² Cfr. P. de Valencia, *Op. cit.*, p. 141.

²³ Cfr. *Ivi*, p. 142.

como actividad productiva y en tanto guía a los fieles para que no se desvíen del camino correcto. Al mismo tiempo, es administrador de la viña, que no basta con cuidarla, sino que hay que reponerla²⁴. De este modo, subraya que no basta la sola religiosidad para agradar a Dios, sino que se debe agradecer el don que ha dado a través de la tierra, trabajándola y usando sus frutos para alimentar a la comunidad. Pedro de Valencia concibe que Dios le cede al hombre la tierra a largo plazo para que la habite y la cultive, lo que se llama en Derecho un contrato de “enfiteusis”; cuya base radica en que los labradores de la tierra se vuelvan dueños del dominio útil de la tierra que cultivan, aun siendo arrendatarios²⁵. La condición de este acuerdo es que el dominio que adquiere debe generar utilidad, la cual lo equipara con los diezmos; quedando así condenados el ocio y la pereza. La justificación la encuentra en el Antiguo Testamento, mostrando cómo Adán y Caín trabajaban el campo, Abel el ganado, Noé y sus hijos también la agricultura y así los que consideraba patriarcas, santos y reyes fieles²⁶ se dedicaban a ser labradores y fomentaban esta actividad. En el mundo pagano, según su perspectiva, ocurría lo mismo con los gobernantes de los romanos, los egipcios, los indios, los sicilianos herederos de Hierón –cuyos gobernadores subastaban “cada año el diezmo de la cosecha a particulares”²⁷, los persas, etc. y los ponía de ejemplo para que el Rey recordara que su oficio “es de padre y de pastor”²⁸. Sin tener ya el título de Emperador en

²⁴ Cfr. P. de Valencia, *Op. cit.*, p. 140.

²⁵ Cfr. J. Gómez Serrano, *La crítica del latifundismo en México, 1777-1861: una aproximación regional*, Editorial de la Universidad de Cantabria, Santander 2013, p. 35.

²⁶ Cfr. P. de Valencia, *Op. cit.*, p. 146.

²⁷ Cfr. P. López Barja de Quiroga, F. J. Lomas Salmonte, *Historia de Roma*, Akal Textos, Madrid 2004, p. 175.

²⁸ Cfr. P. de Valencia, *Op. cit.*, pp. 145-147.

la Corona de Castilla, pues se haba quedado en Viena²⁹, aun así, le confiere las mismas atribuciones para que vigile que nadie hiciera mal uso de la tierra. Como por Derecho, el Rey no era el dueño absoluto de la tierra, su tarea estaba vinculada con la de ser censor y superintendente del bien común; recordando que, si hubo una distribución de la tierra, se hizo con un contrato de enfiteusis y por lo tanto se debía fomentar y vigilar el trabajo. Además de este plano contractual, desde las costumbres municipales antiguas de la monarquía hispana había acuerdos vecinales que se regían por tradiciones de tipo comunitario en orden al trabajo de la tierra y el reparto de sus frutos; lo cual contrastaba con que el 95% del suelo en ese territorio era propiedad de la monarquía, de la nobleza y en general del estamento con mayores privilegios³⁰.

En este sentido, no se considera apropiado calificar el pensamiento de Pedro de Valencia como defensor a ultranza de la “monarquía absoluta” a partir de una “concepción paternalista”³¹. Los cambios que propone desde el poder resultan de las pugnas políticas propias del momento, las cuales no incluían discusiones sobre la monarquía como forma de gobierno frente a estructuras democrático-parlamentarias que pertenecen a épocas posteriores. Más bien, la polémica versaba sobre el grupo o facción política a la cual el autor pertenecía, en este caso la representada por la Reina Margarita de Austria frente al que lideraba el valido del Rey Felipe III, el duque de Lerma. En varios de sus discursos y tratados hay varias evidencias de que no se encuadra en el absolutismo político, por ejemplo, en el discurso que escribió al Duque de Feria, Virrey de Sicilia en 1602, donde dice que los monarcas gobiernan “debajo del imperio

²⁹ Cfr. F. Edelmayer, *Carlos V y Fernando I: la quiebra de la monarquía universal* in J. Martínez Millán (coord.), *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Volumen I, Madrid 2001, pp. 151-161.

³⁰ Cfr. J.L. Paradinas, *Op. cit.*, pp. 124-125.

³¹ Cfr. L. Gómez Canseco, *Op. cit.*, p. 188.

de Dios [...] no como dueños, sino como pastores menores”³²; pues incluso el poder que les es dado por Dios solo cubre su intención de vigilar a todos los corderos de su rebaño, colocando la labor de los reyes y monarcas como un servicio más que como un poder de gobernar.

2.2. Infidelidad

Siguiendo la lógica del apartado anterior, la infidelidad, tanto en su sentido religioso como sociopolítico, ocurre cuando “por culpa propia los hombres padecen necesidades y hambres, porque, o pecan de manera que acarrear castigos de esterilidades y calamidades, o no siembran cómo y cuánto debieran para coger lo necesario”³³. El deber del Rey sería compeler, es decir, hacerlos que regresen al buen camino de Dios y que trabajen la tierra, sobre todo obligando a los que están a cargo de un territorio, de una hacienda o de un campo a no dejarlos abandonados. La otra forma de infidelidad que se puede leer a partir de estas ideas consiste en la mala distribución de las tierras para su cultivo, quedando repartidos grandes terrenos en manos de pocas personas y dejando a la mayoría sin posibilidad de cultivar la tierra en el contrato de enfiteusis. Para combatir esto, Pedro de Valencia propuso un sistema para repartir las tierras fértiles de España entre sus provincias; el cual se dirige sobre todo a los hacendados o dueños de las parcelas. Buscaba volver cultivable todas las tierras de los reinos y dividir sus frutos de acuerdo a la geografía y a la calidad del suelo: en algunas regiones se cultivaría viñas, en otras olivares y huertas, en otras para cosechar los arbustos conocidos como zumaques. Este proyecto incluía la división de mayorazgos y realengos, pues dice que sus dueños pondrán las tierras en

³² Cfr. P. de Valencia, *Discurso del Duque de Feria. Nuevo Virrey de Sicilia, a sus súbditos, proponiéndoles las normas de Gobierno in Obras completas. IV. Escritos sociales. 2. Escritos Político*, Universidad de León, León 1999, p. 475.

³³ Cfr. P. de Valencia, *Discurso sobre el acrecentamiento...*, cit., p. 148.

arrendamiento para la comunidad³⁴. En este punto, Joaquín Costa sugiere que radica una ambigüedad, la cual él atribuía a una alteración hecha sobre el texto en la edición de 1818. Sin embargo, según la edición más reciente, la cual se basó en el manuscrito original, la idea permanece. Se trata de que Pedro de Valencia dice que los señores de la tierra “admitan este buen *consejo* de dar para enfiteusis las partes que se han de cultivar”³⁵. Costa lo atribuye a una manipulación del texto original, porque la idea que se expuso anteriormente afirma de modo explícito el carácter obligatorio —a través del verbo *compeler*— de ceder el dominio útil de la tierra a los labradores; la cual se contrapone con la noción más moderada de aconsejar a los hacendados y señores territoriales de distribuir las tierras a los hombres que pudieran trabajarlas³⁶. En efecto, el discurso de Pedro de Valencia transfiere el contrato de enfiteusis entre Dios y los hombres hacia el acuerdo social entre los señores territoriales y los hacendados; así como la moralidad y el compromiso de justicia en cada una de las partes. Siguiendo el texto, se aprecia que la observación de Costa no alcanzó a ver el carácter de fidelidad que el humanista le atribuyó a la distribución de la tierra. Aunque en efecto, utiliza la palabra “consejo”, la introduce con una frase que refuerza su contenido: “*viene muy a cuenta* que los señores de grandes dehesas admitan este buen consejo de dar para enfiteusis las partes que han de cultivar”³⁷. Luego dice que cuando los labradores antiguos no quisieran sembrar las partes de las tierras que estaban ya separadas, deberían ser “compelidos a sembrarlas los hombres que tuvieran posibilidad para ello” y líneas más abajo agrega “Como es señalada y forzosa la tierra de pasto y que no se ha de sembrar, sea forzosa la que se ha de sembrar cada año”³⁸, lle-

³⁴ Cfr. *ivi*, pp. 149-151.

³⁵ Cfr. *ivi*, p. 151.

³⁶ Cfr. J. Costa, *Op. cit.*, p. 276.

³⁷ Cfr. P. de Valencia, *Discurso sobre el acrecentamiento...*, *cit.*, p. 151.

³⁸ Cfr. *ibidem*.

gando a colocar al Rey como el dueño de la labor, queriendo decir que a pesar de que los ganados o ciertas porciones de tierra tuvieran dueños particulares, la vigilancia del trabajo que se realice sobre ellas quedaba bajo la potestad y custodia del Rey³⁹.

3. Corolario sobre el tema de los moriscos en España

El último detalle que se quiere resaltar como ejemplo del binomio fidelidad-infidelidad tiene que ver con el tema de los moriscos. Ya en 1606 Pedro de Valencia había escrito un famoso tratado sobre los moriscos de España, donde se manifestó en contra de su ejecución, de su expulsión y de su cautiverio⁴⁰. Más bien, allí propuso como remedio esperar paulatinamente su conversión al cristianismo de modo pacífico, promoviendo una política de dispersión que no les permitiera crear comunidades, sino interrelacionarse con los cristianos que habitaban la península. Este tratado lo remitió también a fray Diego de Mardones, buscando una solución pacífica que evitara que expulsaran a los moriscos de la península⁴¹. Apostaba por promover la asimilación y la posible conversión de los mismos, pero “La política de asimilación fracasó porque los moriscos eran una comunidad vencida a la que, de una u otra forma, se discriminaba [...]” y tras no dejar de considerarlos como un peligro, el Consejo de Estado decretó la expulsión el 4 de abril de 1609, llegando a contar unos 300, 000 que obligaron a salir de los territorios de la monarquía⁴². En el *Discurso sobre el acrecentamiento de la labor de la tierra*, en la línea de su distribución, Pedro de Valencia destaca

³⁹ Cfr. *Ivi*, p. 153.

⁴⁰ Cfr. P. de Valencia, *Tratado acerca de los moriscos en España in Obras completas. IV. Escritos sociales. 2. Escritos Políticos*, Universidad de León, León, pp. 71-139.

⁴¹ Cfr. J. L. Paradinas, *Op. cit.*, p. 59.

⁴² Cfr. *Ivi*, pp. 135-136.

que se refería a labradores españoles que obedecieran los principios de rectitud y lealtad al reino. En contraposición, proponía no permitir a los moriscos volverse labradores; hasta que no se mezclaran totalmente con los españoles; adoptando por supuesto el espíritu de ser cristianos verdaderos y ganándose la confianza dentro del Reino. Por lo mientras, relegaba su función a vender sus mercancías en las ciudades y en las plazas; sin importar si ganaban más dinero que siendo labradores; pues su contribución sería dada ya a través de los impuestos⁴³.

Conclusión

Después de explorar el binomio *fidelitas-infidelitas* en el pensamiento de Pedro de Valencia, se ha mostrado la conjunción que existe entre la dimensión humanista de su obra con el contexto sociopolítico en el que el autor vivía y, sobre todo, cómo dicho binomio alcanza un tema bastante concreto como es la distribución de la tierra a partir de una reflexión que tiene que ver con la antropología filosófica, con la teología política y hasta con el derecho en su rama civil y consuetudinaria. Para Pedro de Valencia, cada ámbito de la realidad está conectado directamente con la intervención de Dios en el mundo, lo que posibilita y justifica todas las acciones morales y las decisiones políticas del ser humano. Pero esta apertura a la divinidad no constituye, como se ha visto en sus propias ideas, un reduccionismo confesional; sino que, en sentido contrario, permite desvelar la riqueza hermenéutica del binomio *fidelitas-infidelitas* que orienta esta interpretación. La posibilidad de diálogo y la exigencia de justicia social emanan precisamente de orientar la búsqueda de respuestas a los problemas sociales dentro de una realidad humana incluyente, que dé cuenta de las necesidades reales de una comunidad y exprese con detalle este sentido colectivo.

⁴³ Cfr. P. de Valencia, *Discurso sobre el acrecentamiento...*, cit., p. 157.

Pacta sunt servanda. Una prospettiva filosofico-politica sul tema della fidelitas-infidelitas nel pensiero di Francisco Suárez

Cintia Faraco

Università degli Studi di Napoli Federico II

Posizione del problema

Uno degli aspetti più importanti nella vita dell'uomo è sicuramente la formazione di legami e patti, base di ogni relazione umana, in cui è possibile verificare la presenza tanto di *fides* o fiducia quanto di *fidelitas* o fedeltà. In questo saggio mi propongo di indagare il rapporto *fides-pactum-fidelitas* con specifico riferimento al pensiero di Francisco Suárez¹, sviluppato in particolare in opere dal respiro filosofico-politico come il *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus*²

¹ Francisco Suárez (Granada 5 gennaio 1548-Lisbona 25 settembre 1617) è stato teologo, filosofo e giurista gesuita, rappresentante di spicco della scolastica spagnola, secondo la definizione di Roman Riaza, cfr. R. Riaza, *La Escuela española de Derecho Natural*, in «Universidad», 1925, 2, pp. 317 e ss. Per una biografia vedasi R. De Scorraile, *François Suárez de la Compagnie Jésus*, voll. I-II, ed. Lentilleux, Paris 1912-1913, J.H. Fichter, *Man of Spain. A biography of Francis Suárez*, ed. Macmillan, New York 1940; R. Conde y Luque, *Vida y doctrina de Suárez*, in *Diccionario de filosofía*, vol. 4, ed. Ariel Referencia, Barcelona 1994.

² Cfr. F. Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus*, apud Didacum Gomez de Loureyro, Conimbricæ 1612.

e la *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores*³. Dalla lettura di questi testi, infatti, si evincono i principî primi della teoria antropologica del gesuita spagnolo⁴: 1) «Homo [est] animal sociale, et naturaliter recteque appetere in communitate vivere»⁵, da cui discende il necessario corollario secondo il quale le comunità a cui l'uomo dà vita sono due: «imperfectam seu familiarem, et perfectam seu

³ Cfr. F. Suárez, *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores, cum responsione ad apologiam pro iuramento fidelitatis*, apud Didacum Gomez de Loureyro, Academiae Typographum, Conimbricae 1613.

⁴ Il *Doctor Eximius* trae i propri principî antropologici innanzitutto dagli scritti delle cosiddette *auctoritates* del pensiero, come Tommaso d'Aquino, Agostino d'Ipbona, i Padri della Chiesa, nonché gli antichi filosofi greci, per poi corroborare tali scelte con il dettato delle Sacre Scritture. Cfr. F. Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus, ex typis fibrenianis*, Neapoli, 1872, l. III, c. I, par. 3, p. 161.

⁵ Cfr. F. Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus, ex typis fibrenianis*, Neapoli, 1872, l. III, c. I, n. 3, p. 161. La natura *sociale* dell'uomo – *homo animal sociale* – è mutuata dalle descrizioni accurate di Aristotele. Cfr. Aristotele, *Politica*, Introduzione, Traduzione e note a cura di Carlo Augusto Viano, Bur, Milano 2003, libro primo, 1253 a, pp. 77-78. Cfr. F. Suárez, *Tractatus de legibus*, cit., liber III, caput I, par. 3, p. 161 e dagli approfondimenti di Tommaso. Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I-II, cit., q. 72 a. 4 co., ed anche e più incisivamente Id., *De regno*, liber I, cap. 1 e liber IV, cap. 1, in Id., *Opera Omnia jussu Leonis, p. m.*, tomo LXII, Editori di San Tommaso, Roma 1979, che vengono espressamente richiamati nel testo dal gesuita; ma Suárez anche in questo caso introduce degli elementi di novità significativi e pregnanti al sentire sociale dell'uomo. In particolare la novità suáreziana si presenta in due aspetti. Da un lato, nell'uso degli avverbi, '*naturaliter*' e '*recte*', i quali alludono chiaramente ad un istinto naturale, che si muove interamente ed internamente all'*ordo* della natura e, grazie al quale, è manifesto che l'uomo, anzi il genere umano, è teleologicamente indirizzato al vivere in comunità. Dall'altro lato, la novità si individua nella scelta del verbo '*appetere*', che accompagna ed esalta i due avverbi, e che permette di distinguere l'uomo da qualsiasi altro essere del creato.

politicam»⁶; 2) «In communitate perfecta necessariam esse potestatem, ad quam spectet gubernatio communitatis»⁷. Questi principî rappresentano sinteticamente sia la necessità, biologica, giustificata dalle parole bibliche «non est bonum, hominem esse solum»⁸, dell'uomo di non vivere isolato, che si concreta nella formazione spontanea di un aggregato naturale come la famiglia; sia la tensione evolutiva – morale – che spinge l'uomo a unirsi ai suoi simili per formare comunità sempre più perfette e complesse. Non essendo pre-determinata *ab initio* dal suo Creatore, l'*adgregatio* o comunità familiare è una formazione «maxime naturalis, et quasi fundamentalis»⁹, nella quale l'unica *potestas* riconoscibile è quella *patria*, ossia il dominio paterno, che si manifesta nel solo ambito *economicus*. Ciò significa che lo stato di natura teorizzato dal gesuita è uno stadio in cui nessun uomo possiede una giurisdizione politica sui suoi simili, così come non ne ha il dominio¹⁰. L'uomo suareziano non è

⁶ Cfr. F. Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, *Op. cit.*, l. III, c. I, n. 3, p. 161.

⁷ Cfr. *ivi*, n. 4, p. 162.

⁸ Cfr. *ivi*, l. III, c. I, n. 2, p. 161.

⁹ Cfr. *ivi*, n. 3, p. 162.

¹⁰ Suárez aderisce alla teoria organica della politica, risalente alla tradizione aristotelica, che comporta l'impossibilità di concepire l'esistenza di una condizione solitaria, presociale e puramente individuale dell'uomo. Quest'ultimo nasce, quindi, sempre in una collettività, governata dalla legge di natura e fondata sul riconoscimento di libertà, eguaglianza e indipendenza naturale di tutti i membri. Cfr. L. Cedroni, *La comunità perfetta*, Edizioni Studium, Roma 1996, p. 83. Di ciò troviamo conferma proprio nel *De opere sex dierum*, in particolare nel quinto libro, dove al cap. 7, par. XIV, si legge: «La sola ragione del progenitore non è sufficiente a fondare una supremazia con perfetto dominio di giurisdizione e di potere politico nella comunità perfetta, che si forma da[[l'unione di] molte famiglie, anche se il primo padre di tutte quelle è uno solo». Cfr. F. Suárez, *Trattato dell'opera dei sei giorni*, Libro quinto, a cura di Cintia Faraco, Artetetra, Capua, 2015, cap. VII, par. XIV, p. 50, e poco più avanti si legge: «E il motivo è che, per lo stesso fatto per cui il figlio per l'uso

stato creato in vincoli e la sua natura non è nata assoggettata alla *potestas* di un determinato capo politico o *princeps*, ma piuttosto è nato a lui sottomettabile¹¹, perché libero di scegliere, in conformità alla ragione naturale di cui è stato dotato¹², di darsi delle regole per il miglior modo di vivere. Per questo motivo il *pater familias* detiene naturalmente la *potestas oeconomica*, cioè quel potere grazie al quale amministra e governa la sua famiglia e, di conseguenza, la rappresenta quando è alla presenza di altri *patres*, con cui può discutere, fare trattative, accordarsi per una migliore condivisione di spazi e risorse. Accanto all'*adgregatio* si osserva perciò, nella teoria suareziana, l'esistenza di un *pactum*, di un *consensus*, che realizza la *congregatio politica*, ovvero la comunità perfetta. È proprio la volontà di tutti i *patres* di un dato luogo, «qui in illa convenerunt»¹³, a far sì che si crei la comunità politica¹⁴ allo scopo di «congrega[ri] uno societatis vinculo»¹⁵. I *patres* così riuniti manifestano il loro consenso, espresso o tacito che sia non ha rilievo per il gesuita, alla realizzazione di un nuovo organismo comunitario. Senza l'intervento attivo della volontà del *pater*, al con-venire in un luogo determina-

della ragione, e per la libertà e per l'età compiuta si emancipa, viene affrancato dalla patria potestà e diventa giuridicamente padrone di sé. Da qui se ha una propria famiglia, in quella ha il suo potere economico uguale al potere che ha il padre sulla sua famiglia; e non è tenuto dalla sola natura della cosa ad esser unito in un unico popolo con il padre; né fra di loro si frappone un più alto potere di giurisdizione, per la natura della cosa». Cfr. *ibidem*.

¹¹ «*Non sit creatus, vel natus subiectus potestati principis humani, natus est subiectibilis*» Cfr. F. Suárez, *Tractatus de legibus*, *Op. cit.*, l. III, c. III, n. 10, p. 163.

¹² «*Licet non sit immediate a natura, non est etiam contra ius naturale praeci-piens; imo est consentaneus rationi naturalis*» Cfr. *ibidem*.

¹³ Cfr. F. Suárez, *De opere sex dierum...*, *Op. cit.*, liber V, caput VII, pp. 417 e ss.

¹⁴ Si legge che: «*duplicem esse communitatem hominum, imperfectam seu familiarem, et perfectam seu politicam*». Cfr. F. Suárez, *Tractatus de legibus*, *Op. cit.*, l. III, c. I, n. 3, p. 161.

¹⁵ Cfr. *ivi*, l. III, c. II, n. 4, p. 165.

to, sottolineo nuovamente questo rilevante punto teorico, non si può manifestare quella soggezione politica necessaria alla formazione della *communitas perfecta*¹⁶: «principatus ipse est ab hominibus. Cuius etiam signum est, quia iuxta pactum, vel conventionem factam inter regnum et rege, eius potestas maior vel minor existit; ergo est ab hominibus, simpliciter loquendo»¹⁷.

Grazie a tale *consensus* o *pactum expressum vel tacitum* si possono osservare due effetti. Il primo, più intimo e meno visibile, è il mutare della *potestas oeconomica* in *potestas politica*, che, a differenza della prima, individuabile in capo ad ogni singolo *pater familias*, non lo è altrettanto in modo specifico in un determinato singolo uomo¹⁸, bensì risiede nell'intero consesso dei *patres*¹⁹. Il secondo effetto, chiaramente più visibile e immediato, è la creazione della *communitas perfecta seu politica*²⁰, che si esprime attraverso il dotarsi di regole e della forma di governo che possa realizzare al meglio il benessere dei consociati²¹.

¹⁶ «*humana respublica habeat aliquem cui subiiciatur, quamvis ipsum naturale ius per se non effecerit subiectionem politicam sine interventu humanae voluntatis*». Cfr. *ivi*, c. III, par. 10, pp. 163-164.

¹⁷ Cfr. F. Suárez, *Tractatus de legibus*, cit., l. III, c. IV, par. 5, p. 170.

¹⁸ La *potestas politica* risulta «*ex natura rei in tota communitate, eo ipso, quod in unum corpus politicum congregatum, non tamen convenit determinatae personae, sed ad communitate per se pertinet modum regiminis statuere, et determinatae personae potestatem illam applicare*». Cfr. F. Suárez, *De opere sex dierum*, *Op. cit.*, l. V, c. VII, n. 3, p. 416.

¹⁹ I *patres familiarum* sono convenuti in un luogo e, in quel momento essi sono ancora una «*collectio vel adgregatio hominibus*»: Cfr. F. Suárez, *Tractatus de legibus*, *Op. cit.*, l. III, c. II, n. 4, p. 165 e c. III, n. 5, p. 167.

²⁰ Cfr. V. Abril Castelló, *Obligación política según Suárez*, in «*Revista de Ciencias Humanas y Sociales*», 1972, nn. 183-184, pp. 111-158 e nello stesso senso anche D. Schwartz Porzecanski, *Francisco Suárez y la tradición de el contrato social*, in «*Revista Internacional de Filosofía*», X, Madrid 2005, pp. 119-138.

²¹ Questi due effetti sono perfettamente collegati tra loro poiché *communitas* e *potestas* sono inscindibilmente, strutturalmente e necessariamente legate: non

Nel momento fondativo si osserva la manifestazione della presenza di una *voluntas*, che rende visibile la natura politica di un atto giuridico, ovvero il negozio che si stringe all'interno di una *collectio hominum*; per questo motivo le espressioni *pactum* o *conventio facta inter regnum et regem* sono manifestazioni del contenuto della *voluntas*, presente in coloro che si organizzano in gruppi politici. Come sostenuto da Suárez, le parti che siglano il patto fondativo – i singoli tra di loro, da un lato, e la comunità nel suo complesso con il sovrano²², dall'altro lato – sono parti politiche e contemporaneamente giuridiche, in quanto i due elementi – politico e giuridico – confluiscono contestualmente, come in una commistione. Da qui nasce la difficoltà di comprendere dove inizi l'uno e dove termini l'altro.

1. Breve digressione ermeneutica

Ritengo opportuno, a questo punto, fare una brevissima digressione su alcuni termini usualmente presenti nelle argomentazioni a sostegno della costruzione di un patto politico e su quale sia, in particolare, il percorso logico sviluppato da Francisco Suárez. Una delle parole più comunemente usate nella lingua latina per individuare il patto è *foedus* (-*eris*), la cui radice etimologica è *bhoid-* che indica precisamente un trattato, un'alleanza, poiché sembrerebbe provenire

si può immaginare, nell'osservazione della teoria politica suareziana, l'una senza l'altra, così come non si possono spiegare i due concetti tenendoli separati.

²² È preferita, per chiarire tale punto teorico, la forma di governo della monarchia, non solo perché essa rappresenta la scelta privilegiata da Suárez, ma perché essa avrebbe l'indubbio vantaggio di essere la più intuitiva. Va, comunque, tenuto presente che il gesuita ritiene la democrazia probabilmente la prima forma naturale di organizzazione collettiva, che viene sostituita dall'aristocrazia prima e dalla monarchia poi, a mano a mano che le dimensioni della comunità e dei bisogni di quest'ultima si ampliano, come verrà meglio detto nel testo poco più avanti.

dall'antica consuetudine di sacrificare una capra o un maiale per la conclusione di un trattato, di un patto, come atto manifestativo di una ritualità che, a sua volta, gli conferisce sacralità²³. Tale radice mantiene una certa coerenza nella trasposizione nella parola latina, che, infatti, si traduce in italiano con alleanza, convenzione. Questo ragionamento porta a esaminare la seconda parola, *fides*, la quale, intimamente legata alle parole greche *pistis/peithō*, proviene da una contaminazione di *bhid-* e *kred-dhē* e conduce, quindi, a *crēdo*²⁴. Nel linguaggio giuridico-politico, *fides* ha assunto un'accezione di parola data, di impegno, di promessa, di garanzia. Si pensi, infatti, alle note espressioni di Cicerone come *dare fidem*, *fidem obligare* o *fidem fallere*. Date queste premesse si può giungere facilmente a una domanda, che appare anche logicamente necessaria, se non urgente e così formulabile: chi può dare parola? Chi può compiere l'azione di profferire un verbo vincolante per sé prima che per ogni altro? chi ha, ancora in altri termini, quel potere intrinsecamente necessario per intraprendere trattative? Si tratta sempre della stessa domanda che rimanda a chi ha la *potestas*, che, nella teoria sviluppata da Suárez, non può che essere il *pater familias*. A conferma di ciò si legge, infatti, che «in domestica seu familiari communitate etiam sit ex natura rei potestas proportionata ad regendam illam, quae principaliter in patrefamilias residet»²⁵. Osservando alla lettera i testi suareziani, per indicare l'azione morale dei *patres familiarum* nella costituzione della *communitas politica*, il gesuita sceglie i termini di *pactum* e *consensus*, i quali paiono richiamare direttamente l'azione dell'uomo e una volontà attiva, che produce perennemente se stessa soprattutto al variare delle condizioni. Come nei casi precedenti, anche per il termine

²³ Cfr. G. Romaniello, *Pensiero e linguaggio: grammatica universale*, Sovera Edizioni, Roma 2004, pp. 239 e ss.

²⁴ Cfr. *ivi*, pp. 237-238.

²⁵ Cfr. F. Suárez, *Tractatus de legibus*, l. III, c. I, p. 162.

latino *pactum* pongo attenzione alla sua radice. Quest'ultima è legata al verbo *pango* e, per tale via, al più antico *pacō*, che richiama il gesto del conficcare un paletto nella terra, indicando la ritualità della chiusura di una convenzione tra due parti in guerra²⁶. Si aggiunge, quindi, un dato differente rispetto, ad esempio, al rapporto con il termine *foedus* analizzato in precedenza. Nel *pactum*, infatti, diversamente dal *foedus*, le parti sono molto più squilibrate e cercano di trovare un equilibrio che porti a una soddisfacente condizione di stabilità. In entrambe le realtà è sempre presente l'elemento del *consensus*. Va, quindi, posta attenzione anche a quest'ultimo termine latino.

Composto da *cum* e *sensus*, il termine consenso indica una chiara partecipazione di più elementi, interiori o esteriori, ad un *sentire*; la sua radice indoeuropea *s + an* va nella direzione del cogliere energia vitale²⁷ che qui verrebbe esaltato dalla particella *cum*, che reclama quasi una duplicità, o, comunque, una molteplicità, di soggetti che sintetizzano le loro volontà²⁸.

Ancora una volta sono i *patres* che, con la loro autorità naturale, al fine di ricercare costantemente l'equilibrio tra le famiglie di appartenenza, perseguendo cioè uno stato di vita associativa migliore, stringono patti con i propri pari. In questo modo il patto, che sottende una convenzione tra le parti in lotta tra loro, produce conseguentemente la pace, in quanto la lotta, la guerra può essere considerata anche semplicemente come stato tensivo di rottura di un equilibrio precedente, ovvero di un naturale squilibrio espansivo verso ulteriori interessi.

²⁶ Cfr. *Dizionario etimologico*, 2001, p. 473.

²⁷ Si cfr. in particolare F. Rendich, *Dizionario etimologico comparato delle lingue classiche europee. Indoeuropeo, Sanscrito – Greco – Latino*, Palombi Editore, Roma 2010.

²⁸ Allo specifico tema del *consensus* e della differenza con *conventio* si faccia riferimento a Giuseppe Romano, *Conventio e consensus (A proposito di Ulp. 4 ad edictum D. 2, 14, 1, 3)*, in *Annali del Seminario Giuridico*, XLVIII, 2004, pp. 239-331.

Si innesta perfettamente qui l'idea suareziana dell'uomo come essere naturalmente flessibile al male e al bene. È l'idea, cioè, secondo la quale, a differenza di qualunque altra creatura, l'uomo sia intrinsecamente libero di scegliere la forma migliore tra il bene e il male, ossia ciò che ritiene meglio conforme alla sua natura. La scelta o, meglio l'azione che manifesta la volontà dell'uomo, pur immersa nell'intelletto²⁹, è libera radicalmente: non, dunque, una semplice forma della libertà risiede nella volontà umana, ma la sua radice più intima, forse tellurica, tanto da esprimersi compiutamente nell'energia vitale e vitalistica del *voluntarium*³⁰. Ciò porta a fare una prima sintesi ermeneutica del pensiero suareziano sull'argomento. La premessa maggiore di un nostro ipotetico sillogismo prevede che l'uomo suareziano non sia né buono né cattivo in modo naturalmente pre-determinato e che la sua natura *flexibilis* è evidente al punto da non poter tacere la possibilità che volga al male; la premessa minore prevede che il termine *pactum* indichi esattamente una convenzione tra due o più belligeranti. La sintesi tra queste due premesse si concretizza nell'esistenza di un patto, tacito o espresso che sia, che serva a portare quella pace necessaria perché le famiglie non siano anche solo potenzialmente nemiche, evitando, in tal modo la concreta possibilità che esse possano essere parti in guerra tra loro³¹.

²⁹ Per il meccanismo teorico di riferimento si cfr. C. Faraco, *Formaliter in voluntate, radicaliter in intellectu. Imperium e libertà in Gabriel Vázquez e Francisco Suárez*, in «Il Politico», anno LXXXIII, 2018, nn. 2-3, in particolare pp. 160-164.

³⁰ Cfr. T. Rinaldi, *L'azione volontaria e la libertà nel pensiero di F. Suárez: una questione antropologica*, in J. Schmutz (a cura di), *Francisco Suárez: Der ist der Mann*, Facultad de Teología 'San Vicente Ferrer', Valencia 2004, pp. 309 e ss.

³¹ Cfr. F. Suárez, *Tractatus de legibus*, l. III, c. II, p. 165.

2. Pacta sunt servanda: jus gentium

Con la conclusione del patto, quindi, si rende evidente che l'uomo non è una passiva manifestazione della volontà creativa divina, bensì è creatura attiva, cosciente, operante e adattabile a ciò che lo circonda. Il *pactum*, come da potenza ad atto, manifesta l'unione morale degli uomini: la nascita del *corpus mysticum politicum*³².

Un'ulteriore riflessione deve farsi, a questo punto, sullo *jus gentium* che rappresenta, in effetti, proprio la naturale conseguenza del ragionare sulla resistenza a un nemico – di cui parlerò nel successivo e conclusivo paragrafo – e alla vita della comunità politica in rapporto con le altre.

Il diritto delle genti opera come un'applicazione pratica del diritto naturale³³, in una proporzione che richiama sostanzialmente la differenza più ampia tra il diritto naturale precettivo e il diritto naturale dominativo³⁴. Esso non si basa sui primi principî morali, né sulle loro conclusioni, bensì sull'utilità e sulla volontà umana orientate alla realizzazione delle migliori condizioni di vita associata³⁵. In altre parole lo *jus gentium* non comanda nulla che non sia intrinsecamente necessario all'onestà, perché esso agisce all'interno del medesimo ambito dello *jus naturae* e la sua positività si fonda proprio sulla necessità che deriva dalle condizioni e circostanze che esprimono la libera comunità politica. La formazione dello *jus gentium*, infatti, è uno svolgimento naturale della società, cioè è espresso dalle società «a cui il diritto naturale conferisce la sua forza,

³² Cfr. F. Suárez, *Tractatus de legibus*, l. III.

³³ Cfr. F. Suárez, *Tractatus de legibus*, l. II, c. 18, pp. 291-293.

³⁴ In altre parole lo *jus gentium* opera tra un insieme di regole e principî del *bene operandi* e l'oggetto del diritto naturale precettivo, che è mutevole e adattabile alle circostanze della vita. Cfr. F. Suárez, *Tractatus de legibus*, l. II, c. 14, pp. 213 e ss.

³⁵ Cfr. G. Ambrosetti, *La filosofia delle leggi di Suárez*, Ed. Studium, Roma 1948, p. 109.

in quanto le società stesse sono svolgimenti derivanti dalla azione lecita di rinunciare alla libertà per entrare in società»³⁶. È per tale ragione che lo *jus gentium* è radicato nella consuetudine e nella probabilità che determinate azioni si possano ripetere spontaneamente per la comune considerazione della loro utilità, cioè opportunità meramente storica³⁷.

Gli istituti derivanti dallo *jus gentium* trovano tutela nella legge naturale, perché essa li riconosce oggettivamente connessi all'ordine morale oggettivo. La connessione e la tutela poggiano sull'originario atto di libertà con cui gli uomini si sono uniti per formare lo Stato. È, perciò, in quell'atto fondativo-costitutivo libero che si riconosce il più ampio legame tra le leggi positive e quelle naturali³⁸. A sua volta lo *jus gentium* si distingue anche dal diritto positivo della singola comunità, ovvero dallo *jus civile*, in quanto esso non è una manifestazione esplicita verso l'interno, quanto piuttosto verso l'esterno della comunità stessa.

Il diritto delle genti si distingue cioè dal diritto positivo della singola comunità, giacché esso non è una manifestazione esplicita della volontà pubblica, ma una consuetudine, quindi una manifestazione implicita, che crea obbligazione per la generalità stessa della sua applicazione. In questo modo si opera nello *jus gentium* una biforcazione: da una parte si configura uno *jus gentium proprie dictum*, che garantisce, ad esempio, la libertà di commercio e la sicurezza dei cittadini residenti in paesi stranieri, e dall'altra parte uno *jus gentium proprissime dictum*, che regola i rapporti delle comunità tra di loro. In questa seconda ipotesi, in particolare, le regole che compongono lo *jus gentium*, derivano tutte dal principio di diritto naturale *pacta sunt servanda*³⁹. Il fatto che l'umanità

³⁶ Cfr. *ibidem*.

³⁷ Cfr. *ivi*, p. 112.

³⁸ Cfr. *ibidem*.

³⁹ Cfr. P. Mesnard, *In pensiero politico rinascimentale*, vol. II, Laterza, Bari, 1983, p. 432. A Francisco Suárez spetta il merito di aver giustificato una volta per tutte l'esistenza necessaria ed effettiva della comunità internaziona-

intera, o la semplice moltitudine degli uomini, non sia un corpo politico, non impedisce l'esistenza di una vita internazionale, costituita dalle relazioni tra le diverse *congregationes politicae* o Stati, i quali, tra di loro, agiscono convenendo in luoghi determinati come fecero i primi *patres*⁴⁰.

Lo *jus gentium* porta con sé un

principio di interdipendenza dei popoli⁴¹, principio sul quale si fonda il diritto internazionale, ma contempla anche un diritto che vale non come relazione tra nazioni, bensì nell'ambito di ogni *civitas*⁴².

Tutto ruota intorno alla concezione suareziana della comunità stessa, la quale è un'unità ontologica specifica, se vista come comunità singola, e una vera unità morale e politica, se considerata nell'insieme di tutte le comunità. In questo senso si può affermare che la singola comunità, nella sua specificità, possiede una propria parte di terra, che abita, la quale, però, è, a sua volta parte, della terra presa nel suo insieme, cosicché non la rende indifferente nei confronti delle altre comunità con cui ne condivide l'appartenenza. In questa prospettiva si configura la

le, giuridica e morale, anche se gli è poi mancata una formulazione giuridica altrettanto precisa come quelle stabilite nelle sue opere per una scienza giuridica, tale da fondare un reale diritto internazionale, cosa che risalerà invece ad autori come Francisco de Vitoria e Hugo Grozio. Cfr. J. Scott Brown, *Suárez and the international community*, Wright, Washington 1933, pp. 44-51.

⁴⁰ È proprio dello *jus gentium*, ovvero di un diritto appartenente alla consuetudine storica, che una comunità ingiustamente offesa esiga una riparazione da quella che ha mosso offesa e non in nome dello *jus naturae*, il quale esigerebbe una differente composizione. Un continuo scambio tra parti vicine territorialmente, che prevede di ricercare e mantenere l'equilibrio, dunque la pace tra esse.

⁴¹ Suárez, infatti, distingue tra il diritto che le varie nazioni devono osservare *inter se* e quello che devono osservare *intra se*, diritto, quest'ultimo, che resta congiunto allo *jus naturae*.

⁴² Cfr. L. Cedroni, *La comunità perfetta*, *Op. cit.*, p. 137.

possibilità di parlare di una unica *communitas orbis*⁴³. Suárez ha perfettamente chiaro che tutti i regni potrebbero essere stati comunque originati dalla forza, ma non può non insistere sul fatto che

la *potestas* del monarca deve rispondere all'esigenza imposta dal diritto naturale di esercitare il potere con giustizia. Si tratta di una concezione del diritto naturale portata a distinguere tra un aspetto materiale della legge – la giustizia intesa come razionale orientata al perseguimento del bene comune – ossia positivo, come garanzia di libertà nei confronti dello Stato, e un aspetto formale⁴⁴.

Il passaggio teorico alla concezione suareziana dello *jus gentium* permette ancora di più di chiarire come nella comunità politica, concepita dal gesuita spagnolo, si riconoscano due elementi: un capo, cui rivolgersi e dal quale essere guidata, e un fine al quale tendere, che si riconosca chiaramente come razionale⁴⁵.

3. Pacta sunt servanda: il tiranno e l'usurpatore. Conclusione

Il potere politico si manifesta innanzitutto come potere architettonico alla vita della *congregatio*. In questo senso, la prima forma di governo sarà quella democratica, nella quale i *patres* continuano ad autorganizzare le proprie famiglie, coordinandosi tra di loro⁴⁶ e facendo sì che

⁴³ Cfr. *ibidem*.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. 141.

⁴⁵ Cfr. P. Mesnard, *La comunità perfetta*, *Op. cit.*, pp. 437-438.

⁴⁶ Molti studiosi hanno praticamente ricavato dalla lettura del terzo libro del *Tractatus de legibus* l'esistenza di una 'democrazia fondamentale', ovvero di una ipotesi di forma di governo base, nella quale ogni capo famiglia detenga contemporaneamente tanto la *potestas oeconomica* sulla sua famiglia, che si ricordi non viene mai meno, quanto quella *politica* di coordinazione e alleanza con gli altri *patres* pari.

le parti rispettino i termini pattuiti, *pacta sunt servanda*. È, tuttavia, improbabile, a detta dello stesso gesuita, che una comunità possa autogovernarsi a lungo attraverso lo schema democratico, preferendovi piuttosto altre forme di governo, come l'aristocrazia o la monarchia, perché più adatte al mantenere l'ordine politico e a perseguire il benessere più ampio di una grande comunità.

Suárez ritiene, infatti, che la comunità possa preferire, fin dall'inizio, una diversa organizzazione, che accentri il potere nelle mani di uno solo, di conseguenza il patto prevedrà anche il conferimento della *potestas politica* in un *pater*. In questo caso si manifesta più chiaramente la presenza della cosiddetta *translatio potestatis*⁴⁷, cioè un'azione grave, importante, con cui il *corpus unicum*, già divenuto *politicum* nell'atto del convenire in un dato luogo, decide di privarsi quasi totalmente della sua *potestas* in favore di un individuo⁴⁸, che dovrà occuparsi attivamente del *corpus* stesso.

Cionondimeno, come si è detto nel corso del saggio, Suárez aveva piena coscienza del fatto che la nascita di una comunità perfetta po-

⁴⁷ Cfr. F. Suárez, *Tractatus de legibus*, cit., liber III, caput IV, par. 7-8, p. 171, l'espressione «*translatio imperii*» che meglio spiegherebbe tale figura che per Suárez chiaramente è un trasferimento «quasi alienatio, seu perfecta largitio totius potestatis».

⁴⁸ Il concetto di democrazia è perfettamente compatibile con la concezione egualitaria e libertaria della società, perché essa rappresenta una realtà originaria di organizzazione socio-politica più consona alla natura socievole dell'uomo. In questo contesto va inserito il discorso sull'uguaglianza, che si divide in tre forme. Una eguaglianza naturale, per la quale siamo tutti figli di Dio e fratelli; una seconda, per la quale si potrebbe parlare di eguaglianza di *status* familiare; infine, una terza sociale, anche se viene ammessa la possibilità per cui l'uomo possa essere ridotto in schiavitù a causa dei rapporti internazionali. In ogni caso, vi è da sottolineare che un'autentica democrazia si può avere soltanto se vengano preventivamente raggiunti certi gradi di maturità di coesione, istituzionalizzazione e regolamentazione sociale, giuridica e politica del potere. Cfr. L. Cedroni, *La comunità perfetta*, *Op. cit.*, pp. 92-94.

trebbe realizzarsi anche attraverso un atto di forza, come una guerra⁴⁹, ed è anche per questo motivo che la teoria politica del gesuita è inclusiva delle eccezioni. Più precisamente, nel teorizzare una formazione naturale dello Stato composta di un elemento naturale e necessario, ovvero la famiglia, e di un elemento naturale e volontario, ovvero il patto espresso o tacito tra i *patres*, il *Doctor Eximius* prevede la possibilità che il patto possa essere sempre fatto salvo. Ciò significa che anche nel caso di un usurpatore, ovvero di un sovrano legittimo di un regno che muove guerra alle popolazioni dei territori confinanti al fine di farli diventare propri sudditi, potrebbe sanarsi il suo primo atto di violenza e generarsi un nuovo stato, attraverso un nuovo patto.

Perché sia chiaro il procedimento, attraverso il quale un usurpatore-invasore possa esser poi legittimato dalla comunità violata, bisogna fare riferimento a quanto viene teorizzato specificamente nella *Defensio fidei catholicae contra sectae Anglicanae errores*. In quest'opera il gesuita spagnolo esamina le due ipotesi di potere deviato: il tiranno e l'usurpatore.

Nel primo caso si tratta di un re legittimo che persegue i propri interessi, dimentico di quelli della comunità, e, dunque, viola nelle sue azioni concrete il patto fondativo-costitutivo con i *patres familiarum*. Suárez, in altre parole, ritiene illegittimo il sovrano che viola l'*officium regale* per perseguire i propri scopi, ma come via alternativa all'uccisione del *tyrannus*, sostiene la soluzione della deposizione, in linea con il concetto del '*convenire*' iniziale dei *patres* al fine di costituire una comunità. Deporre un re è sempre l'esercizio di una autodifesa, che mira alla conservazione della comunità⁵⁰: atto grave e solenne che serve a ripristinare una *fides* violata da parte del *pater-rex*. La teoria della de-

⁴⁹ Trattata dal gesuita nella *Disputatio de bello* e tradotta in italiano da Aldo Andrea Cassi per i tipi della Quodlibet, Macerata, 2014. Cfr. F. Suárez, *De triplici virtute theologicae*, Tomo XII, Tractatus Tertius, De charitate, in id., *Opera Omnia*, Parisiis, apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam editorem, 1857.

⁵⁰ Cfr. L. Cedroni, *La comunità perfetta*, *Op. cit.*, p. 133.

posizione comporta che nel *corpus politicum* risieda ancora un residuale controllo sulla vita organizzativa della *congregatio*. Per questo motivo per Suárez il sovrano è piuttosto il depositario di un potere che gli è stato demandato, trasferito, *translato*, ma non il proprietario assoluto di esso. La funzione di controllo da parte del *corpus* è il residuo della *potestas politica* dei *patres* che hanno stipulato l'originario patto e che li rende parte attiva e resistente⁵¹.

Nel secondo caso si tratta di un soggetto che muove guerra a una comunità politica già formata assumendone il controllo, ovvero di un usurpatore o invasore. In quest'ipotesi, la comunità ha il diritto di resistenza al nemico pubblico che ha violato la quiete e l'equilibrio della propria vita politica. Tuttavia, il gesuita ritiene che, anche nella resistenza al nemico, la comunità debba opportunamente osservare l'agire concreto dell'invasore⁵². Se, infatti, la superiorità militare dell'invasore è decisamente preponderante, sì da non poterla ragionevolmente contrastare, è opportuno per la comunità invasa tenere un comportamento che le permetta di vigilare sull'andamento della nuova situazione. In questo modo potrà decidere di resistere oppure di sanare il patto violato. Posto che l'intervento della volontà umana, che si esprime nella formazione della *communitas*, non si ha una sottoposizione politica a un sovrano, nella formula del contratto

⁵¹ Nella visione suareziana si può verificare la distinzione di tre tipi di governo morale degli uomini, ovvero la *gubernatio politica*, quella *oeconomica* e quella *monastica*: categorie nelle quali l'uomo dà in ogni caso il proprio meglio. La prima categoria, la *gubernatio politica*, attiene al governo della città ovvero della comunità perfetta; la seconda categoria, la *oeconomica*, attiene evidentemente all'organizzazione nell'ambito familiare, alla casa; infine la terza, la *monastica*, attiene propriamente alla *potestas* che concerne l'ambito monastico. Cfr. F. Suárez, *Tractatus de legibus*, cit., l. III, c. XI, n. 7, p. 195: «regimen civitatis et communitatis perfectae».

⁵² Si rimanda sul tema ai testi di Pablo Font Oporto, in particolare si legga Id., *El derecho de resistencia civil en Francisco Suárez. Virtualidades actuales*, Comares, Granada 2018.

iniziale, stipulato tra *communitas* e *princeps*, si trova il sottinteso necessario di ogni sovranità personale. In questo senso, anche se la *potestas politica* non è trasferita in modo spontaneo dal consenso dei *patres familiarum* al soggetto che agisce assumendo su di sé l'*officium* di sovrano, come nel caso dell'invasore, Suárez ritiene che i *patres familiarum* possano sanare la violenza e ratificare l'agire dell'usurpatore in un secondo momento, cioè nella verifica del perseguimento di quel *bonum communitatis*, che è base del patto tra le parti. In questo quadro, è chiaro che il potere appartenga sempre in prima istanza ai *patres*⁵³, i quali potranno trasmetterlo nelle mani di un unico soggetto, al fine di utilizzarlo per il bene della comunità. Vale a dire a quei *patres* possono *patrare foedus pacem*, ovvero concludere delle trattative, la pace nella loro qualità di *patres* in quanto detentori della *potestas*. Il patto, con il quale il popolo trasferisce al re la sua *potestas*, vincola da un lato il popolo al re, ma dall'altro lato il patto stesso vincola il re al popolo nel dovere di reggere e amministrare lo stato e con esso si attua anche quel dovere di vigilare sulle relazioni tra cittadini, istituendo tribunali e leggi che tutelino il ben vivere della comunità al suo interno. Ed è, di fatto, in quel vincolo morale di unione tra i *patres* che si riconosce la presenza identitaria del *corpus* e che si giustifica la scelta di una forma di organizzazione-base nella democrazia⁵⁴, come si diceva innanzi.

⁵³ Chiariremo, alla fine di questo scritto, che il potere appartenga anche in ultima istanza ai *patres*.

⁵⁴ Del resto si legge nella *Defensio*: «homo nascitur liber, nec potest est sine legitimo aliquo titulo in servitutem redigi, ius autem naturae non praecipit, omnem hominem semper manere in liberum, seu (quod perinde est) non simpliciter prohibet, hominem in servitute redigi, sed solum, ut id non fiat vel sine libero illius consensu, vel sine iusto titulo, et potestate. Sic ergo perfecta communitas civilis iure naturae libera est, et nulli homini extra se subijcitur, tota vero ipsa habet in se potestatem, quae si non mutaretur, democratica esset, et nihilominus, vel ipsa volente, vel ab alio habente potestatem et titulum iustum, potest tali potestati privari, et in aliquam personam vel senatum transferri». Cfr. F. Suárez, *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores cum responsione ad apologiam pro iuramento fidelitatis*, apud Didacum Gomez de Loureyro, Conimbricae 1613, l. III, c.2, n. 9, p. 220.

In altri termini, Francisco Suárez sostiene chiaramente che qualora un sovrano legittimo abusi del suo stesso potere, divenendo tiranno, e perciò infedele politicamente, è legittimo che la comunità si difenda in nome dello *jus se conservandi*⁵⁵. Del resto, deporre un re è sempre l'esercizio di un metodo di autodifesa, che mira alla conservazione della comunità⁵⁶. Ciò in quanto per la validità di tale patto, se non si persegue il fine del bene comune, allora il rapporto istituito decade e il popolo ha tutto il diritto di rifiutare l'obbedienza al sovrano. Nella resistenza a un nemico, interno o esterno alla comunità che sia, ovvero alla difesa di quel patto iniziale, si manifesta prepotentemente l'affermazione della libertà e autonomia del *corpus politicum*, che affondano le loro radici nel patto stretto dai singoli *liberi patres*. Inoltre, si rende evidente l'esistenza della libertà creaturale, prima ancora che politico-giudirica, essenziale all'uomo, il quale si riconosce come *pars communitatis* violata e dalla quale deve prendere le mosse per la sua difesa.

Il *Doctor Eximius*, nello svolgere questa fine analisi del problema, ha anticipato alcune delle esigenze che solo nell'attualità hanno preso forma⁵⁷ e che, comunque, ancora stentano a trovare le soluzioni e la forza politica per ergersi a *tertium*, che ratifichi la chiara presenza di una unica *communitas totius orbis*⁵⁸. Tuttavia quello che questo breve saggio si è proposto di porre in risalto è come Suárez identifichi nell'uomo, come singolo individuo, quella libertà unica che gli permette di riconoscersi signore di se stesso, come condizione per trasmettere alla comunità con altri uomini, quella libertà e responsabilità necessarie a osservare il principio *pacta sunt servanda*.

⁵⁵ Cfr. *ivi*, IV, p. 190.

⁵⁶ Cfr. L. Cedroni, *La comunità perfetta*, *Op. cit.*, p. 133.

⁵⁷ Si pensi alle istituzioni dell'ONU e, con esse, di tutti gli organismi sovranazionali che inglobano senza cancellare le differenze, ma che anzi esaltandole trovano punti di contatto e ponti di continuo scambio.

⁵⁸ Torniamo, cioè richiamando un'allusione fatta all'inizio, a parlare della necessità di una tenda dove dei *patres* possano convenire e *foedus patrare pacem*.

Don Chisciotte, cavaliere fedele

Armando Savignano

Università degli Studi di Trieste

La morale di Cervantes, che emerge dai personaggi dei suoi romanzi, lungi dall'essere quella del senso comune, è invece «un sistema etico non inferiore per bellezza a quello di Maigne, di Lipsio, o di qualsiasi altro moralista del secolo XVI¹. Anzi nell'opera di Cervantes siamo dinanzi ad una morale «in ultima analisi di carattere essenzialmente filosofico»². Alla luce di questa prospettiva, ci limitiamo ad analizzare la concezione delle virtù nel romanzo chisciottesco con speciale riguardo alla fedeltà e al suo contrario – l'infedeltà – sia nei risvolti etici che teologici, con particolare riferimento alla celebre interpretazione unamuniana.

1. L'etica di Cervantes

«La morale di Cervantes è puramente naturale ed umana, senza ingerenza attiva dei principi religiosi. L'autore non si propone di pensare contro la religione; ma percorre altre vie, senza preoccuparsi dell'orien-

¹ Cfr. A. Castro, *El pensamiento de Cervantes*, Hernando, Madrid 1925, p. 348. Sull'interpretazione di Castro, ci permettiamo di rinviare a A. Savignano, *Il genio di Cervantes*, in «Prometeo», XXXIV, n. 136, 2016, pp. 22-29.

² Cfr. *ivi*, p. 322.

tamento teologico»³. L'altro elemento imprescindibile della morale di Cervantes è costituito dallo stoicismo o neostoicismo rinascimentale. Nella concezione della morale, Cervantes si ispira a Seneca, allorché sostiene che l'uomo virtuoso «punta in alto», fino all'autocontrollo di sé, ovvero a quella libertà suprema, di cui parla Spinoza⁴. In tal modo, il «sistema della morale» di Cervantes è il risultato della combinazione dell'inmanentismo naturalista col neostocismo del Rinascimento⁵. In sintesi, il neostoicismo si proponeva di conciliare lo stoicismo classico – che si caratterizzava come un materialismo panteista, determinista e negatore dell'immortalità dell'anima – con le esigenze del dogma cristiano. Chi ha riproposto e diffuso lo stoicismo antico nell'Europa tra il XVI-XVII secolo, è stato Giusto Lipsio, coetaneo di Cervantes, che tuttavia non conobbe i suoi scritti e pertanto non influì direttamente sul suo pensiero etico. Anzi Cervantes non sembra seguire, secondo Castro, l'intento di Lipsio poiché abbraccia uno stoicismo più radicale e 'puro', cioè indipendente da ogni teologia e trascendenza, anche se tale attitudine viene espressa, a causa dell'Inquisizione, con cautela attraverso le avventure dei suoi personaggi. «Credo, inoltre, che a Cervantes preoccupano molto meno che a Lipsio le conseguenze teologiche della morale che egli infonde nei suoi personaggi [...]. Cervantes adottò a volte cautele ed ambiguità espressive»⁶.

Il secolo XVI era pervaso dal pensiero stoico sia in Spagna, attraverso la traduzione delle principali opere degli stoici classici, sia, e soprattutto, in Italia grazie a Pomponazzi ma anche a Telesio e Campanella. Tra le dottrine stoiche diffuse in Italia, e che non lasciarono indifferente Cervantes, occorre ricordare qui sinteticamente, la concezione dell'uomo come microcosmo, la fiducia nella ragione come principio

³ Cfr. *ibidem*.

⁴ Cfr. *ivi*, p. 345.

⁵ Cfr. *ivi*, p. 352.

⁶ Cfr. *ivi*, p. 323.

autonomo, l'identificazione della Provvidenza attribuita però ad un Essere impersonale con l'ordine inesorabile dell'universo, l'ubbidienza e la sequela della natura, *sequere naturam*, quale ordine necessario ed inesorabile del mondo, fato o destino, e finalmente la dottrina, propugnata specialmente da Pomponazzi, dell'autonomia della morale grazie alla quale l'uomo può vivere una vita virtuosa senza postulare l'esistenza dell'anima immortale e le sanzioni divine dell'al di là, poiché la virtù ha in se stessa la propria ricompensa. «Cervantes si inserisce nella corrente di Pomponazzi, per il quale le pene e le colpe sono fatali, e le virtù ed i vizi hanno in se stessi la propria contropartita sul piano del naturalismo immanente»⁷. Pertanto c'è una giustizia meramente terrena, anche se, come di consueto, a causa dell'Inquisizione, tali concezioni emergono in modo indiretto attraverso le avventure dei vari personaggi. Quest'idea della natura cosmica ed umana come un ordine immanente implica l'accettazione della «dottrina del fato e dei principi dell'inesorabilità della natura»⁸ a tal punto da qualificare l'attitudine di Cervantes, invero non senza estremismi ed esagerazioni come un «glaciale fatalismo»⁹. Ciò emerge anche nell'idea, professata pure da Telesio, dell'immutabilità del carattere individuale, con i relativi vizi e virtù immodificabili. I personaggi forgiati da Cervantes seguono, perciò, la loro natura ed hanno coscienza del carattere fatalistico. Di conseguenza «le nozioni di fortuna e rischio non incidono nell'evoluzione degli eventi umani. Tutto accade come deve accadere»¹⁰.

Cervantes non sottolinea in modo unilaterale che la vita è solo una preparazione alla morte, come nello stoico, il quale, allorquando il peso delle vicissitudini umane è insopportabile, ricorre al suicidio; al contrario, per Cervantes l'annichilimento è opera della Natura, intesa come

⁷ Cfr. *ivi*, p. 356.

⁸ Cfr. *ivi*, p. 327, n. 2.

⁹ Cfr. *ivi*, p. 328.

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 336.

mistica ed infinita divinità che rivive nelle menti neoplatoniche del Rinascimento¹¹. Invece la vita non implica la rinuncia alla gioia ed ai piaceri che la natura ci offre, poiché vi sono anche molti beni appetibili donatici dalla natura tra i quali gli stessi beni naturali e quelli della fortuna. Don Chisciotte infatti afferma: «Una delle cose in cui facevano consistere il sommo bene gli antichi filosofi, che non conoscevano il vero Dio, erano i beni della natura, quelli della fortuna, l'aver molti amici e molti e buoni figli»¹². Lo stesso Sancio non disdegna i piaceri del bere e del cibo, anche se viene censurato quanto eccede e diventa troppo ghiotto. Siamo dinanzi ad un tentativo di armonizzare lo stoicismo raziocinante ed il naturalismo sensuale. Sulle orme di Dilthey, anche Ortega, a cui si richiamava su questo tema cruciale lo stesso A. Castro, affermava che la vita è una 'realtà multilaterale': gioia di vivere e angoscia: «entrambe le posizioni, per Cervantes, sono legittime, al punto che è opportuno ponderare e limitare le loro reciproche zone di azione. È così possibile raggiungere una suprema e più profonda armonia».

2. Don Chisciotte e le virtù

Don Chisciotte è un cavaliere virtuoso.

Era un hidalgo, sottolinea Unamuno, povero, e ciò nonostante, erede di beni, poiché, come diceva il Dr. Don Giovanni Huarte, suo contemporaneo, nel capitolo XVI del suo *Esame d'ingegni per le scienze*, 'la legge della Partida dice che hidalgo, significa eredi di beni; e tuttavia, se si vuole intendere di beni temporali, ha torto perchè i gentiluomini

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 353. Sulle interpretazioni del romanzo cervantino nel secolo scorso, cfr. A. Savignano, *Don Chisciotte, illusione e realtà*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.

¹² Cfr. M. de Cervantes, *Don Chisciotte della Mancia*, a cura di F. Rico, Bompiani, Milano 2015, II, 16, p. 1059.

sarebbero in numero indefinito; se invece intende dire erede di quei beni che chiamiamo virtù, il significato è proprio quello che abbiamo detto'. E Alonso Chisciano era erede di bontà¹³.

La nipote di Don Chisciotte, sospettando che suo zio intendesse progettare altre avventure, tenta di dissuaderlo; al che l'ingegnoso *hidalgo* replica che quella del cavaliere errante è un cammino all'insegna delle virtù che, come mostra anche il poeta Garsilaso de la Vega, conduce alla vera vita infinita, rispetto al vizio che porta alla morte.

Il sentiero della virtù è molto stretto, mentre il cammino del vizio è largo e spazioso, so che i fini e le mète di ciascuno sono differenti, perché il cammino del vizio, ampio e spazioso, conduce alla morte, mentre il sentiero delle virtù, angusto e difficile conduce alla vita, e non ad una vita che termina, ma alla vita che non avrà mai fine, come dice il nostro gran poeta castigliano, che

Per questi aspri sentieri si cammina
dell'immortalità all'alto seggio
ove non giunge chi di là declina¹⁴.

Don Chisciotte era un uomo con un'anima bella e soprattutto un uomo buono, virtuoso, secondo quanto si evince dal dialogo con Sancio a proposito del finto innamoramento di Altisidora.

¹³ Cfr. III, 42. Per le citazioni ci riferiamo a M. De Unamuno, *Obras completas*, Escelicer, Madrid 1966-'71, vol.9. Il numero romano indica il vol. il numero arabo la pagina. Sul tema delle virtù, cfr. C. Morón Arroyo, *El Quijote, filosofía, teología, obra de arte*, in «Principe de Viena», n. LXVI, n. 236 (2005), pp. 677-694. Ed inoltre F.J. Sanzol Díez, *Las virtudes en el Quijote: una aproximación*, in «Cuadernos de Estudios Manchegos», XXXVII (2012), pp. 157-185.

¹⁴ Cfr. M. de Cervantes, *Don Chisciotte*, *Op. cit.*, p. 1059.

Però non riesco a capire cosa ha visto questa donzella in vostra grazia, per arrendersi e piegarsi a quel modo: che grazia, che brio, che garbo, che faccia, da sola o insieme alle altre, l'avrà fatta innamorare? A voler dire la verità, ma proprio tutta la verità, mi sono fermato a guardare un sacco di volte vostra grazia dalla punta del piede fino all'ultimo capello che ha in testa ed ho visto più cose da prendere paura che da far innamorare! Oltretutto, se è vero quello che ho sentito dire, cioè che la bellezza è la prima e la principale qualità che innamora, visto che vostra grazia non ce l'ha proprio, qualcuno mi dovrebbe spiegare di che cosa si è potuto innamorare quella poveretta! Bada, Sancio – rispose Don Chisciotte – che vi sono due tipi di bellezza: una dell'anima e l'altra del corpo. Quella dell'anima campeggia e si mostra nell'intendimento, nell'onestà, nel retto procedere, nella liberalità e nella buona educazione, qualità tutte che possono perfettamente trovarsi in un uomo brutto. Se si rivolge lo sguardo a questa bellezza e non a quella del corpo, l'amore nasce, di solito, con impeto e buone prospettive. Lo vedo benissimo, Sancio, che non sono bello, ma so anche che non sono deforme e a un uomo per bene, per essere amato, basta non essere mostruoso, poiché possiede quelle doti dell'anima che ti ho detto¹⁵.

La virtù, come è noto, per Aristotele, è il giusto 'mezzo tra gli estremi'. Tale tesi si riscontra soprattutto nella seconda parte del romanzo di Cervantes e costituisce la base per valutare i comportamenti umani. Il consiglio che dà Don Chisciotte a Sancio è di agire sempre attenendosi al 'giusto mezzo'. «Vedi, Sancio, se scegli come mezzo la virtù e ti pregi di compiere azioni virtuose, non ci sarà motivo di invidiare chi ha per padre o nonno un principe o un signore, perché il sangue si eredita e la virtù si conquista e la virtù da sola vale quanto il sangue non vale»¹⁶. Per il governo dell'isola, Don Chisciotte consiglia a Sancio di perseguire il

¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 1793.

¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 1563.

bene comune, esercitare la giustizia con clemenza piuttosto che con rigore¹⁷, e soprattutto di essere «padre delle virtù e patrigno dei vizi. Non essere sempre severo, né sempre indulgente: scegli il giusto mezzo tra questi due estremi, perché qui sta il punto della discrezione»¹⁸.

3. Fedeltà e infedeltà nell'amore

Il simbolo dell'amore¹⁹ e soprattutto delle virtù è Dulcinea, che Don Chisciotte così presenta in risposta al duca: «Dulcinea è figlia delle proprie opere e le virtù purificano il sangue, dovendosi tenere in più alta stima e considerazione un umile virtuoso che un vizioso eminente»²⁰. Come osserva Unamuno, i comportamenti di Don Chisciotte e del suo scudiero sono ispirati da Dulcinea, simbolo dell'amore, ma soprattutto della gloria immortale. È l'ansia di immortalità a spingere Don Chisciotte ad unire in Dulcinea «la donna e la gloria e, giacché non poteva perpetrarsi in lei in un figlio di carne, cercò di eternarsi con le imprese dello spirito»²¹, generando così figli spirituali duraturi.

Don Chisciotte vive per Dulcinea, che difende con fede cieca. È lei il suo destino: «Per esser suo e non di altra, mi gettò la natura nel mondo [...] io devo essere di Dulcinea, cotto o arrosto, pulito, ben educato ed onesto, a dispetto di tutti i poteri stregoneschi della terra»²². Quando la Duchessa si rivolge a don Chisciotte contestandogli l'esistenza di Dulcinea, che è una dama creata dalla sua fantasia, egli risponde elencandone le virtù:

¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 1565.

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 1699.

¹⁹ Cfr. A. Buttitta, *Don Chisciotte innamorato*, in «Archivio antropologico mediterraneo», XII/XIII (2011), n. 13, pp. 119-129.

²⁰ Cfr. M. de Cervantes, *Don Chisciotte*, *Op. cit.*, II, 32, p. 1437.

²¹ Cfr. M. de Unamuno, *Vita di Don Chisciotte e Sancio Panza*, Bruno Mondadori, Milano 2006.

²² Cfr. M. de Cervantes, *Don Chisciotte*, *Op. cit.*, II, 44, p. 1595.

Iddio sa se esiste o no Dulcinea nel mondo, se è immaginaria o non è immaginaria: queste non sono cose da appurare fino in fondo. Non l'ho generata né partorita io la mia signora, sebbene la contempli come dama che contiene in sé le parti capaci di renderla famosa su tutte le dame del mondo: bella senza macchia, grave senza superbia, affettuosa con riservatezza, grata perché cortese, cortese perché ben educata, e finalmente nobile per stirpe²³.

Occorre credere nell'esistenza di Dulcinea; è quanto l'ingegnoso *hidalgo* chiede ai mercanti toledani. La fede umana è, infatti, fidarsi di quanto afferma un'altra persona, mentre la fede teologale è aver fiducia in Dio e su quanto ci ha rivelato. «Che il mondo intero freni il proprio corso, se il mondo intero non confessa che non vi è al mondo donzella più incantevole dell'imperatrice della Mancia, la senza pari Dulcinea del Toboso»²⁴. A tali affermazioni, uno dei mercanti osservò:

Signor cavaliere, non sappiamo chi sia questa buona signora di cui parlate. Mostratecela, perché, se fosse di tanti incanti adorna come voi affermate, di buona voglia e senza affanno alcuno confesseremo la verità che da parte vostra ci è richiesta. Se ve la mostrassi – replicò Don Chisciotte - che merito avreste voi, confessando una verità sì manifesta? Ciò che importa è che, senza vederla, lo crediate, confessiate, affermiate, giuriate e sosteniate.

Non è il luogo per approfondire questo tema invero centrale del rapporto tra realtà, immaginazione e sogno nel romanzo chisciottesco. A chi gli insinua d'esser disamorato di Dulcinea, don Chisciotte risponde che questo è impossibile e che senza sforzo alcuno è dolce esserle fedele, perché ciò provoca gioia e felicità:

²³ Cfr. *ivi*, p. 1437.

²⁴ Cfr. *ivi*, p. 81.

A chiunque dica che don Chisciotte della Mancia ha dimenticato o può dimenticare Dulcinea del Toboso, farò capire ad armi uguali quanto egli sia lontano dalla verità, poiché né la senza pari Dulcinea del Toboso può essere dimenticata né in don Chisciotte può albergare l'oblio: il suo blasone è la costanza e la sua professione è serbarla con soavità e senza sforzo alcuno²⁵.

Sancio, come sottolinea Unamuno, ha fede nella fede del suo padrone. Quando Don Chisciotte e Sancio entrano nel Toboso in piena notte,

Troviamo prima, una volta per tutte l'alcázar, replicò Don Chisciotte, perché allora ti dirò, Sancio, quello che sarà bene fare. E bada, Sancio, o io vedo poco o quella gran mole e quell'ombra che si scorgono da qui devono essere quelle del palazzo di Dulcinea! Guidi vostra grazia, allora, rispose Sancio, sarà come dice, ma, anche se lo vedessi coi miei occhi e lo toccassi con le mie mani, ci crederei come credo che ora è giorno!²⁶.

Quando la duchessa offre a Sancio il Governo della tanto anelata isola a condizione di abbandonare Don Chisciotte, si assiste al netto rifiuto da parte dello scudiero, che intende rimanere 'fedele' al suo Cavaliere. Ciò nonostante lo scudiero vive anche momenti di infedeltà, e persino di inganno, come emerge con plastica evidenza nel celebre episodio del disincanto di Dulcinea. Quando Sancio, presenta quella strana donna facendo credere a Don Chisciotte che fosse Dulcinea, questi reagisce preoccupandosi di come liberare la sua amata Dulcinea. Per raggiungere tale scopo, i duchi fanno credere a Don Chisciotte che è necessario il sacrificio di Sancio, che deve sottoporsi al supplizio delle frustate. Sancio inizialmente si rifiuta ma, dopo lunghe trattative e la meraviglia

²⁵ Cfr. *ivi*, pp. 1613-1615.

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 1091.

del Cavaliere per l'insubordinazione dello scudiero, alla fine accetta di auto-fustigarsi. A quel punto Don Chisciotte non permette tale supplizio a Sancio, che ha da badare alla sua famiglia; in quanto a Dulcinea, verranno circostanze più favorevoli per uscire da quella situazione²⁷. Ciò mostra come Don Chisciotte antepone l'amicizia, che per Aristotele è la più grande virtù, e la cura della famiglia da parte di Sancio al suo egoismo, di Don Chisciotte, nonostante la liberazione di Dulcinea fosse a portata di mano! Ma nell'amore si esperisce sovente anche l'infedeltà. Cervantes giustifica l'adulterio; ma la donna infedele non riceve alcun castigo o pene per la sua disonestà. Si tratta, secondo Castro, di «una morale nuova e rivoluzionaria per il suo tempo». Ciò emerge dalla novella *Il curioso impertinente*²⁸ incentrata sull'ossessione del 'mettere alla prova' la fedeltà in amore. I protagonisti sono i due fraterni amici, Lotario e Anselmo. Quest'ultimo sposa la bellissima Camilla; ma un assillo comincia a compromettere la serenità di Anselmo: una donna che non viene esposta al pericolo delle tentazioni e che non ha occasioni di mostrare la sua onestà può veramente essere considerata fedele? «La donna che è buona per timore o per mancanza di possibilità non voglio stimarla tanto quanto quella capace di guadagnarsi la corona della vittoria dinanzi a sollecitazioni continue e richieste pressanti!»²⁹. Così Anselmo, ossessionato dalla gelosia, chiede al suo amico di tentare Camilla per metterne alla prova la fedeltà. Lotario resiste e per dissuaderlo sostiene che si tratta di una folle impresa che in ogni caso non sfocerà in un esito positivo, perché se la moglie resiste, il marito non sarà amato più di quanto già non lo sia; ma se, al contrario, cede alla tentazione, sarà il marito stesso causa del suo disonore. La vicenda, come è noto, avrà purtroppo esiti tragici: Lotario e Camilla si innamoreranno, An-

²⁷ Cfr. *ivi*, p. 1975.

²⁸ Cfr. H-J. Neuschafer, *La ética del Quijote. Función de las novelas intercaladas*, Gredos, Madrid 1999.

²⁹ Cfr. M. de Cervantes, *Don Chisciotte*, *Op. cit.*, I, 33, p. 585.

selmo ne morirà di dolore e anche i due nuovi amanti perderanno la vita. Ma, prima di spegnersi, il marito pentito lascerà alla sua sposa un messaggio incompiuto, nel quale riconosce di esser stato lui stesso l'artefice del suo disonore:

Un desiderio sciocco e impertinente mi ha tolto la vita. Se le nuove della mia morte giungessero agli orecchi di Camilla, che sappia che la perdono, perché non era obbligata a fare miracoli né io avevo necessità di volere ch'ella ne facesse alcuno. E, siccome io stesso sono stato l'artefice del mio disonore, non c'è motivo di [...] ³⁰.

Lotario, infine di convincere Anselmo del suo tragico errore, aveva inutilmente ricordato all'amico l'episodio del «prudente Rinaldo», narrato da Ariosto nell'*Orlando furioso*:

[Tu, Anselmo] dovrai piangere di continuo, se non lagrime d'occhi, sì lagrime di sangue dal cuore, come quelle che piangeva quel semplice dottore che, come il nostro poeta ci narra, fece la prova del calice, quella stessa che, scusandosi con miglior criterio, evitò il prudente Rinaldo. Perché, pur trattandosi di finzione poetica, questa storia occulta segreti morali degni di essere scoperti, compresi e imitati ³¹.

Lotario, aveva sottolineato la saggezza di Rinaldo che, di fronte al nappo fatato offertogli da un cavaliere per conoscere la fedeltà o l'infedeltà della moglie, rinuncia alla 'prova'. Rinaldo solleva il calice e, mentre lo avvicina alle labbra per bere, lo ripone sul tavolo. Combattuto tra il desiderio di sapere e una prudente ignoranza, intuisce che pretendere di conoscere la verità nelle questioni d'amore può generare solo perfidi sospetti e funeste ossessioni. Perché amare forse implica la rinuncia a

³⁰ Cfr. *ivi*, p. 665.

³¹ Cfr. *ivi*, p. 593.

qualsiasi pretesa di possedere certezze e verità assolute. Solo la fede può contribuire ad instaurare una relazione fondata sulla tolleranza: «Sin qui m'ha il creder mio giovato, e giova:/ che poss'io migliorar per farne prova?»³². Ariosto e Cervantes hanno mostrato come l'ossessione della gelosia provoca solo tragedie. Abbandonare la pretesa del possesso, significa accettare la precarietà e il rischio dell'amore senza passar sotto silenzio l'opacità insita in questo sentimento. L'ossessione della fedeltà e la gelosia lungi dall'essere segno d'amore spesso sono sintomi dell'assurda pretesa di possedere l'altro. Ciò che fa soffrire è l'istinto della proprietà, che è proprio il contrario dell'amore.

³² Cfr. L. Ariosto, *Orlando furioso*, XLIII, 6, vv. 7-8.

«Sed etsi Rex infidelis sit...». Thomas Hobbes e la questione dell'obbedienza

Raffaella Santi

Università degli Studi di Urbino Carlo Bo

1. Si deve obbedire al sovrano 'infedele'?

«Dopo avere così mostrato che cosa è necessario per la salvezza, non è difficile riconciliare la nostra obbedienza a Dio con la nostra obbedienza al sovrano civile, sia egli cristiano o infedele»¹. Secondo Thomas Hobbes sono soltanto due gli elementi necessari per la salvezza eterna²: la fede in Gesù come Cristo, cioè come il figlio di Dio³, e l'obbedienza al sovrano civile, di qualunque religione esso sia. Ma l'ultima parte della suddetta asserzione, collocata nel XLIII capitolo del *Leviatano* (1651), doveva risultare del tutto paradossale per il lettore inglese del Seicento, in quanto si poneva in netta controtendenza rispetto allo spirito generale dell'epoca, specialmente se con 'infidel' si intendeva 'maho-

¹ Cfr. *Leviathan*, XLIII, 22. Le citazioni sono tratte dalla seguente edizione: Thomas Hobbes, *Leviatano. Con testo inglese e latino*, a cura di Raffaella Santi, Giunti-Bompiani, Firenze-Milano 2018, si indicano i numeri di capitolo e di paragrafo.

² Cfr. *Leviathan*, XLIII, 19-21.

³ Questo articolo di fede è definito come l'«*unum necessarium*» per la fede cristiana; si vedano *Leviathan*, XLIII, 12 e *Leviathan latinus*, XLIII, 11.

methan', ovvero musulmano, ma *infidel* poteva indicare, in generale, una persona di altra fede, ad esempio un ebreo o un pagano. Infatti, con l'eccezione di pochissimi intellettuali, la religione di Maometto e le nazioni che ad essa si richiamavano erano tutt'altro che ben viste nell'Inghilterra moderna e nel resto d'Europa e anzi venivano temute, criticate, condannate⁴. A titolo di esempio, ma ce ne sarebbero molti altri, si può citare la valutazione che esprime Tommaso Campanella nel suo *L'Ateismo trionfato*, il cui manoscritto in lingua volgare è stato riscoperto ed edito da Germana Ernst⁵: la studiosa indica come fonte principale il *Contra Alchoranum et sectam Machometicam*, pubblicato a Colonia nel 1533 da Dionigi il Certosino, Dionysius de Lewis di Rickel (1402-1471)⁶. Il giudizio di Campanella, come quello di tanti suoi contemporanei, è perentorio:

La legge di Maometto è pur sulla gloria dell'arme fondata, e benché tenga qualche moralità, fa però gl'huomini crudi et ignoranti, permette molti viti fin alla sodomia con strani; pone schiavitudine in loco di libertà, nega il libero arbitrio, dunque fa l'huomo bestia o schiavo. Né republica si può fondare in questa legge, ma sempre tirannia assoluta. Dona un paradiso carnale e favoloso, et a sfrenar le voglie humane è potentissima. La moltitudine di mogli, benché non sia contra natura mentre li patriarchi pur la tennero, pure è di poco giovamento alla prole, e pone guerra tra le donne, e le fa troppo vili e schiave. Le obli-gationi a molte cerimonie, lavande e distinction di cibi, han del super-

⁴ Si veda N. Matar, *Islam in Britain 1558-1685*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1999.

⁵ Cfr. T. Campanella, *L'Ateismo trionfato, ovvero riconoscimento filosofico della religione universale contra l'antichristianesimo macchiavellesco*, a cura di G. Ernst, Edizioni della Normale, Pisa 2004.

⁶ Cfr. *ivi*, p. 122, nota 69, per il riferimento bibliografico completo si veda p. 253.

stizioso assai, e del impossibile, e son più tosto di gente particolare e fanciullesca che di tutto il mondo e di gente provetta degne⁷.

Hobbes risultava dunque essere un'eccezione a quella che era la regola nel contesto intellettuale europeo seicentesco, in quanto indicava espressamente la necessità dell'obbedienza al sovrano anche se infedele e la tolleranza nei confronti del suo credo religioso e della forma di religione da lui resa istituzionale dello Stato; si ricordi che per Hobbes il sovrano è anche Pastore supremo e detiene il potere spirituale oltre che quello temporale.

2. La tolleranza religiosa come obbedienza politica

È chiaro che la tolleranza religiosa⁸, espressa nel cuore del *Leviatano* come giusto atteggiamento che il suddito deve tenere nei confronti del sovrano non cristiano e della religione di Stato, si pone al servizio dell'obbedienza politica⁹. Ma in che senso l'obbedienza al sovrano, anche se eretico o addirittura infedele, ebreo, pagano, musulmano ecc., si riconcilia con l'obbedienza a Dio e anzi risulta persino condizione necessaria per la salvezza? L'obbedienza al sovrano costituisce per Hobbes il dovere essenziale dei sudditi, è il fondamento strutturale della cittadinanza, senza il quale cadrebbe tutta la costruzione politica dello Stato o *Commonwealth*. Occorre tenere presente che l'obbedienza si riferisce

⁷ Cfr. *ivi*, pp. 121-122.

⁸ Si veda E. Curley, *Hobbes and the Cause of Religious Toleration*, in P. Springborg (edited by), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2007, pp. 309-334.

⁹ Frank Lessy enfatizza la funzione legale e politica della Chiesa, che diventa in Hobbes una mera, seppur importante, parte della dottrina dello Stato; si veda F. Lessy, *Tolerance as a Dimension of Hobbes's Absolutism*, in L. van Apeldoorn and R. Douglass (edited by), *Hobbes on Politics & Religion*, Oxford University Press, Oxford-New York 2018, pp. 63-78.

alle norme che regolano le azioni esterne, i comportamenti esteriori dei sudditi, mentre la loro coscienza, in sé, rimane sempre libera. Richard Tuck equipara la visione hobbesiana della libertà di coscienza a quella espressa da Ugo Grozio¹⁰ nel *De Imperio Summarum Potestatum circa Sacra* del 1647: «la posizione qui abbracciata da Grozio mi sembra molto vicina alla visione generale di Hobbes su questo tema»¹¹. Nel lungo passo groziano citato dallo studioso (I, 3,1)¹² si evidenzia un'infiltrazione della sfera della legalità nell'interiorità del suddito: se un'azione è dichiarata illegale dal sovrano, anche il solo pensare di commetterla è illegale in quanto si collega alla disonestà; ma questa teoria non si ritrova in Hobbes. La coscienza appartiene solo al suddito, che è libero di pensare e di credere ciò che vuole; l'importante è che agisca e si comporti in conformità alla legge.

Tornando alla teoria di Hobbes secondo cui l'obbedienza a Dio e al sovrano civile sono conciliabili anche se il sovrano è un eretico o un infedele, occorre rilevare che, in un certo senso, essa risulta speculare all'altra, altrettanto paradossale nel contesto filosofico-politico del Seicento britannico, per cui la libertà non cambia se si è a Lucca o a Costantinopoli: «Sia che lo Stato sia monarchico o popolare, la libertà è sempre la stessa»¹³. *The freedom is still the same*. La fruizione della *libertas* non dipende dalla forma di governo ma dalla legge, la *lex civilis*, e dunque un abitante della piccola città repubblicana di Lucca non gode

¹⁰ Su cui si veda F. Todescan, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico del sec. XVII*, Cedam, Padova 2014.

¹¹ Cfr. R. Tuck, *Hobbes, Conscience, and Christianity*, in A.P. Martinich and K. Hoekstra, *The Oxford Handbook of Hobbes*, Oxford University Press, Oxford-New York 2016, pp. 481-500, p. 489.

¹² Cfr. H. Grotius, *De Imperio Summarum Potestatum circa Sacra*, vol. I, edited by H.-J. van Dam, Brill, Leiden 2001, p. 207. Su quest'opera si veda A. Caspani, *Il De Imperio Summarum Potestatum circa Sacra di Grozio*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 79, 3 (luglio-settembre 1987), pp. 382-419.

¹³ Cfr. *Leviathan*, XXI, 8; cfr. *Leviathan latinus*, XXI, 8.

di per sé di una libertà maggiore di un abitante della grande Costantinopoli governata dal Sultano. Su questa seconda sorprendente affermazione mi sono già soffermata¹⁴, pertanto intendo ora commentare solo la prima, che equipara di fatto il sovrano civile infedele, pagano, ebreo, musulmano, a quello cristiano, dischiudendo una visione di tolleranza religiosa strettamente collegata in senso ancillare all'obbedienza politica. Il concetto di tolleranza, linguisticamente espresso non in forma sostantivata, ma nella corrispondente forma verbale, *to tolerate*, emerge nel XLII capitolo del *Leviatano* nell'ambito della confutazione del terzo argomento proposto dal Cardinale Roberto Bellarmino nel *De summo pontifice*, V libro, per dimostrare la *potestas indirecta* del Papa sui domini degli altri principi¹⁵. Il Cardinale intende mostrare che il Papa gode sugli Stati cristiani del supremo potere temporale indirettamente; la *potestas indirecta* deriva dalla autorità pastorale del Pontefice, il che per Hobbes risulta inaccettabile in quanto implica, come conseguenza, anche il potere di deporre i principi ogni qualvolta ciò sia giudicato necessario per la salvezza delle anime dei sudditi-fedeli¹⁶. Tale argomento

¹⁴ Mi permetto pertanto di rinviare a R. Santi, *Les Turcs d'Homère? Lucques et Constantinople chez Hobbes*, in Y.C. Zarka et L. Pang (sous la direction de), *Hobbes. Le pouvoir entre domination et résistance*, Vrin, Paris 2022, pp. 101-117.

¹⁵ Sul rapporto tra Hobbes e Bellarmino lo studio più significativo rimane quello di E. Fabbri, *Roberto Bellarmino e Thomas Hobbes. Teologie politiche a confronto*, Aracne, Roma 2009.

¹⁶ «[...] *the Pope has (in the dominions of other princes) the supreme temporal power INDIRECTLY: which is denied; unless he mean by indirectly, that he has gotten it by indirect means, then is that also granted. But I understand, that when he saith: he hath it indirectly, he means, that such temporal jurisdiction belongeth to him of right, but that this right is but a consequence of his pastoral authority, the which he could not exercise, unless he have the other with it: and therefore to the pastoral power (which he calls spiritual) the supreme power civil is necessarily annexed; and that thereby he hath a right to change kingdoms, giving them to one, and taking them from another, when he shall think it conduces to the salvation of souls*». Cfr. *Leviathan*,

bellarminiano potrebbe a ragione essere definito l'argomento dell'illegalità della tolleranza, che si traduce nella necessità dell'intolleranza nei confronti dei re, eretici o infedeli, che cerchino di convertire i propri sudditi verso il loro credo:

*The third argument is this; it is not lawful for Christians to tolerate an infidel, or heretical king, in case he endeavour to draw them to his heresy, or infidelity. But to judge whether a king draw his subjects to heresy, or not, belongeth to the Pope. Therefore hath the Pope right, to determine whether the prince be to be deposed, or not deposed*¹⁷.

Non è legittimo tollerare un re infedele. Hobbes ritiene di confutare questa tesi con il contro-argomento che, se i Cristiani o gli uomini di altra fede non tollerano i loro re, perché li giudicano eretici o infedeli, agiscono contro la legge divina, naturale e positiva, e dunque, di fatto, violano i precetti della loro fede: «For Christians, (or men of what religion soever,) if they tolerate not their king, whatsoever law he maketh, though it be concerning religion, do violate their faith, contrary to the divine law, both *natural* and *positive* [...]»¹⁸. L'intolleranza costituisce una violazione della fede ed è dunque da condannare in favore della tolleranza. Ma che cosa significa, in concreto, il 'non tollerare'? Significa agire per deporre il proprio sovrano, come si comprende dall'analisi del paragrafo successivo. Hobbes procede infatti con la decostruzione della teoria di Bellarmino, che si vuole fondata su *Deuteronomio* 17, e sostiene invece che è ingiusto deporre un sovrano:

To this I say, the question is not of the danger of not deposing; but of the justice of deposing him. To choose him, may in some cases be

XLII, 121.

¹⁷ Cfr. *Leviathan*, XLII, 129.

¹⁸ Cfr. *Leviathan*, XLII, 130.

unjust; but to depose him, when he is chosen, is in no case just. For it is always violation of faith, and consequently against the law of nature, which is the eternal law of God¹⁹.

In nessun caso e per nessuna ragione è giusto deporre un sovrano. Come ha ben evidenziato Francesca Pirola, su questo aspetto Hobbes ci contrappone fortemente a John Milton, il teorico della detronizzazione ed esecuzione di Carlo I Stuart²⁰.

3. L'intolleranza e la disobbedienza come peccato

Deporre un sovrano non è solo un'azione ingiusta, ma costituisce anche un vero e proprio peccato, *sin*. Infatti, se i sudditi non tollerano il proprio sovrano, violano la fede; pertanto, se non obbediscono al sovrano, anche se è un infedele, commettono peccato. Hobbes è molto chiaro a questo proposito:

And when the civil sovereign is an infidel, every one of his subjects that resisteth him sinneth against the laws of God (for such are the laws of nature,) and rejecteth the counsel of the apostles, that admonisheth all Christians to obey their princes [...]²¹.

¹⁹ Cfr. *Leviathan*, XLII, 131. Un altro argomento forte contro Bellarmino è il seguente: «And for the danger that may arise to religion, by the subjects tolerating of a heathen, or an erring prince, it is a point, of which a subject is no competent judge; or if he be, the Pope's temporal subjects may judge also of the Pope's doctrine. For every Christian prince, as I have formerly proved, is no less supreme pastor of his own subjects, than the Pope of his». Cfr. *ibidem*.

²⁰ Cfr. F. Pirola, *Tirannicidio e resistenza in John Milton e Thomas Hobbes*, Edizioni ETS, Pisa 2019; si veda soprattutto il quarto capitolo, *Milton e Hobbes a confronto*, pp. 142-179.

²¹ Cfr. *Leviathan*, XLIII, 23.

Il filosofo chiarisce inoltre che l'obbedienza al sovrano infedele non è in contrasto con il credo cristiano, poiché la fede è 'interiore' e 'invisible' e così i sudditi hanno, per i loro comportamenti esterni, cioè nelle azioni che il sovrano civile comanda loro di compiere o di omettere di fare, la medesima licenza che aveva Naaman in Siriano²². Che Cristo abbia lasciato ai principi l'autorità di governare sulla terra, prima dell'avvento del Suo Regno, secondo Hobbes è esplicitato in modo incontrovertibile nelle Sacre Scritture e questa è la fondazione teologica del potere sovrano, che si aggiunge a rinforzo, a conferma assiologica²³, di quella scientifica espressa nelle prime due parti del *Leviatano*, culminante nel processo di autorizzazione 'dal basso', per via contrattualistica. Dal pas-

²² «1. But what (may some object) if a king, or a senate, or other sovereign person forbid us to believe in Christ? [...]. 2. Profession with the tongue is but an external thing, and no more than any other gesture whereby we signify our obedience; and wherein a Christian, holding firmly in his heart the faith of Christ, hath the same liberty which the prophet Elisha allowed to Naaman the Syrian. 3. Naaman was converted in his heart to the God of Israel; for he saith (2 Kings, 5. 17, 18) *Thy servant will henceforth offer neither burnt offering nor sacrifice unto other gods, but unto the Lord. In this thing the Lord pardon thy servant, that when my master goeth into the house of Rimmon to worship there, and he leaneth on my hand, and I bow myself in the house of Rimmon; when I bow myself in the house of Rimmon, the Lord pardon thy servant in this thing.* This the Prophet approved, and bid him *Go in peace.* 4. Here Naaman believed in his heart; but by bowing before the idol Rimmon, he denied the true God in effect, as much as if he had done it with his lips. But then what shall we answer to our Saviour's saying, (Matt. 10. 33) *Whosoever denieth me before men, I will deny him before my Father which is in heaven?* 5. This we may say, that whatsoever a subject, as Naaman was, is compelled to do in obedience to his sovereign, and doth it not in order to his own mind, but in order to the laws of his country, that action is not his, but his sovereign's; nor is it he that in this case denieth Christ before men, but his governor, and the law of his country». Cfr. *Leviathan*, XLII, 11 (paragrafazione dell'autrice).

²³ Si veda R. Santi, *Thomas Hobbes. Diritto, secolarizzazione, ri-sacralizzazione*, Wolters Kluwe-Cedam, Milano 2020.

so seguente, che è opportuno citare per intero, emerge chiaramente che Cristo ha lasciato ai sovrani «as well Christians as infidels» una legittima autorità di comando:

1. Another argument, that the ministers of Christ in this present world have no right of commanding, may be drawn from the lawful authority which Christ hath left to all princes, as well Christians as infidels. 2. St. Paul saith (Col. 3. 20) *Children obey your parents in all things; for this is well pleasing to the Lord:* and (verse 22) *Servants, obey in all things your masters according to the flesh, not with eye-service, as men-pleasers, but in singleness of heart, as fearing the Lord;* this is spoken to them whose masters were infidels; and yet they are bidden to obey them in all things. 3. And again, concerning obedience to princes (Rom. 13 the first six verses) exhorting *to be subject to the higher powers*, he saith, *that all power is ordained of God; and that we ought to subject to them, not only for fear of incurring their wrath, but also for conscience sake.* 4. And St. Peter (I Peter, 2. 13, 14, 15), *Submit yourselves to every ordinance of man, for the Lord's sake, whether it be to the king, as supreme, or unto governors, as to them that be sent by him for the punishment of evil doers, and for the praise of them that do well; for so is the will of God.* 5. And again St. Paul (Titus 3. 1), *Put men in mind to be subject to principalities and powers, and to obey magistrates.* 6. These princes, and powers, whereof St. Peter, and St. Paul here speak, were all infidels: much more therefore we are to obey those Christians, whom God hath ordained to have sovereign power over us²⁴.

Come si legge nell'ultimo paragrafo, Hobbes sottolinea che i Santi Pietro e Paolo, quando invitavano all'obbedienza civile, si rivolgevano ai sudditi di sovrani infedeli, essendo questi ultimi a gestire il potere politico e a governare ai tempi della scrittura dei Vangeli. Ciò rende

²⁴ Cfr. *Leviathan*, XLII, 10 (paragrafazione dell'autrice).

incontrovertibile il dato per cui, in attesa del Regno di Cristo, occorre che i sudditi obbediscano ai sovrani anche se questi ultimi sono infedeli, altrimenti violano l'indicazione evangelica e commettono peccato: «Sed etsi Rex infidelis sit, suorum tamen subditorum quicumque illi resisterit, peccat contra Deum, quia contra leges naturae peccat, quae sunt divinae. Peccat etiam contra consilium apostolorum»²⁵. Nell'*Appendix ad Leviathan* aggiunta nell'edizione latina del 1668 ribadisce che «loca [...] Testamenti Novi illa, quibus obedientia potestatibus etiam ethnicis a Christo et apostolis praecipitur, obscura non sunt»²⁶. I Vangeli parlano chiaro e indicano l'obbedienza ai governanti *etiam ethnicis*.

Conclusionone

Il principale compito/dovere, *office*, del sovrano è quello di provvedere alla *salus populi*²⁷; il dovere del suddito è invece quello di obbedire al sovrano e, se questi è eretico o infedele, ciò implica il dovere, derivato, di saper tollerare i suoi comandi, adeguandosi ad essi nelle azioni esterne, pur mantenendo la libertà di coscienza *in foro interno*. Hobbes sottolinea: «Cum ostensum jam sit, quatenam ea sint quae necessario requiruntur ad salutem; obedientiam erga Deum cum obedientia erga reges reconciliare difficile non est. Rex enim aut Christianus est, aut infidelis»²⁸. Questa dirompente teoria hobbesiana, esposta nella versione

²⁵ Cfr. *Leviathan latinus*, XLIII, 22.

²⁶ Cfr. *Appendix ad Leviathan*, II, 44, in Thomas Hobbes, *Leviatano. Con testo inglese e latino*, Op. cit., pp. 1150-1217, p. 1196. Sull'equivalenza del vincolo di obbedienza tra sovrano cristiano e infedele nell'*Appendix* si veda anche G.H. Wright, *La religion et la politique dans le Léviathan de Hobbes*, in J. Berthier, N. Dubos, A. Milanese et J. Terrel (sous la direction de), *Lectures de Hobbes*, Ellipses, Paris Cedex 2013, pp. 347-385, p. 376.

²⁷ Cfr. *Leviathan latinus*, XXX, 1.

²⁸ Cfr. *Leviathan latinus*, XLIII, 21.

inglese del 1651 e ribadita senza esitazioni, ripensamenti o abiure nella versione latina del 1668, costituì senza dubbio una delle cause per cui il *Leviatano* fu messo pubblicamente al rogo dall'Università di Oxford, in cui molti anni prima (1608) il filosofo di Malmesbury si era laureato come Bachelor of Arts. Se bisogna obbedire al sovrano infedele tanto quanto a quello cristiano, allora l'obbedienza politica e la tolleranza religiosa nei confronti del sovrano si intrecciano in modo inscindibile nella *civil philosophy* di Hobbes; anzi si potrebbe dire, *more geometrico*, che la seconda costituisce un vero e proprio corollario della prima.

Nota sulle voci *Infidèle* e *Infidélité* nell'*Encyclopédie* di Denis Diderot e Jean Baptiste d'Alembert

Francesco Patrone

Università degli Studi di Perugia

Introduzione

Quando parliamo dell'*Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une Société de Gens de lettres*, pubblicata sotto la direzione di Denis Diderot e Jean Baptiste Le Ronde d'Alembert, nell'arco temporale di circa un ventennio, negli anni che vanno dal 1751 al 1772, siamo di fronte ad un'opera estremamente vasta, che fu pensata, organizzata e redatta per un fine ben preciso. Somma di circa 74.000 articoli e voci, a cui misero mano più di 130 contributori¹

¹ Tra di essi, spiccano anche alcuni dei nomi di riferimento del mondo intellettuale dell'epoca, come Charles Louis de Secondat de Montesquieu, Voltaire e Jean Jacques Rousseau, ad esempio. Per uno sguardo generale su quest'operazione culturale, si vedano alcuni studi di Paolo Quintili, in particolare P. Quintili, *Arti, scienze e lavoro nell'età dell'Illuminismo. La filosofia dell'Encyclopédie* (a cura di), Introduction, traduction et notes par P. Quintili, *Avant-propos* par Olivier Bloch, Pellicani Editore, Roma 1995; id., *La pensée critique de Diderot. Matérialisme, science et poésie a l'âge de l'Encyclopédie 1742-1782*, Honoré de Champion, Paris 2001; id., *Illuminismo ed Enciclopedia. Diderot, d'Alembert*, Carocci, Roma 2003. Si tengano presenti, poi, anche F.

e composta di una totalità di 17 volumi di lemmi e 11 volumi di tavole illustrative, l'opera voleva proporsi come una vera e propria *machine de guerre*, una freccia, anzi 'la' freccia, nella faretra degli Illuministi francesi. Frutto del lavoro di coordinamento dei due curatori, che non sempre lavorarono insieme e lungo tutta la durata di questa operazione culturale², l'*Encyclopédie* emerse come il principale tentativo di dare voce ai più importanti cambiamenti sociali e intellettuali dell'epoca di cui fu espressione³. Queste poche pagine aspirano all'introduzione e al commento di due voci che, fino ad ora, non sono state sufficientemente studiate da una prospettiva filosofica e storico-filosofica critica, la voce *Infidélité* e la voce *Infidèle*. Prima di iniziare, tuttavia, è utile

Venturi, *Le origini dell'Enciclopedia*, Einaudi, Torino 1970 e W. Tega, *Arbor scientiarum. Enciclopedia e sistemi in Francia da Diderot a Comte*, Il Mulino, Bologna 1984.

² I lavori per la stesura dell'opera iniziarono nel 1751 e furono bruscamente interrotti nel 1759 dal Parlamento di Parigi, che la condannò e ne vietò la prosecuzione: uscito di scena D'Alembert, toccò a Diderot procedere da solo, terminando i lavori solo nel 1772, un ventennio dopo il loro inizio. Cfr. J. de Viguierie, *Histoire et dictionnaire du temps des lumières. 1715-1789*, Bouquins, Paris 1995; L. Delia, *Droit et philosophie à la lumière de l'Encyclopédie*, Oxford University Press, Oxford 2015; *La filosofia dell'Encyclopédie. Diderot, d'Alembert*, a cura di P. Casini, Laterza, Roma-Bari 1966.

³ Un precedente tentativo di realizzare un'opera simile era stato effettuato, in Italia, dal francescano Vincenzo Maria Coronelli (1650-1718), con la sua *Biblioteca universale sacro-profana, antico-moderna: in cui si spiega con ordine alfabetico ogni voce, anco straniera, che può avere significato nel nostro idioma italiano, appartenente a qualunque materia*, pubblicata a Venezia da Antonio Tivani tra il 1701 e il 1707, un progetto che, però, non fu mai portato a termine. Sulla figura di Coronelli, si vedano L. Cicchitto, *Il p. Vincenzo Coronelli, minore conventuale*, in «*Miscellanea francescana di storia, lettere ed arti*», XIV, 1915, pp. 158-175; C. Messi, *Vincenzo Coronelli*, Centro Studi Coronelliani, Padova 1950; «*Miscellanea francescana*», LI, 1951, volume dedicato a Coronelli; I. Gatti, *Il Vincenzo Coronelli dei frati minori conventuali negli anni del generalato (1701-1707)*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1976.

compiere una duplice distinzione preliminare. Da un primo punto di vista, occorre fin da subito precisare come saranno due le principali accezioni che incontreremo: una teologica, che verterà sull'appartenenza o meno alla schiera dei fedeli cristiani, e una morale, che riguarderà, al contrario, la fedeltà al vincolo matrimoniale. Da un secondo punto di vista, poi, trovandoci di fronte alla mancata attribuzione di simili voci, è sicuramente interessante, seppur senza la pretesa di alcuna certezza, ipotizzarne la paternità dello stesso Diderot⁴.

⁴ Dando uno sguardo all'edizione completa delle *Opere* di Denis Diderot, pubblicata da Bompiani nel 2019 a cura di Paolo Quintilli e Valentina Sperotto, possiamo percorrere il testo alla ricerca delle occorrenze di questi termini. Si tratta di una ricerca piuttosto feconda, che ha prodotto ventiquattro risultati. Per le seguenti citazioni, ci si baserà sempre sull'edizione D. Diderot, *Opere*, a cura di P. Quintilli e V. Sperotto, Bompiani, Milano 2019. Il termine infedeltà compare quattro volte, nei luoghi seguenti: *Saggio sui regni di Claudio e di Nerone*, XV, p. 1263, ivi, p. 1387; *I gioielli indiscreti*, XLIII, p. 1843, ivi, XLIX, p. 1897. In tre casi si parla di infedeltà matrimoniale, in uno soltanto di infedeltà teologica. Il termine infedele, invece, compare sedici volte, in questi luoghi testuali: *Saggio sui regni di Claudio e Nerone*, I, 66, p. 1335, ivi, I, 118, p. 1415, ivi, II, 104-107, p. 1607; *I gioielli indiscreti*, XXIV, p. 1743, ivi, XXVIII, p. 1765, ivi, XLVIII, p. 1889, *ibidem*, p. 1891, ivi, XLIX, p. 1893 e *ibidem*, p. 1895; *Mistificazione*, p. 1935, ivi, p. 1947, ivi, p. 2113; *Jacques il fatalista e il suo padrone*, p. 2465, ivi, p. 2571; *La sufficienza della religione naturale*, 27, p. 199 e *Confutazione dettagliata dell'opera di Helvétius intitolata "L'uomo"*, IV, 6, p. 809. In questo caso abbiamo dodici comparse in accezione di infedeltà matrimoniale, una di infedeltà a un modello, a un'immagine e tre di infedeltà teologica. Infine, alla ricerca del termine infedeli, si sono prodotti cinque risultati, nei seguenti luoghi: *Questo non è un racconto*, p. 2055; *Madame de la Carlière*, p. 2079; *Colloquio di un filosofo con la marescialla di ****, appendice I, p. 2169; *Sulle donne*, II versione, p. 523; *Elementi di fisiologia*, III, 3, p. 1191. In questo caso si hanno tre casi di infedeltà matrimoniale, uno di infedeltà teologica ed uno di infedeltà alla memoria di qualcosa o qualcuno. Una simile profusione di comparse, emersa da una ricerca che tiene conto solamente delle occorrenze testuali dirette, senza considerare l'utilizzo di questi termini nelle note, può fornire un appoggio abbastanza

1. *Infidèle*

Rivolgendoci all'ottavo volume dell'opera in questione, in particolare alla p. 701, incontriamo il seguente lemma⁵:

Infidèle, adj. (*Théolog.*) se dit de ceux qui ne sont-pas baptisés et qui ne croient point les vérités de la religion chrétienne. C'est en ce sens qu'on appelle les idolâtres et les mahométans *infidèles*.

C'est le baptême qui distingue un hérétique d'un *infidèle*. Celui-ci ne connaît souvent pas même les dogmes de la foi. L'autre les altère ou les combat. Les Théologiens distinguent deux sortes d'*infidèles*. Les *infidèles négatifs* & les *infidèles positifs*. Par *infidèles négatifs* ils entendent ceux qui n'ont jamais entendu ni refusé d'entendre la prédication de l'évangile; par *infidèles positifs* ceux qui ont refusé d'entendre la prédication de l'évangile, ou qui l'ayant entendue ont fermé les yeux à sa lumière.

solido per ipotizzare una suggestione: senza voler proporre un'attribuzione di paternità certa di queste voci, che richiederebbe uno studio ben più approfondito, possiamo aprire, però, uno spiraglio in questo senso. Si vedano anche P. Casini, *Diderot "philosophe"*, Laterza, Roma-Bari 1962; B. Mortier, *Diderot en Allemagne (1750-1850)*, P.U.F., Paris 1954 e J. Thomas, *L'humanisme de Diderot*, Les Belles Lettres, Paris 1938.

⁵ Si utilizza, qui, il testo editato da *The Project of American and French Research on the Treasury of French Language (ARTFL) Encyclopédie database*, a cura di R. Morrissey e G. Roe, University of Chicago, con il patrocinio della République Française. Inaugurato nel 1982 come collaborazione tra il Dipartimento di Lingue e letterature romanze della University of Chicago e il governo francese, questo progetto permette l'accesso diretto online ad una vastissima mole di documenti francesi digitalizzati e resi, così, disponibili. Tra le altre risorse, esso permette l'accesso diretto al *Dictionnaire d'autrefois* e, appunto, all'*Encyclopédie*: si tratta di una versione digitale interessante, anche perché per ogni voce è possibile visualizzare anche la riproduzione digitalizzata della pagina originale. Sono presenti anche tutte le tavole illustrate. URL: <http://fr.wiki-source.org/wiki/L%E2%80%99Encyclop%C3%A9die>.

Infedele, agg. (*accezione teologica*), si dice di coloro che non sono battezzati e non credono nelle verità della religione cristiana. In questo senso noi chiamiamo gli idolatri e i maomettani *infedeli*.

È il battesimo che distingue un eretico da un'*infedele*. Questo non conosce spesso nemmeno i dogmi della fede, l'altro li modifica o li combatte.

I Teologi distinguono due tipi di *infedeli*. Gli *infedeli negativi* e gli *infedeli positivi*. Con *infedeli negativi* essi intendono coloro che non hanno mai ascoltato, né rifiutato di ascoltare, la predicazione del Vangelo; con *infedeli positivi* coloro che hanno rifiutato di ascoltare la predicazione del Vangelo, o che, avendola ascoltata, hanno chiuso gli occhi di fronte alla sua luce. (trad. a cura dell'autore)

Si possono fare, fin da subito, alcune considerazioni, che, seppur nell'impossibilità di esaurire la portata di un simile tema, possono mettere in risalto alcuni spunti di riflessione che arricchiscano il dibattito a proposito del binomio fedeltà-infedeltà. Il battesimo emerge fin da subito come una linea di discriminazione importante: è proprio l'ingresso nella comunità dei credenti tramite il sacramento del battesimo a costituire una sorta di 'patente' di fedeltà. La linea tracciata dall'inclusione o meno nella schiera dei battezzati, su cui il testo dell'*Encyclopédie* è molto chiaro, distingue anche gli eretici dagli infedeli e non si tratta, certo, di una distinzione di second'ordine, dal momento che, in base ad essa, lo stesso sguardo dell'autore si tinge di una coloritura differente. Non essere battezzati, quindi essere infedeli, è una 'colpa minore' rispetto a quella dell'eretico, che non si limita ad una mancanza, ma opera consapevolmente per il sovvertimento delle verità della fede cristiana⁶. In

⁶ Alla luce di questa distinzione, quindi, si può guardare in due direzioni diverse. Secondo questa voce, in particolare, sarebbe differente lo sguardo che, secondo la tradizione cristiana, va riservato agli 'eretici', pensiamo ad esempio alla frattura creata da Martin Lutero e i suoi seguaci, su cui si veda *supra* il

questo senso, dunque, risulta di estrema rilevanza anche l'attenzione che questa voce dedica all'altra importante distinzione, quella tra un infedele negativo e un infedele positivo. Si tratta, qui come sopra, di un dispositivo di inclusione-esclusione, che ha a che fare, a ben vedere, con una dimensione di carattere epistemologico. L'infedele negativo non conosce, perché non ha avuto modo di farlo o in qualche modo ne è stato escluso, le verità di fede, i dogmi della religione cristiana, mentre l'infedele positivo ha conosciuto tutto questo e ha scelto, in maniera consapevole, di mettere in crisi, nel senso etimologico del termine, dunque di mettere in discussione, di rendere oggetto di giudizio, il contenuto della rivelazione cristiana. Due pesi diversi, quindi, sembrano essere attribuiti, tanto dall'autore di questa voce, quanto dalla tradizione teologica a cui egli si riallaccia, alla posizione, sia ontologica che epistemica, dell'eretico e dell'infedele; ma, anche, andando più nello specifico, tra le due posizioni dell'infedele negativo e dell'infedele positivo. Utilizzando, dunque, come criterio di giudizio sia il battesimo, che può o meno essere avvenuto, e l'ascolto della predicazione evangelica, di cui si può essere stati o meno soggetti, è possibile, sulla base della lettura e della considerazione critica di questa voce, la costruzione di una sorta di 'scala gerarchica', da intendersi, come anticipato, sia in senso ontologico, che in senso epistemico, dell'infedeltà, in cui la posizione più bassa e scomoda è occupata dagli eretici, per poi via via risalire verso gli infedeli positivi, fino ad arrivare agli infedeli positivi, i 'meno colpevoli' proprio in virtù delle attenuanti appena esposte. Per quanto riguarda questa prima voce, quindi, ci troviamo in un contesto che si mantiene ancora in linea con il passato: aperta già dall'Aquinate

saggio di Luciano Malusa, ma anche alle altre discussioni *contra hereticos* che avevano caratterizzato la discussione dottrinale dei secoli precedenti; oppure agli *indios* del Nuovo Mondo. Il dibattito a proposito dello statuto ontologico degli indios si era acceso con la scoperta dell'America e aveva animato il panorama filosofico del recente passato: si vedano, a proposito, i contributi di Aldo Andrea Cassi, Simona Langella e Sofia Torre.

nella *Summa Theologiae*⁷, la distinzione tra infedeltà positiva e infedeltà negativa viene qui riproposta, senza essere, tuttavia, passata al vaglio di una critica puntuale. La carica 'eversiva' del pensiero illuminista, almeno per il momento, si tiene ancora in disparte.

2. *Infidélité*

Arriviamo, così, alla considerazione del secondo dei lemmi che ci siamo proposti di indagare, quello di *infidélité*, di infedeltà. Ad un primissimo sguardo, notiamo fin da subito, come si è anticipato, che si tratta, in realtà, di una voce duplice, che viene esposta seguendo una linea tematica che si biforca: abbiamo, infatti, un'accezione del concetto di infedeltà in senso teologico ed una in senso 'morale', 'matrimoniale'. Iniziando dal primo dei due significati, leggiamo a p. 702 dello stesso ottavo volume⁸:

Infidélité (*Théolog.*) en tant qu'elle est un vice opposé à la foi, est en général un défaut de foi ; en ce sens quiconque n'a pas la foi, est dans l'*infidélité*. L'*infidélité* proprement dite est un défaut de foi dans ceux qui n'ont jamais fait profession des vérités chrétiennes.

On distingue deux sortes d'*infidélité*. L'une positive, l'autre négative. La première est un défaut de foi dans ceux qui ayant entendu parler de Jésus-Christ et de sa religion, ont refusé de s'y soumettre. La seconde est un défaut de foi dans ceux qui n'ont ni connu ni pu connaître Jésus-Christ et sa loi. La première est un péché très-grave. L'autre est un malheur, mais non pas un crime, parce qu'elle est fondée sur une ignorance invincible qui, selon tous les Théologiens, excuse de péché.

⁷ Questa distinzione era già stata introdotta da Tommaso d'Aquino. Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-IIae, q. 10, a.1.

⁸ Anche in questo caso il testo è citato dall'edizione proposta da ARTFL, si veda la nota 491.

Infedeltà (accezione teologica). Come vizio opposto alla fede, è in generale una mancanza di fede; in questo senso chiunque non ha la fede si trova nell'*infedeltà*. L'*infedeltà* propriamente detta è una mancanza di fede in coloro che non hanno mai fatto professione delle verità cristiane.

Distinguiamo due tipi di *infedeltà*. L'una positiva, l'altra negativa. La prima è un difetto di fede in coloro che, avendo sentito parlare di Gesù Cristo e della sua religione, hanno rifiutato di sottomettersi. La seconda è una mancanza di fede in coloro che non hanno né conosciuto, né potuto conoscere Gesù Cristo e la sua legge. La prima è un peccato molto grave. L'altra è una disgrazia, ma non una colpa, perché è fondata su un'ignoranza invincibile che, secondo tutti i Teologi, mette al riparo dal peccato. (trad. a cura dell'autore)

L'impiego, nelle righe che precedono, di termini come «difetto» e «mancanza» colpisce subito per il suo diretto riferimento ad un'altra faccia della medaglia, che emerge, qui, come il piano della fede. Infedeltà, quindi, è assenza di fede.

Ma non è tutto, poiché, procedendo nell'esposizione, questa voce torna sulla falsariga della precedente: non si tratta di un semplice difetto di fede, di una semplice mancanza, ma di un'assenza di fede in coloro che non si sono mai manifestamente dichiarati cristiani. Torniamo, quindi, ai nuclei contenutistici della voce precedente, con un diretto rimando a un criterio in base al quale è necessario discernere tra un 'dentro' e un 'fuori', tra i cristiani, che sono entrati nel 'gregge' tramite la porta del battesimo e i non cristiani, che ne sono rimasti fuori, ma che, al contempo, non hanno l'hanno esplicitamente rifiutata. La linea di confine che si è tracciata nella precedente voce, quindi, ritorna anche in questa seconda e si conferma uno strumento di comprensione utile.

Queste considerazioni, come nel precedente paragrafo, offrono all'autore lo spunto per l'illustrazione della medesima distinzione tra un carattere positivo dell'infedeltà ed uno negativo, una differenziazione che richiama in tutto e per tutto quella già vista. Si parla, anche qui, di un tipo di infedeltà positiva quando la mancanza di fede è volonta-

ria, consapevole, quando si rifiutano i dogmi della religione cristiana, mentre si ha un'infedeltà negativa quando la medesima assenza di fede è dovuta ad una carenza di conoscenza 'involontaria'. Ritorna, quindi, il piano epistemico, che si lega a doppio filo con la definizione dello statuto ontologico dell'infedele. Qui, appunto, sta la radice di quella distinzione che l'autore della voce compie tra un «*crime*» e un 'semplice' «*malheur*» dovuto a quell'«*ignorance invincible*» che permette a chi se ne macchia di scampare alla schiera dei peccatori⁹.

La seconda accezione della stessa voce, che possiamo leggere poco oltre, riguarda, invece, un'altra area contenutistica:

Infidélité, s. f. (*Gram. & Morale.*) Ce mot se prend encore pour l'infraction du serment que des époux ou des amans se sont fait, de ne pas chercher le bonheur, l'homme entre les bras d'une autre femme, la femme dans les embrassemens d'un autre homme. Les lois divines et humaines blâment les époux *infidèles*; mais l'inconstance de la nature, et la manière dont on se marie parmi nous, semblent un peu les excuser. Qui est ce qui se choisit sa femme? Qui est-ce qui se choisit son époux? Moins il y a eu de consentement, de liberté, de choix dans un engagement, plus il est difficile d'en remplir les conditions, et moins on est coupable aux yeux de la raison d'y manquer. C'est sous ce coup d'oeil que je hais plus les amants que les *époux infidèles*. Et qui est-ce qui les a forcés de se prendre? Pourquoi se sont-ils faits des sermens? La femme *infidèle* me paraît plus coupable que l'homme *infidèle*. Il a fallu qu'elle foulât aux pieds tout ce qu'il y a de plus sacré pour elle dans la société: mais on dira, plus son sacrifice est grand, moins son action est libre, et je répondrai qu'il n'y a point de crime qu'on n'excusât ainsi. Quoi qu'il en soit, le commerce de deux *infidèles* est un tissu de mensonges, de fourberies, de parjures, de trahisons, qui me déplaît: que les limites entre lesquels il resserre les caresses qu'un homme peut faire à une fem-

⁹ Cfr. *supra*, nota 6.

me, sont bornées! Que les moments doux qu'ils ont à passer ensemble sont courts! que leurs discours sont froids! Ils ne s'aiment point; ils ne se croient point; peut-être même ils se méprisent. Dispensez les amants de la fidélité et vous n'aurez que des libertins. Nous ne sommes plus dans l'état de nature sauvage, où toutes les femmes étaient à tous les hommes, et tous les hommes à toutes les femmes. Nos facultés se sont perfectionnées; nous sentons avec plus de délicatesse; nous avons des idées de justice et d'injustice plus développées; la voix de la conscience s'est éveillée; nous avons institué entre nous une infinité de pactes différents; je ne sais quoi de saint et de religieux s'est mêlé à tous nos engagements; anéantirons-nous les distinctions que les siècles ont fait naître, et ramènerons-nous l'homme à la stupidité de l'innocence première, pour l'abandonner sans remords à la variété de ses impulsions? Les hommes produisent aujourd'hui des hommes; regretterons-nous les temps barbares où ils ne produisaient que des animaux?

Infedeltà (accezione grammaticale e morale), questa parola si trova ancora per l'infrazione del giuramento, che degli sposi o degli amanti si sono fatti, di non cercare la felicità, l'uomo nelle braccia di un'altra donna, la donna negli abbracci di un altro uomo. Le leggi divine e umane biasimano gli sposi *infedeli*; ma l'incostanza della natura e il modo in cui ci si sposa tra di noi, sembrano parzialmente giustificarli. Chi è che si sceglie sua moglie? Chi si sceglie il suo sposo? Meno acconsentimento, libertà e scelta ci sono stati in un fidanzamento, più è difficile rispettarne i termini, e meno siamo colpevoli agli occhi della ragione di venirvi meno. Sotto questo colpo d'occhio odio di più gli amanti che gli sposi *infedeli*. Chi li ha costretti a prendersi? Perché si sono fatti dei giuramenti? La donna *infedele* mi sembra più degna di colpa che l'uomo *infedele*. Ci è voluto che ella calpestasse tutto ciò che c'è per lei di più sacro nella società: ma, si dirà, più il suo sacrificio è grande, meno la sua azione libera, e io risponderò che non c'è colpa che non si giustifichi in questo modo. Comunque, il traffico tra due *infedeli* è un tessuto di menzogne, di furberie, di spergiuri, di tradimenti, che

mi dà fastidio: che i confini entro i quali si chiudono le carezze che un uomo può fare a una donna siano chiusi! Che i momenti dolci che dovranno passare insieme siano corti! Che i loro discorsi siano freddi! Essi non si amano, essi non si credono, forse si disprezzano. Dispensate gli amanti dalla fedeltà e non avrete che dei libertini. Non siamo più nella condizione della natura selvaggia, dove tutte le donne appartenevano a tutti gli uomini e tutti gli uomini a tutte le donne. Le nostre facoltà si sono perfezionate; il nostro sentire è più delicato; abbiamo delle idee di giustizia e di ingiustizia più sviluppate; la voce della coscienza si è svegliata; abbiamo istituito tra noi un'infinità di patti differenti; qualcosa di santo e di religioso si è mescolato a tutti i nostri impegni; annienteremo le distinzioni che i secoli hanno fatto nascere e riporteremo l'uomo alla stupidità dell'innocenza originale, per abbandonarlo senza rimorsi alla varietà dei suoi impulsi? Oggi gli uomini producono uomini, rimpiangeremo i tempi barbari, in cui non si producevano che degli animali? (trad. a cura dell'autore).

Un netto cambio di prospettiva. Ci si sposta, con la considerazione di questa seconda voce, dal campo del dibattito teologico sullo statuto del fedele e dell'infedele, a quello della discussione della fedeltà o infedeltà tra gli uomini, come vincolo sociale. La discussione stessa, non essendo più ancorata ad un criterio chiaro di inclusione o esclusione, come poteva essere in precedenza, ad esempio, il battesimo, appare meno granitica ed entrano in gioco fattori più strettamente 'umani': se è vero che le leggi, siano esse leggi positive o leggi naturali, condannano l'infedeltà matrimoniale, è anche vero che le circostanze umane rendono necessari alcuni distinguo. Le linee di discussione che si aprono, e che qui non si può fare altro che esporre nella loro estrema ricchezza e dignità di approfondimento, sono molteplici e toccano alcuni ambiti estremamente cari all'epoca storica di cui quest'opera volle farsi espressione. Fondamento umano o divino del vincolo sociale e del giuramento; discussione della condizione originale dell'uomo e dei suoi usi e costumi nello *status naturae*, tanto cara ad una notissima conoscenza dell'*En-*

cyclopédie, come Jean Jacques Rousseau¹⁰ e progresso umano verso un futuro di sempre maggiore sviluppo, animano queste righe e ci portano nel vivo del dibattito. Ci troviamo, quindi, grazie all'attenta considerazione di questa voce dell'opera, di fronte ad una sorta di 'fucina' dei più importanti temi di discussione dell'epoca dei Lumi, che può essere utile considerare a partire da questo testo.

Di fronte alla considerazione complessiva delle tre voci di cui finora si è tenuto conto, emerge un dato contenutistico rilevante, che può essere adottato come chiave di lettura privilegiata. Se, infatti, si fa fatica a notare una differenza di contenuto e di segno nella valutazione delle due voci 'teologiche' di *Infidèle* e *Infidélité*, che sembrano quasi non variare in maniera sostanziale tra di loro e non fanno che riproporre una posizione affermata già da Tommaso d'Aquino e, nel corso dei secoli, discussa e riproposta sulla stessa falsariga, la questione cambia in maniera significativa se guardiamo all'accezione 'morale' della voce *Infidélité*, dunque alla seconda ed ultima accezione che abbiamo introdotto e discusso.

In particolare, infatti, colpisce come l'autore di questa voce non attribuisca particolare importanza al matrimonio inteso come sacramento, una svalutazione che non avviene tramite critica diretta, tramite un attacco esplicito, ma 'in assenza', tramite silenzio. Quello che viene ereditato dal XVIII secolo come un sacramento, fondato teologicamente e 'sacro' a tutti gli effetti, viene qui sottoposto a una metamorfosi interessante. È vero che, secondo l'autore, le leggi, siano esse divine o

¹⁰ Cfr. J.J. Rousseau, *Discorso sulla disuguaglianza. Sull'origine della disuguaglianza tra gli uomini*, Laterza, Roma-Bari 2017 e id., *Origine della disuguaglianza*, Feltrinelli, Milano 2013, le due principali edizioni italiane dell'opera in questione. Si tenga in considerazione anche J.J. Rousseau, *Scritti politici*, I, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 2021. Per quanto riguarda alcuni contributi critici sullo stesso tema, cfr. M. Viroli, *Jean-Jacques Rousseau e la teoria della società bene ordinata*, Il Mulino, Bologna 1993; P. Casini, *Introduzione a Rousseau*, Laterza, Roma-Bari 2002.

umane, biasimano chi non è fedele nel matrimonio, ma a richiamare l'attenzione è quanto egli scrive subito dopo, attenuando la colpa sulla base di una serie di circostanze 'umane'. Risalta, da queste righe e da quelle che seguono, una considerazione del matrimonio che emerge nella sua natura di vincolo sociale, di patto tra gli uomini. Si faccia attenzione, in particolare, a quando l'autore scrive: «nous avons institué entre nous une infinité de pactes différents»: è proprio tra questi *pactes* che gli uomini hanno istituito tra di loro a ricadere, secondo la nuova sensibilità illuministica, il matrimonio. Solo in un secondo momento, ad un secondo livello: «je ne sais quoi de saint et de religieux s'est mêlé à tous nos engagements», si mescola «qualcosa di santo e di religioso» a qualcosa che, invece, risulta essere il prodotto di accordi stipulati tra gli uomini e legittimati socialmente. Possono essere ravvisati dal lettore, qui, accenti comuni a quelli del Rousseau del *Discorso sull'origine della disuguaglianza tra gli uomini*, siamo di fronte a un processo orientato, con cui l'umanità è passata da una condizione originaria, la *nature sauvage* in cui, per citare ancora la voce: «toutes les femmes étaient à tous les hommes, et tous les hommes à toutes les femmes», ad una condizione di civiltà in cui le unioni di uomini e donne sono regolamentate da patti sociali, da accordi tra gli esseri umani. Sono queste le: «distinctions que les siècles ont fait naître» e che, tanto secondo l'autore di questa voce, quanto secondo Rousseau, rendono gli esseri umani tali e li distanziano dai 'bestioni'.

Forti di questa 'visita' al testo che ci si è prefissati di frequentare tramite questa sporadica incursione, possiamo dunque considerare il binomio fedeltà-infedeltà anche a partire dalle discussioni che hanno animato il XVIII secolo. Che si tratti di intendere l'infedeltà e l'infedele in senso teologico, in relazione all'ortodossia religiosa, distinguendo in maniera acuta ed estremamente opportuna tra eretici e infedeli, ma anche tra infedeltà ed infedeli positivi e infedeltà ed infedeli negativi, e dunque rimanendo su una falsariga già tracciata dai secoli precedenti; oppure in senso 'morale', quindi nel contesto del vincolo matrimoniale, immergendoci in alcune delle discussioni più accese del dibattito dell'e-

poca, con dei risvolti innovativi ed originali per la portata del dibattito, le voci a cui ci siamo dedicati offrono un interessante spaccato del periodo storico, culturale e sociale di cui sono espressione¹¹.

¹¹ Per un allargamento dello sguardo, in relazione al tema del presente volume, il lettore può tenere conto anche della *voce tolerance*. Cfr. <https://artflsrv04.uchicago.edu/philologic4.7/encyclopedie0922/navigate/16/1925?byte=4347578>.

SECONDA SEZIONE

La fedeltà di Rosmini alla Chiesa: una risposta alle accuse di ‘infedeltà’

Stefania Zanardi

Università degli Studi di Genova

Nell’ambito di una riflessione sulle categorie teoriche di *infidelitas/fidelitas* ritengo interessante presentare l’emblematico e significativo atteggiamento di fedeltà alla Chiesa mostrato da Antonio Rosmini-Serbati nei confronti delle accuse di ‘infedeltà’ che gli provenivano sia da parte gesuitica sia da parte laica nel cosiddetto periodo dell’‘esame delle opere’, corrispondente a quella che gli studiosi denominano ‘terza fase della questione rosminiana’ e comprendente l’arco temporale tra il 1850 e il 1854. Infatti, dopo l’esito fallimentare dei progetti d’impegno politico federalista e di ‘riforma ecclesiologica’ (1849), il Roveretano fu attaccato da avversari che mossero critiche serrate ai suoi principi etici e metafisici, al fine di annullare l’autorevolezza con la quale egli si era presentato di fronte alla cultura europea e di privare di credibilità il suo stesso sistema di ‘filosofia cristiana’. Il risultato di queste controversie culminò nella condanna da parte della Congregazione dell’Indice, 30 maggio 1849, dei due scritti rosminiani *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*¹ e *La costitu-*

¹ Cfr. A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Lugano, Veladini 1848, pubblicata anonima; a cura di Alfeo Valle, Città Nuova, Roma 1981, 1998², Edizione Nazionale e Critica delle opere edite ed inedite di Antonio Rosmini = ENC, 56; a cura di Nunzio Galantino, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997.

zione secondo la giustizia sociale². Ciò condusse diversi cattolici a pensare erroneamente che Rosmini si fosse posto sotto il profilo politico-giuridico e disciplinare in antitesi all'autorità della Chiesa, nonché in una posizione di 'infedeltà'. Alimentata dai Gesuiti, la polemica sull'ortodossia delle idee complessive di Rosmini pose l'accento su alcune dottrine del suo sistema filosofico. Due scritti anonimi di un prete Bolognese, in realtà il gesuita Antonio Ballerini, diffusero l'accusa di eresia: un libello, contenente critiche serrate a vari rosminiani³, e due volumi di 'lettere famigliari', che esponevano i principi della 'scuola rosminiana'⁴, in realtà soffermandosi sull'accusa di interpretare in pieno l'eresia giansenistica e di propendere verso il complesso delle eresie dei Riformati, cioè verso l'infedeltà'. La polemica scatenatasi da tali testi oltrepassò i confini degli scritti prodotti. Per una serie di circostanze si pensò da entrambe le parti avversarie, gesuitica e rosminiana, che fosse giunto il momento di affrontare una completa revisione della 'questione rosminiana'. L'intera produzione filosofica e teologica di Rosmini, su incarico di Pio IX, divenne oggetto d'indagine ad opera della Congregazione dell'Indice nel periodo cruciale 1850-1854. L'intricato esame delle opere rosminiane terminò con il decreto *Dimmittantur* (1854), in forza del quale esse furono 'dimesse', cioè lasciate alla libera fruizione dei fedeli cristiani⁵. Rosmini fin

² Cfr. A. Rosmini, *La costituzione secondo la giustizia sociale. Con un'appendice sull'unità d'Italia*, Redaelli, Milano 1848; in *Progetti di costituzione. Saggi editi ed inediti sullo Stato*, a cura di Carlo Gray, Bocca, Milano 1952, pp. 67-239; a cura di Ludovico Maria Gadaleta, Città Nuova, Roma 2018 (ENC, 36), pp. 141-353.

³ Il volumetto, probabilmente del 1849, ad opera del Ballerini, intitolato *le Postille* comprende 48 pp. Esso non riporta né data di pubblicazione, né luogo.

⁴ Cfr. *Principj della scuola rosminiana esposti in lettere famigliari da un prete bolognese*, Arzione, Milano 1850, 2 voll.

⁵ Su questo esame cfr. S. Zanardi, *La filosofia di Antonio Rosmini di fronte alla Congregazione dell'Indice (1850-1854)*. Prefazione di Fulvio De Giorgi, FrancoAngeli, Milano 2018.

dall'inizio della diatriba non ha mai smesso di rivendicare fermamente la sua fedeltà alla Chiesa come scaturisce dagli antefatti della 'questione rosminiana' risalenti alle polemiche sul tema della coscienza morale indotte dal testo gesuitico antirosminiano di Eusebio Cristiano⁶, cessate dopo il precetto del 'silenzio' impartito da papa Gregorio XVI (1841-1843) attraverso la Segreteria di Stato il 7 marzo 1843 e riprese successivamente in sordina negli anni 1847-1849⁷.

In questa sede reputo efficace commentare una lettera contenente la reazione del Roveretano e l'espressione di quell'atteggiamento di fedeltà alla Chiesa e ai voleri della Santa Sede. Intendo soffermarmi su queste reazioni del pensatore, in quanto poi, nei due suddetti scritti anonimi diffusi tra il 1849 e 1850, si ripeterono le accuse, accumulando una notevole quantità di contestazioni e di insinuazioni. Si tratta della lettera del 28 aprile 1841 che egli scrisse da Stresa in risposta al Canonico Paolo Giovanni Bertolozzi di Lucca, il quale lo aveva avvertito della diffusione in Toscana dell'opuscolo anonimo dell'Eusebio Cristiano con una lettera del 23 aprile 1843⁸. Rosmini, sentendosi ferito per il tipo di accuse mosse nel finto Eusebio Cristiano, in tutta la lettera si dichiara assolutamente fedele agli insegnamenti della Chiesa. Ecco le parole del Roveretano:

⁶ Cfr. *Alcune affermazioni del signor Antonio Rosmini, prete roveretano, con un saggio di Riflessioni scritte da Eusebio Cristiano*, Salvi, Livorno 1841; Guidotti, Lucca 1841². Quest'opuscolo pubblicato anonimo, in realtà ad opera del padre Pio Melia, in polemica all'opera rosminiana *Trattato della coscienza morale*, Pogliani, Milano 1839, muove una serrata critica alla distinzione tra 'peccato' e 'colpa' a cui Rosmini si difende tramite l'opera *Risposta al finto Eusebio Cristiano*, Pogliani, Milano 1841.

⁷ Cfr. M.F. Mellano, *Anni decisivi nella vita di A. Rosmini (1848-1854)*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1988, p. 63.

⁸ Cfr. *Lettera dell'Illustrissimo e Reverendissimo Signor Don Paolo Bertolozzi, canonico della Metropolitana di Lucca, al Chiarissimo Signor Preposito generale dell'Istituto della Carità e risposta del medesimo*, Baroni, Lucca 1841.

Reverendissimo Signor Canonico. La sua cara lettera è un pegno di vera cristiana amicizia: uno di quei pegni che non si dimenticano mai. Io ne la ringrazio con tutto il cuore. L'opuscolo di cui Ella mi parla come messo in costì, ma da Lei non veduto, neppur io potei avere ancor nelle mani. Ne seppi l'esistenza da pochi giorni fa: una persona lo portò all'Eminentissimo Cardinale Tadini Arcivescovo di Genova, il quale lo mostrò ad un amico mio. Questi ne andò in traccia per Genova affine di rinvenirlo: tutti i librai lo conoscevano, tutti ne parlavano, niuno seppe dirgli dove fosse, donde lo potesse avere. Ho ragione di credere che una copia ne sia stata recata altresì all'Arcivescovo di Torino e ad altri Prelati e Magistrati. Tosto che mi verrà fatto di procacciarmelo [Ora l'abate Rosmini ha ricevuto l'opuscolo, e presto se ne pubblicherà la confutazione] potrò dirle qualche cosa del contenuto. Le posso però parlare fin d'ora del più importante. Il più importante è la mia fede, che, come sento, si attacca. Io non pretendo già di essere infallibile; ma guai se la fede cristiana dovesse riposare sull'infalibilità dell'uomo! Essa riposa tutta sull'autorità di Dio rivelante, il quale ci fa conoscere la verità per mezzo della S. Chiesa. Su quest'autorità la mia fede, come quella di ogni altro semplice fedele, è basata: ella è dunque indipendente al tutto dal ragionamento, ed io non ho mai fatto de' miei ragionamenti, Dio me ne guardi!, il sostegno e l'appoggio della mia credenza, gli ho considerati sempre come cosa da questa diversa. Quindi, come ho sempre tenuto per falso quel ragionamento che fosse anco menomamente opposto all'autorità della Chiesa; così qualora mi fosse avvenuto di fare un ragionamento che senz'accorgermene riuscisse opposto a quanto avesse deciso quest'infalibile autorità, ciò proverebbe bensì in me dell'ignoranza e della fallacità di giudizio, ma non per questo la mia fede ne soffrirebbe. Ora io non sono nato per esser dotto, o per acquistarmene la gloria presso gli uomini, né mai a questa fama ho rivolte le povere mie fatiche; ma sono nato bensì per essere credente, e fatto degno delle promesse di Cristo, qual figliuolo devoto della sua Chiesa⁹.

⁹ Lettera di Rosmini a Bertolozzi del 28 aprile 1841: Archivio Storico dell'I-

Rosmini affronta con l'amico Bertolozzi una questione estremamente significativa: da filosofo quale si propone egli non può e non deve concepire come inferiori né l'autorità del Magistero ecclesiastico, né i dettami della Chiesa. In altri termini il Roveretano non ha alcuna possibilità di porsi autonomamente al di fuori da una valutazione ortodossa della fede. Cosa significa ciò? Significa che nessuno lo potrà accusare di aver difeso posizioni eterodosse nell'affrontare temi fondamentali come quelli del peccato, della colpa e della libertà. Da filosofo il Roveretano non può interpretare separatamente le problematiche di matrice etica e antropologica sottese alle problematiche sollevate da secoli sulla colpa e sul peccato originale. Questo gli fornisce la certezza dell'assurdità e dell'infondatezza delle accuse rivolte. Continua dunque la lettera:

Da questo Ella conoscerà che io non posso valutar molto quella qualsiasi riputazione di letterato che Ella mi dice avermi per lo addietro acquistata, e che l'essere io convinto d'ignoranza non è quel che mi pesa. Il mio tesoro è la santa fede, e qui è anche il mio cuore. L'onde se avvenisse, poniamo il caso, che la S. Sede Apostolica mia maestra, e maestra di tutto il mondo trovasse di che riprendere nelle cose mie, non sarebbemi certo difficile il fare qualsivoglia pubblica dichiarazione che rendesse la mia intemerata credenza più luminosa; giacché tutto ciò che io avessi detto contro questa credenza, l'avrei detto certamente contro il mio proprio sentimento, e ritrattandomi, non farei altro che esprimere quel pensiero immutabile che io m'ebbi sempre fermamente nel cuore, e solo correggerne la espressione esterna manchevole a rendere con esattezza quell'intimo mio pensiero,

stituto della Carità – Stresa (ASIC), A. 1, XVI, P. I, 810r; cfr. *Lettera dell'Illustrissimo e Reverendissimo Signor Don Paolo Bertolozzi*; in Antonio Rosmini-Serbati, *Epistolario completo*, Pane, Casale Monferrato 1891, vol. VII, pp. 616-617. Essa fu pubblicata e tradotta anche in francese e premessa alla rosminiana *Risposta al finto Eusebio* stampata a Napoli e a Milano nel 1841.

voglio dire, la mia piena fede. Che anzi Le dirò di più. A chi mi ebbe mostrato qualche mio sbaglio, io professai sempre gratitudine, come voleva il dovere; né alcuna difficoltà sentii mai a correggerlo, per amore di quella verità che solo voglio ed amo in tutte le cose mie: e se questo feci e fo nelle cose più indifferenti, come nol farò io in un punto sì capitale come è quello della mia Religione? Dove oltre lo offendere la verità e nuocere all'anima mia, m'esporei al pericolo di rendermi maestro di errore al mio prossimo? Che cosa ho io voluto mai altro ne' poveri miei scritti che giovare alle anime? Ed ora le pervertirò io stesso? E ad occhi aperti? Iddio nol permetterà mai, io ne ho tutta, e in Lui solo, la fiducia; in Lui che m'infuse la fede bambino e mi diede una illimitata devozione alle decisioni della Santa Sede Apostolica; in lui che spande nel mio cuore la gioia, quando posso fare un atto di fede, e che mi farebbe desiderare quasi di essere caduto in un involontario errore, purché senza altrui danno, per potergliene rendere una confessione più alta e solenne. Ma questo involontario errore ci sarà egli adunque nelle vostre opere? Ella mi domanda. Le risponderò con S. Paolo: *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum*. Mi parla nella sua lettera di errori di Bajo, di Quesnello, di Giansenio, di Calvino, di Lutero! Il solo sentir questi nomi mette, a dir vero, raccapriccio. Le detestabili dottrine di questi eresiarchi, eretici e fautori d'eresia sono state condannate giustamente dalla Chiesa: io le ho sempre condannate e detestate insieme con essa: e com'è egli dunque possibile che io segua costoro, e voglia essere anch'io un tralcio reciso dalla vite, buono da gittarsi solo nel fuoco? Dio mio! L'udir questo è certo una grande umiliazione. Le Bolle dei Sommi Pontefici che condannarono il Giansenismo in tutte le sue diverse gradazioni sono certamente sotto i miei occhi; eppur io non veggo che un solo dei sentimenti espressi nelle mie opere, e nominatamente nel *Trattato della Coscienza* che, come credo, si prende specialmente di mira, s'approssimi ai sentimenti condannati di quei novatori. Che anzi più volte io citai le proposizioni condannate in essi, affine di mostrare qual sia la strada perversa, in cui quelli eransi incamminati, e qual sia

perciò la contraria che noi dobbiamo percorrere; più volte mi sono dichiarato in modo da non lasciare intorno a ciò il minimo dubbio¹⁰.

Alla luce di queste affermazioni rosminiane mi preme tenere presente e precisare che Rosmini, pur distinguendo tra eresiarchi, eretici e fautori di eresia considera allo stesso modo le eresie di Lutero e quelle del Giansenismo¹¹. Posizione potremmo dire singolare, ma comprensibile in un momento come quello che egli stava vivendo. Nei confronti di Lutero e Calvino oggi i teologi cattolici hanno assunto posizioni moderate, pur avendo capito che le condanne della Chiesa, in particolare nelle decisioni del Concilio di Trento, avevano un loro significato preciso, di fermare una dissoluzione di carattere pastorale e dottrinale. In quegli anni il filosofo di Rovereto non si trovava nella condizione di stabilire un dialogo con i Riformati, né concepiva gli errori degli esponenti giansenisti come meno gravi rispetto a quelli dei Protestanti. Egli sembrava fermamente convinto di non essere incorso in errori nei suoi scritti su questioni fondamentali riguardo ai temi 'di frontiera' nel contrasto con i Riformati. Chi lo attaccava non era corretto e andava incontro a interpretazioni fuorvianti. A tal proposito risultano significative le seguenti dichiarazioni rosminiane:

Che dunque si pretende con tali accuse? qual progetto ci cova nascosto? Vuol Ella che Le dica in fine di più ancora? Vuol Ella che Le apra tutta l'intima mia persuasione? Vuole che Le faccia conoscere quanto la mente mia chiaramente prevede dover avvenire da questa aggressione alle spalle che or mi si fa? Mi ascolti benignamente, e non attribuisca

¹⁰ Cfr. A. Rosmini, *Epistolario completo*, VII, *Op. cit.*, pp. 617-619.

¹¹ Su queste tematiche cfr. S. Zanardi, *I fondamenti dell'etica e la religione in Antonio Rosmini attraverso l'esame delle sue opere. Le accuse di luteranesimo da parte del prete bolognese e le difese di Alessandro Pestalozza*, in *I fondamenti dell'etica e la religione*, Luca Ghisleri (ed.), Morcelliana, Brescia 2018, pp. 195-203.

a presunzione alcuna quanto la chiara consapevolezza e il testimonio interiore dell'animo depone in me stesso, ed a Lei ingenuamente confido. L'autor dell'opuscolo che secretamente si sparge, sarà stato mosso da buon zelo per la purità della fede; ma egli è probabile assai che siasi grandemente riscaldata la testa; e che mal pratico delle dottrine filosofiche, e dello stile rigoroso che io stimai bene di adoperare nel *Trattato della Coscienza* come nelle altre mie opere, per ridurre le questioni complicate ai loro semplici principii, abbia preso, come si suol dire, delle cantonate. Egli è facile, appigliandosi a qualche frase staccata, a qualche periodo male inteso, farne uscire un senso a rovescio; come è facile comporre un centone di passi che dicano tutt'insieme precisamente l'opposto di ciò che volle dire l'autore; ed ognuno sa che collo stile stesso e colle frasi del Vangelo si può benissimo scrivere la vita di Cagliostro. Ma che perciò? Certo che dee nascere necessariamente da una tal frode qualche sussurro per ogni canto, massime che ci sono anche assai di quelli a cui buccinano da sé gli orecchi. Questo dee portare di conseguente una costernazione nei buoni, un gaudio nei tristi, un cotal sospetto nella moltitudine che non può giudicare in merito dei partiti ardenti, uno scatenarsi delle passioni: ciò appunto che voleva l'*inimicus homo, qui superseminavit zizaniam*. Io ne addoloro pel bene comune; per veder quelli che dovevano essere meco uniti, così dividersi. Ma in fine? Eh non vive egli Iddio? Non regna egli Cristo? Non vede egli i cuori? Non conosce egli i suoi servi? Non dispone egli forse tutto per la sua gloria, e pel bene della sua Chiesa? Che c'è a temere? Gli darò io cagione di dirmi: *Modicae fidei quare dubitasti?* No certo colla sua grazia. Ed in terra non ha egli il suo Vicario? Il Papa non è egli ispirato e condotto dallo Spirito Santo? I giudizi della Santa Sede hanno forse niente di comune coi giudizi precipitosi e riscaldati di alcuni uomini forse zelanti, ma non sempre *secundum scientiam*¹².

¹² Cfr. A. Rosmini, *Epistolario completo, Op. Cit.*, vol. VII, pp. 619-620.

Da queste affermazioni cogliamo come Rosmini nel 1841 preveda la possibilità di una chiarificazione della Santa Sede. Egli probabilmente non pensa alla Congregazione dell'Indice. Ma pensa che qualcosa possa arrivare. Egli ritiene che la sua modalità di spiegare le questioni di fede con l'aiuto delle problematiche di carattere filosofico possa avere generato tutta una serie di equivochi in persone poco preparate. Egli è lontano dal pensare di essere lui stesso in difetto con una metodologia espositiva in materie di carattere etico piuttosto intricata. Tale 'presunzione' probabilmente non gli sarà conveniente nel futuro. In questa sede vale la pena ricordare che diversificati saranno i giudizi, anche tra i consultori interpellati per l'esame delle opere, i quali ammetteranno che il filosofo di Rovereto, sovente, si avvale di un linguaggio inusuale e astruso, tale da trarre in inganno. Rosmini, nel momento del suo massimo impegno per affrontare anche le più complesse dottrine cristiane alla luce del suo sistema speculativo, che si stava completando con le dottrine psicologiche e di filosofia del diritto, non sfugge a nessuna valutazione proveniente dall'autorità ecclesiastica. Così egli sostiene:

Ecco dunque ciò che avverrà. La Santa Sede tutto esaminerà colla sua solita posatezza, imparzialità, prudenza e sapienza: ella andrà al fondo della cosa, e giudicherà con piena cognizione di causa. Il suo giudizio è stato sempre la mia regola, sarà tale ancora. Io amerò egualmente una regola sì cara, sì dolce, sì certa, sì sicura qualunque ella sia, qualunque cosa ella prescriva. Ma che cosa in fine prescriverà? Eccole la persuasione mia fermissima. Non solo giudicherà pure e sane le mie dottrine, e il suo autorevole giudizio le renderà più utili ai miei prossimi, pei quali io le scrissi, credendo di servir quello che il lume del Signore mi suggeriva; ma di più la Santa Sede riconoscerà in esse degli argomenti validissimi, coi quali sterpare fino le radici degli errori di Giansenio, Bajo, Quesnello, ed altri sopranominati; e in questa vista veramente furono da me scritti. Ma Ella ritenga sempre che questa mia persuasione dettatami dalla coscienza insieme e dalla cognizione non leggera delle materie ne' miei scritti trattate; non ho ancora da far niente colla

mia fede, la quale è semplice, e in altro non fondasi affatto che in Dio e nella santissima Chiesa¹³.

In questo contesto occorre però chiarire che oggi a più di cinquecento anni dall'inizio della Riforma, non ha più senso adoperare in un'accezione negativa la categoria di 'luteranesimo' di cui è stato accusato Rosmini. Soprattutto è venuta meno la categoria di 'eresia' in relazione a posizioni luterane sulla grazia e sulla giustificazione per la fede. Alla metà dell'Ottocento, invece, per un sacerdote cattolico l'accusa di orientamento, in ambito morale, verso posizioni luterane, magari attraverso l'adesione alle tesi giansenistiche, era molto grave. In particolare, per Rosmini, metteva in crisi tutto il progetto pedagogico e ascetico del suo Istituto della Carità, fondato nel 1828 e approvato dalla Chiesa nel 1839¹⁴.

Ritornando nel vivo delle affermazioni rosminiane di sopra riportate si evince che Rosmini, forte dei convincimenti espressi, non rimase passivo e rispose con veemenza alle accuse. Questo probabilmente fu il suo primo sbaglio. Dal tenore della lettera all'amico canonico lucchese appare singolare che si sia mosso. Ma talvolta non rispettava neppure lui le massime ascetiche che si era imposto e che raccomandava ai suoi religiosi. Non assunse un atteggiamento passivo di osservazione e silenzio. Tra l'altro non volle neppure attendere per meglio conoscere il contesto della formazione del libello di Eusebio. Non sapeva con sicurezza che l'autore era il gesuita padre Pio Melia¹⁵, il quale certamente aveva scritto l'opuscolo su sollecitazione del padre Generale della

¹³ Cfr. *ivi*, vol. VII, p. 620.

¹⁴ Cfr. S. Zanardi, *I fondamenti dell'etica e la religione in Antonio Rosmini attraverso l'esame delle sue opere. Le accuse di luteranesimo da parte del prete bolognese e le difese di Alessandro Pestalozza*, in *I fondamenti dell'etica e la religione*, *Op. cit.*, p. 195.

¹⁵ Sulla figura di Pio Melia cfr. D. Marini, voce in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto per l'Enciclopedia Italiana, Roma 2009, vol. LXXIII, pp. 291-294.

Compagnia, Roothaan¹⁶. Anche in questo caso il Roveretano commise un errore. La sua *Risposta al finto Eusebio Cristiano*¹⁷, molto più ampio delle 'riflessioni' dell'accusatore, polemizzava duramente contro la metodologia scorretta di Melia e l'ispirazione gesuitica delle accuse che gli erano state rivolte. Al fine di preparare la contro-risposta il padre Roothaan incaricò i padri Isaia Carminati¹⁸ e Carlo Passaglia¹⁹ di impegnarsi al massimo per rafforzare le accuse di scorrettezza in tematiche fondamentali come quelle della coscienza morale. Costoro collaborarono con il padre Antonio Ballerini, al suo esordio come studioso di teologia morale. L'opera, sempre anonima, fu pubblicata con il titolo *Sulla difesa del chiarissimo Abate Antonio Rosmini-Serbati inserita nel Propagatore religioso Piemontese. Osservazioni di C. B. P.*²⁰ La controversia era diventata più accesa, anche per l'intervento di scrittori a favore del Roveretano, specialmente nell'ambito di sacerdoti milanesi, soprattutto Alessandro Pestalozza, che Gregorio XVI intervenne con il soprammenzionato decreto del 'silenzio', che inaugurò uno strumento nuovo e al contempo anomalo, quello di un'imposizione alle parti in contrasto, in questo caso Rosmini con un numero esiguo di studiosi a lui favorevoli, e i Gesuiti, capeggiati da Roothaan, su tematiche salienti di teologia morale, concernenti la dialettica tra intelligenza e

¹⁶ Cfr. S. Zanardi, *Op. cit.*, p. 72.

¹⁷ Boniardi-Pogliani, Milano 1841. Lo scritto fu subito incluso negli *Opuscoli morali*, ivi, 1841, e Batelli, Napoli 1844. L'opera è stata pubblicata nell'Edizione Nazionale (EN, XXXI-XXXII), nella raccolta *Opuscoli morali*, a cura di Remo Bessero Belti, Cedam, Padova 1965.

¹⁸ Cfr. F. Malgeri, voce in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 1977, vol. XX, pp. 429-430.

¹⁹ Cfr. L. Malusa, voce in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 2014, vol. LXXXI, pp. 608-611.

²⁰ Clio, Firenze 1841, in due parti. Cfr. S. Zanardi, *La filosofia di Antonio Rosmini di fronte alla Congregazione dell'Indice (1850-1854). prefazione di Fulvio De Giorgi*, FrancoAngeli, Milano 2018, p. 75, nota 22.

volontà, libertà e necessità. Al complesso esame delle opere rosminiane conclusosi con il decreto *Dimittantur* (1854), a cui ho accennato all'inizio del presente contributo, seguì una sorta di quarta e ultima fase della questione rosminiana²¹. Essa esordì con la ripresa delle accuse di eterodossia ad opera di autori gesuitici, e non solo, e con il superamento del significato del decreto *Dimittantur opera* medesimo, fino alla condanna, da parte della Congregazione del Santo Uffizio, con il decreto *Post obitum* (1887), di quaranta proposizioni rosminiane, alcune filosofiche, altre teologiche, che venivano definite «poco consone alla fede cattolica»²². Queste proposizioni erano in parte desunte da opere rosminiane pubblicate dopo la morte del pensatore (1° luglio 1855), ed in parte ricavate da opere che nel 1854 erano state dichiarate prive di espressioni e affermazioni di impostazione eterodossa. Le autorità delle due Congregazioni dottrinali della Chiesa non avevano spiegato in maniera esaustiva questa apparente contraddizione. Questo ha portato molti studiosi a pensare che, anche subito dopo la grave condanna pubblicata nel 1888, la questione rosminiana in realtà non dovesse essere considerata terminata. Di conseguenza il dibattito del Novecento sulla questione rosminiana la lasciarono aperta. Si potrebbe parlare in senso ampio di una prosecuzione della questione rosminiana, una sorta di quinta fase, fino alla precisazione della *Nota* della Congregazione per la Dottrina della Fede, del 1° luglio 2001²³, la quale poneva fine a ogni

²¹ Cfr. L. Malusa, *L'ultima fase della questione rosminiana e il decreto "Post obitum"*, Sodalitas, Stresa 1989, il saggio è stato pubblicato per la prima volta nella «Rivista Rosminiana di filosofia e cultura», LXXXII, 1988, pp. 331-395.

²² Cfr. *Antonio Rosmini e la Congregazione del Santo Uffizio. Atti e documenti della condanna del 1887*, a cura di Luciano Malusa, Paolo De Lucia, Eleanna Guglielmi, FrancoAngeli, Milano 2008.

²³ Cfr. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Nota sul valore dei Decreti dottrinali concernenti il pensiero e le opere del Rev.do Sacerdote Antonio Rosmini Serbati*, in «Osservatore Romano», 30 giugno-1° luglio 2001, p. 5. La *Nota* è commentata da Karl Josef Becker, *Sviluppo e coerenza delle interpretazioni*

contrasto affermando che il decreto *Post obitum* doveva essere concepito non come una condanna di proposizioni rosminiane, ma come un'ammonizione onde evitare forzature nell'interpretazione delle dottrine non accettate dal Roveretano, in quanto pubblicate postume dai suoi seguaci. Per quanto concerne le proposizioni che erano state desunte da opere 'dimesse' dall'Indice nel 1854, esse andavano ritenute non tanto condannate, quanto poste in relazione a posizioni ambigue, sviluppate dagli scritti postumi rosminiani, e quindi, potenzialmente pericolosi per certe ipotesi non completamente in sintonia con la fede cristiana²⁴.

A questo punto desidero fare la seguente riflessione: Rosmini fin dalla sua formazione e soprattutto nel corso dei suoi studi alla Facoltà Teologica patavina, a cui si era iscritto diciannovenne nel novembre del 1816, ed in particolare quando studiava la storia della Chiesa con il docente Giovanni Battista Zandonella, non avrebbe potuto assolutamente pensare ed immaginare che quanto egli aveva scritto per tanti anni, proprio a partire dai suoi primi lavori di carattere teologico e filosofico, con la prevalenza delle tematiche politiche, sarebbe stato esaminato dalle autorità dell'Indice, Congregazione che era lontanissima allora dalla sua esperienza e che egli vedeva come una garanzia per la fede e per il modo retto di pensare la religione nella storia. La fedeltà assoluta alla Chiesa, affermata anche di fronte alla posizione del docente di Teologia Dogmatica Tommaso Tommassoni, non avrebbe dovuto venire meno²⁵:

magisteriali del pensiero rosminiano, p. 5. Cfr. G. Lorizio, *In margine alla recente «Nota» della Congregazione per la Dottrina della Fede. Il rosminianesimo e le sue vicende fra rivendicazioni di ortodossia e sospetti di eresia*, in «Osservatore Romano», 7 luglio 2001, pp. 7-8. Essa è stata altresì pubblicata in «Charitas», luglio 2001, pp. 206-210, con un'introduzione di Remo Bessero Belti, *Riflessioni sulla Nota della Congregazione per la Dottrina della Fede*, pp. 195-204.

²⁴ Cfr. S. Zanardi, *Rosmini oggi: dalla condanna ecclesiastica alla beatificazione*, in *La filosofia dopo le "filosofie". La sfida rosminiana alla contemporaneità*, a cura di Samuele Francesco Tadini, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 50-52.

²⁵ Cfr. L. Malusa, S. Zanardi, *Le lettere di Antonio Rosmini-Serbati un "can-*

così egli pensava mentre deplorava la politica regalistica dell'Impero d'Austria, nella lettera alla madre Giovanna Formenti Rosmini del 4 maggio 1817 in cui scriveva e con la quale mi piace concludere:

L'anno venturo perderà (come si dice) l'Università il suo Teologo il Padre Tommaso Tommasoni uomo dottissimo, e di pietà singolare. La ragione di tal cosa dirolla, ma stia fra noi. Non piacciono le sue massime circa il Papa; quindi si vuol, come si teme, sostituire in suo luogo un rampollo di quel funesto Sinodo di Pistoja. Ragione veramente che quanto fa onore al Tommasoni, altrettanto fa disonore a chi sopra ciò intende²⁶.

tiere" per lo studioso. Introduzione all'epistolario rosminiano, Venezia, Marsilio 2013, pp. 132-133.

²⁶ Cfr. A. Rosmini, *Lettere II (27 novembre 1816-dicembre 1819)*, a cura di Luciano Malusa e Stefania Zanardi, Città Nuova, Roma-Stresa 2016, p. 104: lettera n. 183 (ENC, 62).

In dialogo con *Filosofia della fedeltà* di Josiah Royce. Confronto sul tema del senso

Angelo Campodonico

Università degli Studi di Genova

Premessa

L'opera *On Loyalty* del filosofo statunitense Josiah Royce (1855-1916), considerato un pragmatista originale, tradotta per la prima volta in Italia da Giuseppe Rensi con il titolo *Filosofia della fedeltà*, costituisce una delle poche opere filosofiche dedicate espressamente al tema della fedeltà. In questo saggio ho mantenuto il termine fedeltà usato nelle traduzioni italiane dell'opera, benché vi possano essere buoni motivi per usare al suo posto il termine lealtà soprattutto quando si privilegino i rapporti nei riguardi di persone. Suddividerò questo sintetico contributo in tre parti: 1) Chi è Royce? 2) I contenuti essenziali della sua opera sulla fedeltà 3) Osservazioni critiche in dialogo con Royce a proposito del tema del senso della vita. Vorrei precisare che, pur facendo emergere le linee di fondo del discorso di Royce sul ruolo della fedeltà, non ho voluto rinunciare in testo e in nota a qualche anche ampia citazione che permettesse al lettore di farsi un'idea della ricchezza di spunti racchiusi in quell'opera e del *pathos* che anima la sua prosa. Si tratta, quindi, anche di un invito alla lettura di un classico ancora poco conosciuto.

1. Chi è Royce?

Josiah Royce è considerato a suo modo un pragmatista. Egli è stato amico di noti pragmatisti come Charles Sanders Peirce e William James, ma appare essere più vicino a Peirce, da cui ricava l'idea di una comunità d'interpretazione. Royce è pure a suo modo un idealista, influenzato fortemente dall'eredità kantiana e pure un filosofo religioso con sensibilità metafisica, anche se non aderisce a un credo confessionale. Docente a Harvard, egli mostra di conoscere bene il pensiero di Kant, Fichte e Hegel, ma anche quello di autori medioevali come Tommaso d'Aquino. Non possiamo dimenticare che il pensiero statunitense di quegli anni è particolarmente legato alla filosofia tedesca anche perché molti filosofi avevano svolto i loro studi universitari in Germania. Occorre infine notare che il pensiero di Royce è stato un po' dimenticato negli anni successivi alla sua morte per essere ripreso successivamente.

L'opera *On Loyalty* si colloca come un vertice fra due fasi del suo pensiero: la prima che ha il suo culmine nella pubblicazione di *The World and the Individual*, precede e in certo qual modo anticipa l'ultima fase in cui egli si occupa del tema della comunità come comunità d'interpretazione. Si veda a questo proposito, in particolare, l'opera *The Problem of Christianity*¹. Che cosa contraddistingue il filosofare di Royce? Per Royce e James – osserva Kuclick:

[...] l'aspetto più tecnico [della filosofia] costituiva la base o la giustificazione per l'aspetto pratico e l'impegno nei problemi di natura tecnica si giustificava solo per la luce che gettava sui problemi pratici [...] Adottando una funzione quasi pastorale nei confronti delle classi colte della loro società – nello stile di Emerson o dei loro predecessori

¹ Cfr. J. Royce, *The World and the Individual*, Nabu Press, Charleston 2010; id., *The Problem of Christianity*, Catholic University of America Press, Washington 2001.

unitariani – Royce e James si rivolsero ad un vasto pubblico nelle loro conferenze su problemi morali e religiosi, mostrando la rilevanza della filosofia per la vita e compiendo opera di divulgazione delle loro più fondamentali preoccupazioni filosofiche. Questo è ciò che intendo per filosofia pubblica americana².

Questa preoccupazione educativa, non solo nell'ambito specifico della sua professione, ma anche nei confronti di un più vasto pubblico di non specialisti, è particolarmente evidente nelle opere che, come *The Philosophy of Loyalty*, nascono dalla sua intensa attività di conferenziere. In queste occasioni, tra l'altro, «lo stile oratorio di Royce, sempre ispirato, ricco e spesso ridondante ai limiti della verbosità, assume toni solenni e quasi omiletici»³. Venendo all'opera sulla fedeltà, occorre chiedersi perché Royce intenda trattare proprio di questo tema e se la fedeltà, come in genere i valori tradizionali siano, secondo lui, in discussione nella sua epoca di fine Ottocento. La sua risposta è chiaramente affermativa. A questo proposito egli osserva:

Uno dei tratti più tipici della nostra epoca è la tendenza a mettere in discussione la tradizione, a riconsiderare i fondamenti delle vecchie credenze e a distruggere, talvolta senza troppi complimenti, ciò che un tempo sembrava indispensabile [...] E benché in tutte le epoche alla legge morale succeda di trovarsi esposta agli assalti del ribelle, la peculiare situazione morale del nostro tempo è tale per cui, a essere i più decisi e pericolosi oppositori delle nostre tradizioni morali, non sono più soltanto l'insolente e il dissoluto. Devoti riformatori, zelanti servitori della cosa pubblica, ardenti profeti di un ordine spirituale ormai prossimo,

² Cfr. B. Kuklick, *A History of Philosophy in America 1720-2000*, Oxford University Press, New York 2003, p. 136.

³ Introduzione di E. Buzzi a J. Royce, *La filosofia della fedeltà*, Aragno, Torino 2014, p. LIII.

tutti questi amanti dell'umanità sono tra coloro che oggi reclamano grandi e profondi cambiamenti nei criteri morali con cui le nostre vite dovrebbero essere governate. Nel recente passato – durante il periodo del socialismo e dell'individualismo, di Karl Marx, Henry George, Ibsen, Nietzsche, Tolstoj – ci siamo abituati a sentir dichiarare da questi amanti dell'umanità, senza dubbio in buona fede, che la nostra tradizione riguardo il diritto di proprietà è immorale. Altre volte li abbiamo sentiti attaccare, in nome della virtù, i nostri attuali vincoli familiari come essenzialmente indegni dei più alti ideali. Lo stesso individualismo, con le molteplici forme della sua ribellione, afferma spesso di parlare in nome della autentica moralità del futuro. E il movimento inaugurato in Germania da Nietzsche [...] ha di recente reso popolare la tesi secondo cui tutta la morale convenzionale del passato, non importa quale ne fosse l'ineluttabilità o la temporanea utilità, è essenzialmente falsa, una mera tappa evolutiva che deve essere completamente sovvertita: «Il tempo rende sconveniente ciò che in passato era bene»: questo noto adagio riassume lo spirito di questa rivolta moderna contro la morale tradizionale⁴.

Si potrebbe notare che le osservazioni di Royce potrebbero valere ugualmente per gli anni a venire dopo di lui e anche per la nostra epoca, in quanto contraddistinta dal tema della trasgressione. Anche se occorre constatare che da tempo si è preso sempre più coscienza del fatto che la dinamica dissacrante della trasgressione degli usi e dei costumi del passato che contraddistingue con alterne vicende la cultura della seconda metà del Novecento fino ad oggi, se assume indubbiamente un sapore liberatorio, di fatto si autocontraddice qualora sia assolutizzata. Un atto trasgressivo percepito come dovuto si nega, infatti, nel suo statuto trasgressivo. Nulla è più pesantemente conformista e senza prospettive del conformismo dell'anticonformista. Anche di qui il rinnovato interesse per un tema apparentemente desueto come quello della fedeltà.

⁴Cfr. *ivi*, pp. 9-10 *passim*.

2. I contenuti essenziali della Filosofia della fedeltà

Che cosa afferma Royce in *Filosofia della fedeltà*? Egli si pone il problema del senso della vita, dei valori o beni che la animano. A questa domanda egli risponde con una visione pratica della ricerca della verità. L'uomo è un essere intenzionalmente aperto alla realtà e bisognoso di dare un fine-senso, una direzione alla sua vita. Quindi è chiamato ad aderire a una persona, a una comunità di persone, a un ideale e a essergli fedele. Se vuole attuarsi come uomo, ovvero se vuole essere fedele a sé stesso, alla sua ricerca di un senso della vita, egli non può rinunciare a qualche forma di fedeltà ad altro da sé. Ma che cosa significa fedeltà per Royce? Per fedeltà deve intendersi:

la volontaria, pratica e completa devozione di una persona a una causa. Un uomo è fedele, in primo luogo, quando ha una causa verso la quale esserlo; in secondo luogo, quando egli si dedica volontariamente e completamente a essa; e, infine, quando egli esprime la sua dedizione in modo costante e pratico, agendo indefessamente al servizio della propria causa.

Inoltre, la causa a cui un uomo fedele è devoto non è mai qualcosa di *interamente* impersonale

La fedeltà è sociale. Se si è un fedele servitore di una causa, verosimilmente ci saranno dei compagni in questo servizio. D'altra parte, poiché in generale una causa tende a unire molti compagni in un unico servizio, all'uomo fedele essa apparirà di conseguenza dotata di una sorta di qualità impersonale o sovraperonale. Si può amare un individuo. Ma si può essere fedeli solo a un vincolo che unisce voi e gli altri in una sorta di unità; e si può essere fedeli agli individui solo in virtù di questo vincolo. La causa a cui la fedeltà è devota evidenzia sempre questa unione di personale e di ciò che appare essere sovraperonale. Unisce più individui in uno stesso servizio. Gli amanti fedeli, per esempio, non sono solo fedeli l'uno all'altro in quanto individui

separati, ma sono fedeli al loro amore, alla loro unione, che è qualcosa di più rispetto a ciascuno di essi e addirittura rispetto a entrambi considerati come individui distinti⁵.

Il tema della fedeltà richiama quello della necessaria appartenenza da parte di ogni uomo a qualcosa o qualcuno, come pure alla tematica propria del pensiero ebraico-cristiano dell'idolo, ovvero del bisogno umano di assolutizzare e, quindi, di dipendere da qualcosa o da qualcuno. Ciò è tanto vero che non si può rinunciare a una fedeltà se non in nome di un'altra fedeltà almeno a sé stessi. Ma a motivo della struttura intenzionale e aperta ad altro dell'uomo non si può essere veramente fedeli a sé stessi se non in senso nichilista, se non si è fedeli ad altro

⁵ Cfr. *ivi*, pp. 17-19 *passim*. Cfr. anche pp. 37-38: «Per causa atta a suscitare fedeltà io intendo, in primo luogo, qualcosa che alla persona fedele appare più grande del suo io particolare e perciò, in un certo senso, qualcosa di esterno alla sua volontà puramente individuale. In secondo luogo, questa causa deve unire tale individuo ad altre persone attraverso un vincolo sociale, come può essere, in date situazioni, un'amicizia personale, o la sua famiglia, o lo Stato. Pertanto, la causa a cui l'uomo fedele si è votato è qualcosa che gli appare al tempo stesso personale (perché riguarda sia lui stesso sia altre persone) e impersonale, o piuttosto, se considerata da un punto di vista esclusivamente umano, sovraperonale, perché collega svariati io umani, forse addirittura un grande numero di individui, in una unità sociale superiore. Non potete essere fedeli a un'astrazione meramente impersonale; così come non potete essere fedeli a un mero insieme di molteplici persone distinte, considerato semplicemente come un insieme. Laddove vi è un oggetto di fedeltà, lì si trova dunque un'unione di vari individui in un'unica vita. Questa unione costituisce una causa a cui taluno può ben essere fedele, se tale è la sua inclinazione. E tale unione di molti in uno, se è conosciuta da qualcuno che ritiene che persona significhi semplicemente persona umana, appare come qualcosa di impersonale o sovraperonale, appunto perché è qualcosa di più di tutte queste personalità separate e particolari che essa unisce. Eppure, essa è anche intenzionalmente personale, poiché tale unione è realmente un'unità di io e, quindi, non soltanto un'astrazione meramente artificiale».

da sé, a qualcosa o a qualcuno che dia senso alla vita. Interessante, a questo proposito, è il confronto con il passo delle *Quaestiones* 2, 7 sulla *beatitudo* della I-II parte della *Somma teologica* di Tommaso d'Aquino – autore che Royce conosceva bene – quando tratta dell'anima umana che, in quanto in potenza, intenzionalmente aperta a, non può essere il fine ultimo dell'uomo. Occorre, quindi, rilevare il carattere originariamente ebraico-cristiano e non greco di questo tema intimamente connesso a quello dell'idolatria, anche se Royce è un pensatore religioso, di tradizione cristiana, ma non aderente ad un credo in senso confessionale. La fedeltà a qualcosa e a qualcuno, o meglio la fedeltà alla fedeltà ovvero la strutturale esigenza di fedeltà, costituisce, quindi, per Royce un carattere normativo, anzi il carattere normativo per eccellenza dell'essere umano⁶. La fedeltà, *loyalty*, da intendersi nel significato inglese più come dedizione-devozione, per Royce è il vertice di tutte le virtù, perché dà una risposta concreta alla domanda di senso che costituisce l'essenza stessa della umanità. Essa risponde al più profondo dei bisogni umani. Essa riguarda intelligenza e volontà, potremmo dire la dimensione dell'amore, e assume anche una valenza estetica a motivo del fascino esercitato dall'oggetto al quale si è fedeli. Di qui la sua pregnanza. Tommaso d'Aquino a questo proposito afferma: «La vita dell'uomo consiste in ciò che principalmente la sostiene e in cui ripone la più grande soddisfazione»⁷. La fedeltà si traduce pure stoicamente

⁶ Cfr. *ivi*, pp. 80-81: «Ma questo stesso bene della fedeltà non è un mio esclusivo privilegio, né è un bene per me soltanto. Si tratta, invece, di un bene umano universale, poiché consiste nel trovare un'armonia tra sé e il mondo, la sola armonia che può appagare un essere umano [...] La fedeltà, quindi, è un bene per tutti gli uomini. E per ogni uomo essa rappresenta davvero un bene, tanto quanto la mia fedeltà può rappresentarlo per me. Perciò, se davvero cerco una causa, una causa meritevole, quale causa potrebbe essere più degna di quella della fedeltà alla fedeltà, ovvero la causa di far prosperare la fedeltà tra gli uomini?».

⁷ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* II-II, 179, a.1.

in una forma di *oikeiosis*, ovvero in un modo di abitare il mondo, di sentirsi a casa nel mondo. Consideriamo sinteticamente alcune caratteristiche della fedeltà secondo Royce:

- a) la fedeltà autentica coinvolge tutto l'uomo, ragione e affettività, la sua libertà;
- b) la fedeltà che è costante, non sporadica, e appassionata a una Causa al di là di sé stessi unifica la persona, individualizza e dà senso alla vita umana. La fedeltà è un bene supremo perché riesce a unificare e individualizzare la persona⁸. Come osserva il filosofo francese Maurice Blondel in quello stesso periodo:

Non si va avanti, non s'impara, non ci si arricchisce, se non precludendosi tutte le vie tranne una, se non impoverendosi di tutto quello che si sarebbe potuto sapere e guadagnare in altro modo [...] Bisogna impegnarsi, altrimenti si perde tutto⁹.

È dedicando sé stesso a una causa che, dopo tutto, un io diventa per la prima volta un individuo razionale e unificato, anziché, come accade nella vita di troppi uomini, restare un calderone di tumultuosi e ribollenti tentativi di essere qualcuno, un calderone che si prosciuga quando la vita finisce;

- c) la fedeltà unifica gli uomini fra di loro. Essa crea comunità nei vari ambiti: famiglia, università, città, chiesa ecc;
- d) per Royce, influenzato da Kant, la fedeltà risolve il paradosso della vita morale «mostrandoci fuori di noi la causa che deve essere servita ed entro di noi la volontà che si allietta di compiere questo servizio»¹⁰. Il solo modo per essere praticamente autonomi è essere liberamente fedeli. Egli osserva:

⁸ Cfr. J. Royce, *Filosofia della fedeltà*, *Op. Cit.*, p. 20, p. 81.

⁹ Cfr. M. Blondel, *L'azione*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1993, p. 66.

¹⁰ Cfr. J. Royce, *Filosofia della fedeltà*, *Op. Cit.*, p. 32.

Né in me, né fuori di me, dunque, riesco a trovare qualcosa che appaia come un'autorità – un piano di vita determinato e armonico, a meno che non si verifichi davvero una fortunata unione tra l'interno e l'esterno, tra il mondo sociale in cui vivo e me stesso, tra la mia naturale caparbità e la condotta dei miei simili. Questa felice unione è ciò che ha luogo ogniqualvolta la mia pura conformità sociale, la mia docilità di creatura imitativa, si trasforma esattamente in ciò che in queste conferenze chiamerò fedeltà¹¹.

Egli precisa:

Ora, che una simile unione tra *scelta* e *inclinazione naturale* sia possibile è un dato di fatto della natura umana, di cui ogni atto che scandisce le vostre occupazioni quotidiane può essere considerato un esempio. Voi non potete impegnarvi stabilmente in un'attività senza un'inclinazione naturale, ma chiunque sia soltanto ostaggio di questo interesse fuggevole non può dedicarsi ad alcuna attività stabile. La fedeltà è una perfetta sintesi tra certi desideri naturali, un certo grado di conformità sociale e la propria scelta intenzionale (libertà)¹².

e) nella prospettiva della fedeltà il dovere precede i diritti. Si tratta di una critica nei riguardi dell'individualismo e del diffuso primato dei diritti sui doveri che ricorda l'analoga concezione di Simone Weil¹³. Per quanto riguarda i diritti e le preferenze individuali, nessuno, secondo Royce, potrà mai conquistare appieno né gli uni né le altre indipendentemente dalla fedeltà ai vincoli più stretti e duraturi, che la vita dell'individuo in questione è capace di accettare con volontà sincera.

¹¹ Cfr. *ivi*, pp. 29-30.

¹² Cfr. *ivi*, pp. 84-85.

¹³ Cfr. S. Weil, *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, Leonardo, Milano 1996.

I vincoli, una volta che siano stati fedelmente accettati, possono essere sciolti nel caso in cui e solo nel caso in cui il mantenerli ulteriormente intatti implichi infedeltà alla causa universale della fedeltà. Qualora tale ragione sussista, sciogliere questi vincoli diventa un dovere e allora, veramente, il persistere puramente consuetudinario in quella che è diventata una posizione falsa è in sé un atto di infedeltà. Ma i vincoli non possono mai essere infranti, se non in nome di vincoli ancora più forti. Nessuno può dire razionalmente: «La fedeltà non mi può vincolare oltre, perché, nel profondo della mia anima, sento di volere la mia libertà individuale». Ogni protesta del genere, infatti, deriva dall'ignoranza di ciò che la propria coscienza nel suo profondo realmente desidera. In realtà accade sovente che non si conosca veramente se stessi. Aggiunge a questo proposito Royce:

Ma ho trovato anche un'altra forma di individualismo, ancora una volta assai diversa dalle precedenti, che i miei critici hanno in qualche caso opposto alla fedeltà, di cui sostengo l'importanza. L'obiezione in questione è nota e può essere così formulata: l'uomo moderno – anzi, anche la donna moderna, come sentiamo talvolta dire – può sentirsi realizzato soltanto grazie allo sviluppo e all'espressione di sé, i più compiuti e pieni che siano consentiti dalle condizioni del nostro vivere sociale. Tutti abbiamo dei diritti individuali, insiste vigorosamente questo critico. Può darsi, aggiunge, che occasionalmente, in circostanze eccezionali o forse anormali e difficili, abbiamo anche dei doveri. Ma che i doveri intralcino o no il nostro cammino e ostacolino o meno il nostro sviluppo, è almeno certo che i diritti ci appartengono. Ora, non c'è alcun bene in grado di eguagliare la conquista del proprio diritto, vale a dire, questa libera espressione di sé, questo gioco senza limiti dello spirito. Avete delle opinioni, esprimetele. E se esse si oppongono alle tradizioni morali correnti, tanto meglio, poiché, per via del loro carattere non convenzionale, mentre le pronunciate vi accorgete del fatto che sono proprio vostre. E ancora, i vostri legami sociali si rivelano fastidiosi. Rompeteli. Formatene di nuovi. Lo spirito libero non è

forse eternamente giovane? Da questo punto di vista, la fedeltà appare davvero come una cosa da schiavi. Perché sacrificare quell'unica cosa che possedete, cioè la vostra buona occasione per essere voi stessi e nessun altro?¹⁴

Torniamo alla proposta di Royce e agli esempi di fedeltà da lui suggeriti. Si tratta, per esempio, della fedeltà alla famiglia, alla patria, all'impresa ecc. E che dire della fedeltà alle cause sbagliate?¹⁵ In che misura la fedeltà è una virtù quando è rivolta, come talora accade, a una causa moralmente sbagliata? Royce, influenzato dal suo formalismo di derivazione kantiana, da una morale fondata sulla soggettività e tendenzialmente autocentrata, cerca di risolvere il problema suggerendo che la fedeltà alla fedeltà costituisce un valore che si comunica attraverso gli esempi, al di là delle differenze, che permette di risolvere la crisi fra diverse fedeltà in nome di una fedeltà a un oggetto più esteso e soprat-

¹⁴ Cfr. J. Royce, *Filosofia della fedeltà*, *Op. cit.*, pp. 45-46.

¹⁵ Cfr. *ivi*, p.118: «Il punto in cui devo compiere questa scelta è determinato dal fatto ovvio che, dopo un certo indugio per chiarire tutto quello che posso, arriva sempre il momento in cui ogni ulteriore esitazione costituirebbe in sé una sorta di decisione – cioè, la decisione di non far nulla e quindi di non impegnarsi in alcun servizio. La decisione di non far nulla è vietata dalla mia fedeltà alla fedeltà e perciò il mio principio mi dice chiaramente, dopo un'attenta considerazione del caso: *decidi, con cognizione se puoi, ignorando se devi, ma in ogni caso decidi e non avere timore*». Cfr. p. 122: «In effetti, la coscienza è l'ideale dell'io che giunge a consapevolezza come un comando attuale. Esso dice: *sii fedele*. Se qualcuno domanda: *fedele a che cosa?*, la coscienza, risvegliata dalla nostra piena risposta personale al bisogno dell'umanità, risponde: *sii fedele alla fedeltà*. Se, a questo punto, diverse fedeltà sembrano tra loro in conflitto, la coscienza dice: *decidi*. Se qualcuno chiede: *come fare per decidere?*, la coscienza incalza ulteriormente: *decidi come io – la tua coscienza, l'espressione ideale dell'intera tua natura personale, consapevole e inconsapevole – ritengo sia meglio*. Se qualcuno insiste: *ma può darsi che tu e io ci sbagliamo*, l'ultima parola della coscienza è: *noi siamo fallibili, ma possiamo essere risoluti e perseveranti e questa è la fedeltà*».

tutto con il fatto che la fedeltà alle cause perdute finisce per sacralizzare e infondere valore a quell'ideale per cui ci si è spesi, come avviene nel caso paradigmatico del popolo d'Israele. La fedeltà non raggiunge la sua perfezione senza passare attraverso il sacrificio¹⁶. Infine da un punto di vista pedagogico si tratta di educare gli uomini fin da piccoli alla fedeltà, attraverso il gioco, in particolare attraverso determinati giochi, l'attività sportiva ecc., aiutandoli così a passare per così dire dalle piccole alle grandi fedeltà. In questa prospettiva Royce elabora una vera e propria pedagogia della fedeltà che conserva un particolare interesse¹⁷.

¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 171-72: «Tutta questa più grande e ricca devozione di coloro che sono fedeli a una causa persa si colora e si illumina di forti emozioni. Il dolore per ciò che è andato perduto penetra in profondità nei cuori dei fedeli e tanto più questi cuori sono mossi a esprimere la loro devozione. Allo stesso tempo, l'incanto della memoria si proietta sul passato. Tutto ciò che vi era di prosaico nelle precedenti vicende visibili della causa persa è ora dimenticato. Perché, infatti, la memoria di coloro che soffrono per una perdita, come tutti noi sappiamo, ama credere a miti preziosi e li considera come una forma in cui si manifesta la verità. Nei gloriosi giorni passati – nei giorni precedenti alla disfatta della causa – si consumava, è vero, la tragedia, ma vi era la gloria. La leggenda, spesso più vera o, come dice Aristotele a proposito della poesia, più filosofica della storia, in questo modo legge nel passato non ciò che la causa persa era letteralmente, ma ciò che voleva essere. Il suo corpo è morto, ma essa è risuscitata. L'immaginazione, messa alla prova da tutto questo dolore, mossa da questo profondo bisogno, non soltanto riforma la storia del passato, ma costruisce straordinarie visioni di ciò che ancora deve avvenire».

¹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 21-22: «La prima verità è questa: tutti noi abbiamo inizialmente appreso ciò che dobbiamo fare, quale deve essere il nostro ideale e, in generale, la legge morale, da una qualche autorità esterna rispetto alle nostre stesse volontà. I nostri insegnanti, i nostri genitori, i nostri compagni, la società, il costume, o forse qualche chiesa: tutti questi soggetti ci hanno insegnato l'uno o l'altro aspetto di ciò che è giusto e di ciò che non lo è. La legge morale è giunta a noi dall'esterno. Allora scopriremo che nessuna autorità esterna, in quanto meramente esterna, può esibire ragione alcuna del perché un'azione sia veramente giusta o ingiusta. Solo una pacata e ragionevole considerazione di ciò che io stesso realmente voglio può dirimere una tale questione. Il mio dovere è sem-

Ovviamente questo percorso può portare di fatto non solo a risignificare, ma talora anche a rinnegare i primitivi oggetti di fedeltà proposti dall'educazione giovanile¹⁸. In sintesi Royce osserva:

plicemente la mia stessa volontà portata alla mia chiara autocoscienza». Cfr. *ivi*, p. 232: «La fedeltà è il servizio reso alle cause. Ma [...]noi non aspettiamo, né possiamo aspettare che qualcuno ci mostri con chiarezza in che misura le cause siano buone in sé stesse, prima di metterci a servirle. Noi apprendiamo innanzitutto per via pratica la bontà delle nostre cause mediante l'atto stesso con cui le serviamo. La fedeltà comincia, quindi, in tutti noi in forme elementari. Una causa ci affascina, ma noi all'inizio non sappiamo chiaramente perché. Ci consegniamo volontariamente a questa causa e da quel momento comincia la nostra vita autentica»; *ivi*, p. 26: «Dove posso, dunque, apprendere un qualche piano di vita? L'educazione morale di qualunque persona civilizzata vi rammenta come a questa domanda si sia risposto, entro i limiti dell'educazione ordinaria, in modo costante, benché in un certo senso molto parziale. Ognuno di noi coglie il suggerimento dei suoi svariati piani di vita dai modelli che i suoi simili gli presentano. I piani di vita ci pervengono anzitutto in connessione con le nostre incessanti attività imitative. Questi processi imitativi cominciano nella nostra infanzia e attraversano la nostra intera esistenza. Impariamo a giocare, a parlare, ad avere rapporti sociali, a prendere parte alle abitudini e, quindi, alla vita del genere umano. Questa stessa attività sociale di tipo imitativo è dovuta ai nostri istinti di esseri sociali. Cfr. *ivi*, pp. 25-26: «[...] Che cosa voglio? Io sono, per natura, vittima di un passato ancestrale, sono una massa di passioni e impulsi atavici; mi sorprende a desiderare e soffrire in modi sempre diversi, a seconda di come mutano le mie circostanze e a seconda di quale tra i miei impulsi naturali prevale. Per natura, dunque, indipendentemente da un'educazione specifica, non ho alcuna volontà personale che mi sia propria. Uno dei più importanti compiti della mia vita è di imparare ad avere una volontà mia propria. Imparare a conoscere la vostra propria volontà, anzi, creare la vostra propria volontà, è uno dei vostri compiti umani più grandi».

¹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 26-28: «Ma, a loro volta, le attività sociali sono quelle che per prime tendono a organizzare tutti i nostri istinti, a dare unità alle nostre passioni e ai nostri impulsi, a trasformare il nostro naturale caos di desideri in una qualche specie di ordine – generalmente, davvero molto imperfetto. È quindi la nostra esistenza sociale di esseri imitativi a suggerirci quei tipi di piani di vita che assumiamo quando impariamo una professione, quando

[...] indipendentemente dal fatto che la causa sia degna o indegna, la fedeltà è comunque un bene per l'uomo fedele, proprio come l'amore è in sé stesso un bene per l'amante, anche se il suo amato non ne è degno. Inoltre, per l'uomo fedele la fedeltà non è solo un bene, ma il più importante tra tutti i beni morali della sua vita, poiché gli offre una soluzione personale al più arduo dei problemi pratici umani, quello che si esprime nelle domande: «Perché vivo? Perché sono qui? Qual è il mio valore? Perché si ha bisogno di me?»¹⁹.

troviamo un'occupazione nella vita, quando scopriamo il nostro posto nella società. Pertanto i nostri effettivi piani di vita, ovvero la nostra professione, le nostre incombenze quotidiane più o meno definite, ci giungono dall'esterno. Fin qui impariamo che cosa sia la nostra volontà in primo luogo imitando la volontà altrui [...] Noi non ci limitiamo mai a imitare. La conformità ci attrae, ma pure ci stanca. Nel frattempo, anche per imitazione, noi impariamo spesso come possedere e realizzare la nostra volontà individuale. Per esempio, impariamo a parlare dapprima per imitazione, ma poi amiamo ascoltarci parlare e l'intero nostro piano di vita ne viene pertanto influenzato. Il linguaggio ha, infatti, la sua origine nella conformità sociale. Eppure la lingua è un organo ribelle e si dimena indisciplinatamente. Insegnate agli uomini delle consuetudini e fornirete loro le armi per esprimere la propria personalità. Nell'educare l'essere sociale si fa leva sulla sua naturale remissività. Ma, come risultato di quest'educazione, egli dà forma a piani di vita, interpreta questi piani alla luce dei propri interessi personali, diventa consapevole di se stesso e può darsi finisca per diventare, se non originale, quanto meno ingestibile. E così la società è perennemente impegnata a tirare su dei ragazzi che potrebbero poi ribellarsi, e spesso si ribellano, contro le loro madri. La conformità sociale ci garantisce il potere sociale. Tale potere ci rende consapevoli di chi e che cosa siamo. Ora, per la prima volta, cominciamo davvero ad avere una volontà interamente nostra. E così possiamo scoprire che questa volontà è in conflitto con la volontà della società. Questo è quanto capita normalmente alla maggior parte di noi, almeno una volta, in gioventù. Vedete, intanto, come l'intero processo su cui si fonda la vita morale dell'essere umano implichi questo rimando, apparentemente senza fine, tra interiorità ed esteriorità».

¹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 40-41.

La fedeltà costituisce, quindi, la risposta adeguata al tema centrale del senso della vita.

3. Un confronto con *Filosofia della fedeltà* di Royce sul tema del senso della vita

Torniamo ancora alla natura della fedeltà. Osserva sinteticamente Royce:

«Dove possiamo trovare, nel nostro confuso mondo moderno, in quest'epoca in cui cause differenti si fanno la guerra e tutti i vecchi criteri morali sono criticati e messi in dubbio senza remore, una causa che sia onnicomprensiva, definita, razionalmente cogente, suprema, certa e capace di dare un centro all'esistenza? Quale causa potrebbe giustificare razionalmente ai nostri occhi la devozione di un martire?». Rispondo: «Una considerazione assolutamente semplice desunta dallo studio dello spirito stesso della fedeltà, quale questo spirito si manifesta in tutte le persone fedeli, ci fornirà presto l'infallibile risposta a questa domanda». Per il momento abbiamo ottenuto un primo barlume di ciò che considero la natura generale della fedeltà e del nostro comune bisogno di essa²⁰.

Ed egli precisa ancora:

E così, una causa è un bene, non solo per me, ma per l'umanità, nella misura in cui essa è essenzialmente una *fedeltà alla fedeltà*, vale a dire, aiuta e promuove la fedeltà dei miei simili. Una causa è cattiva quando, nonostante la fedeltà che suscita in me, essa distrugge la fedeltà nel mondo dei miei simili. La mia causa, invero, è sempre tale da implicare una qualche fedeltà alla fedeltà, perché se io sono fedele a una causa, ho dei compagni la cui fedeltà è sostenuta dalla mia. Ma, nella misura in cui la mia è una causa *aggressiva* che tende a prevaricare e destituire

²⁰ Cfr. *ivi*, p. 35.

la fedeltà altrui, essa è una cattiva causa, perché implica la mancanza di fedeltà proprio alla causa della fedeltà stessa²¹.

Pur riconoscendo con Royce l'importanza delle diverse fedeltà entro una prospettiva pluralista che riconosce un valore in sé stessi e una sollecitazione alla reciproca emulazione di tutti i tentativi sinceri e liberi di dare un senso alla vita, occorre, discostandosi, tuttavia, parzialmente da Royce e dal suo formalismo, difendere, credo, la possibilità di una critica nei riguardi delle cause sbagliate. Si tratta di affermare la possibilità di una conversione morale di fronte a fatti che mettano in discussione precedenti fedeltà che si rivelano in tutto o in parte inadeguate. Come pensare tale critica? Suggestisco alcuni possibili interrogativi: la fedeltà è il valore supremo? O lo è piuttosto ciò a cui si è fedeli? Sei veramente fedele alla causa che dici di sostenere oppure a una tua immagine di quella causa o ultimamente a te stesso? Come passare dalla fedeltà a qualcosa, approfondendola e vedendone i limiti, a una fedeltà a qualcosa di più profondo e di più ampio? Come conciliare fedeltà a un ideale o ad una realtà ed esigenza d'integrità, fedeltà ad altro da sé e fedeltà a sé stessi? Suggestisce sempre Royce:

Questo precetto sarà in grado di indicare come dirigersi nella scelta di una causa, nella misura in cui non si consideri soltanto il proprio bene supremo, ma quello dell'umanità. Che una tale scelta autonoma sia possibile è un fatto che tende, come ora vediamo, non a complicare, ma a semplificare la nostra situazione morale. Se infatti ritenete che la fedeltà degli uomini sia il loro destino, se pensate che un uomo debba limitarsi a essere fedele alla causa assegnatagli dalla tradizione, senza alcun potere di dirigere il proprio interesse morale, allora davvero il conflitto delle fedeltà appare un problema insolubile; così, se gli uomini si trovano fedelmente coinvolti in contese, non c'è via d'u-

²¹ Cfr. *ivi*, p. 77.

scita. Se, invece, la scelta gioca un ruolo – reale, benché limitato – nel guidare l’adesione individuale alla causa alla quale essere fedeli, allora davvero questa adesione può essere diretta in modo tale che la fedeltà alla fedeltà universale di tutta l’umanità progredisca, grazie alle scelte concrete che ogni persona fedele e illuminata compie quando sceglie la propria causa²².

Come implicitamente sembrerebbe suggerire Royce, nonostante il suo formalismo di derivazione kantiana, non si può rinunciare a tematizzare l’oggetto cui si è fedeli, la sua corrispondenza o meno alla natura dell’uomo, all’ampiezza dell’apertura della sua ragione e del suo desiderio, alle sue istanze etiche come fa, per esempio, Tommaso d’Aquino nelle questioni sulla felicità. Ma si tratta anche nel contempo di tematizzare la sua corrispondenza all’esigenza umana di concretezza e di realismo²³. Ciò che rende felici e dà senso alla vita dovrebbe a rigore essere adeguato al desiderio dell’uomo per infinità e novità e, insieme, essere concreto, il che può apparire un paradosso. Questo paradosso è stato tematizzato, per esempio, nella tradizione occidentale da Agostino e dalla tradizione agostiniana nella sua riflessione sul ruolo della mediazione di Cristo in quanto Verità e, insieme, Via²⁴. Occorre cioè in generale tematizzare un’antropologia e anche un minimo di riflessione morale, una discussione critica di quali oggetti intenzionali siano adeguati a questa misura dell’ideale umano, superando così dall’interno il mero formalismo morale.

Si può affermare, infine, a proposito della fedeltà, come la intende Josiah Royce, che vale anche in questo caso il criterio aristotelico della medietà, *mesotes*, identificata dalla *phronesis* nel caso delle virtù etiche.

²² Cfr. *ivi*, p. 79.

²³ Cfr. Tommaso d’Aquino, *Summa theologiae* I-II, 1-5.

²⁴ Tra i numerosi passi che si potrebbero citare a questo proposito cfr., per esempio, Agostino, *De civitate Dei* IX, 15, 12.

Occorre cioè evitare i due opposti rischi di una fedeltà eccessiva a ciò che non la merita, da un lato, e di una fedeltà flebile e incostante a ciò che, invece, la meriterebbe, dall'altro. La forza o fibra della fedeltà dovrebbe in linea di principio essere adeguata alla rilevanza dell'oggetto cui s'intende essere fedeli.

Fedeltà a se stessi. L'integrità come virtù

Maria Silvia Vaccarezza

Università degli Studi di Genova

Affrontare il tema dell'*infidelitas* chiama in causa, giocoforza, il polo ad essa contrapposto: quello, cioè, della fedeltà. In particolare, in questo contributo mi propongo di mettere a tema la fedeltà come virtù, non in prospettiva storica, ma piuttosto nei termini di un'analisi concettuale. Ma, naturalmente, proporsi di offrire una definizione comprensiva di tale concetto sarebbe impensabile e pretenzioso per un breve contributo come questo. Pertanto, lo scopo che qui mi prefiggo è decisamente più circoscritto, e può essere delimitato *ex negativo* attraverso la specificazione di ciò che non sarà oggetto della mia analisi. A partire da una prospettiva religiosa, parlare di fedeltà non può che implicare parallelamente l'affronto di altri concetti fondamentali che hanno a che fare con il nucleo stesso dell'esperienza del credere, ovvero l'aver fede in Dio come persona, l'essergli fedele come a un ideale e l'aver fiducia in Lui¹. Dunque, con la dimensione cristiana delle virtù teologiche, che si ritrova in certa misura in qualunque esperienza confessionale e religiosa. Da un punto di vista epistemologico, invece, l'analisi di fede, fiducia e fedeltà ha a che fare con lo stabilire in che relazione

¹ Cfr. J. Bishop, *Trusting Others, Trusting in God, Trusting the World*, in L.F. Callahan and T. O'Connor (eds.), *Religious Faith and Intellectual Virtue*, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 159-173.

esse si situino rispetto a importanti beni epistemici, come l'intrattenere credenze giustificate, e con l'indagare il valore epistemico da attribuire alla testimonianza. In questo senso, le tre disposizioni possono essere considerate, se ben indirizzate, come fondamentali virtù intellettuali. Infine, in una prospettiva sociopolitica, è possibile scorgere nella fede nelle istituzioni e nella fiducia, e conseguente fedeltà, riposta in esse e negli altri membri della comunità politica autentici beni comuni fondamentali, tratti, cioè, tanto personali quanto collettivi, che si situano alla base della stessa tenuta sociale².

Sebbene tutte queste dimensioni si rivelino decisive, e siano tra loro strettamente intrecciate, proprio la loro decisività e il loro intreccio rendono sconsigliabile affrontarle in blocco; pertanto, la mia analisi cercherà di 'scorporare' dal plesso delle virtù ora menzionate un aspetto peculiarmente morale: se, cioè, la fedeltà a un determinato nucleo valoriale che si riconosce come proprio possa essere una virtù; secondariamente, in caso affermativo, quali forme assuma e quali beni tipicamente morali renda accessibili, se si accetta la comune definizione di virtù come disposizione che perfeziona l'agente così da metterlo in grado di fiorire, o, altrimenti detto, di conseguire importanti beni intrinsecamente costitutivi della vita buona o *eudaimonia*³. Se l'oggetto della fede è un ideale o un valore morale, la fede nell'ideale si traduce in una fedeltà ad esso che è, al contempo, fedeltà a se stessi in quanto persone che in quell'ideale si identificano. Pertanto, la fedeltà 'relazionale', ovvero quella rivolta a persone e valori esterni a sé, diviene inevitabilmente fedeltà individuale, e si intreccia inevitabilmente con la costanza nel perseguimento dell'ideale, dal punto di vista dell'oggetto, e con

² Cfr. ad esempio O. O'Neill, *Una questione di fiducia* (2002), tr. it. di S. Galli, Vita e Pensiero, Milano 2003.

³ Per un tentativo di intendere la fede e le virtù annesse come virtù in senso aristotelico, si veda A. Jeffrey, *How Aristotelians Can Make Faith a Virtue*, in «Ethical Theory and Moral Practice», 20 (2017), pp. 393-409.

l'integrità dal punto di vista del soggetto. In questo contributo, sosterrò appunto che la fedeltà a se stessi, così intesa, sia meglio compresa nei termini della virtù dell'integrità, e discuterò, di quest'ultima, alcune concezioni rivali, per poi proporre una prospettiva teorica originale che integri alcuni dei tentativi di intenderla, appunto, come virtù.

1. Fedeltà relazionale, fedeltà individuale e integrità

Per 'fedeltà relazionale' si intende, comunemente, la relazione triadica tra un agente A, un agente B e un ideale. Tipicamente, tale forma è rappresentata dalla fedeltà a un esemplare, ovvero a una persona che incarna o istanzia un valore. Si tratta di una vera e propria relazione triadica, perché è vera fedeltà moralmente rilevante solo quella in virtù della quale l'agente B è oggetto di fedeltà se e solo se è a sua volta fedele a un ideale morale. Il che, a sua volta, fa sì che questa persona sia degna di fiducia, nonché affidabile, ponendosi così come oggetto adeguato di ammirazione, e dunque imitazione e fedeltà. Dalla fedeltà di un agente B a un ideale, dunque, discendono, a cascata, la sua affidabilità, l'ammirazione e fiducia che suscita, l'imitazione, la fedeltà a B di un agente A, e, infine, la fedeltà di A all'ideale di cui B è fedele portatore e di cui, presumibilmente, ha mostrato la coerenza⁴.

La fedeltà individuale può invece essere intesa come il rapporto diretto tra agente e ideale, e, di conseguenza, tra l'agente e se stesso. Ovviamente, essa può prendere le mosse dalla fedeltà relazionale, ovvero dal legame di fede, fedeltà e fiducia in persone o valori; ma nella misura in cui avviene un'interiorizzazione e assimilazione di tali valori, che vengono così a costituire parte importante della propria concezione di se stessi, la fedeltà relazionale diviene fedeltà individuale, ovvero, attraverso la relazione tra sé e il valore, fedeltà al sé più profondo che in quel

⁴ Per questa sistemazione concettuale di fede, fedeltà e fiducia, si veda R. Audi, *Faith, Faithfulness, and Virtue*, in «Faith and Philosophy», 28, 3 (2011), pp. 294-309.

valore si identifica. È in questo senso che diventa possibile intendere la fedeltà individuale attraverso la lente di un'importante caratteristica, o virtù, oggetto di un'ampia e articolata discussione: quella dell'integrità.

A partire dalla sua stessa definizione, l'integrità pare puntare in due importanti direzioni: da un lato, quella dell'unificazione del sé e del carattere, ovvero di una certa compattezza e coerenza 'orizzontale', e dall'altro quella di una aspirazione 'verticale' a una perfezione completa. Come indica il vocabolario *Treccani*, l'integrità è anzitutto «l'essere integro, intero, intatto; lo stato di una cosa che possiede tutte le sue parti, i propri elementi e attributi, che conserva intatta la propria unità e natura, o che non ha subito danni, lesioni, diminuzioni quantitative o qualitative»; secondariamente, in senso prettamente morale, «l'essere integro, incorrotto», nonché l'«onestà, rettitudine assoluta»⁵. Si tratta di un concetto complesso, pervasivo ma al tempo stesso sfuggente e difficile da caratterizzare pienamente: se da un lato l'integrità pare una caratteristica decisiva di un agente morale, dall'altro il suo spettro è così ampio da far sembrare che, più che una virtù, essa sia il nome da assegnare alla totalità delle virtù, o la caratteristica stessa dell'essere virtuosi. Al contempo, appena ci si sofferma a riflettere sull'integrità, si può avere anche la sensazione che sia un tratto ambiguo. Da una parte essa è certamente un tratto che ci aspettiamo in chi ammiriamo: crederemmo che mancasse qualcosa alla bontà di un amico virtuoso, ad esempio, se pensassimo che sarebbe disposto a derogare continuamente ai suoi principi, ad abbandonarli con estrema facilità o anche a tradirli. Al tempo stesso, ci potrebbe risultare pericolosamente vicina alla testarda affermazione dogmatica, o all'arroccamento in valori moralmente dubbi.

È possibile, a partire dalle intuizioni del senso comune, delineare alcune caratteristiche generali dell'integrità, di cui una concezione adeguata dovrebbe essere in grado di rendere conto. In

⁵ Cfr. *Vocabolario Treccani*, edizione online, s.v. 'Integrità'. <http://www.treccani.it/vocabolario/integrita/> (consultato in data 3 maggio 2020).

particolare, sembra intuitivamente che possedere integrità includa necessariamente:

- attaccamento: restare fedeli alle proprie convinzioni anche di fronte al disaccordo o alla tentazione;
- responsività alle ragioni: l'attaccamento ha delle ragioni, non è semplicemente fanatismo cieco o dogmatismo;
- sincerità: l'integrità manifesta un legame speciale con la verità, e quindi con onestà e sincerità, più che con altri tratti morali come gentilezza, compassione. È cioè direttamente incompatibile con ipocrisia e disonestà;
- coerenza: l'integrità richiede un certo grado di integrazione o coerenza tra le varie convinzioni di una persona, che non possono essere incompatibili, e tra queste e la sua condotta;
- risolutezza: le persone di integrità agiscono con fermezza alla luce delle loro convinzioni;
- buon senso: le convinzioni alle quali la persona integra è attaccata non possono essere evidentemente immorali o addirittura ripugnanti;
- giudizio: normalmente, consideriamo la persona integra come un interlocutore privilegiato per la sua capacità di giudizio, che si esprime anche nel dare consigli⁶.

Vedremo, nel seguito di questo contributo, in che modo tali caratteristiche sono variamente incluse, spiegate e difese filosoficamente in alcune autorevoli concezioni dell'integrità, da quelle più consolidate, aventi un carattere alquanto 'formale', a tentativi più recenti di riconcettualizzare l'integrità in termini di virtù.

⁶Cfr. G. Scheckeroke, *Integrity and the Virtues of Reason. Leading a Convincing Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 6-9.

2. Concezioni rivali: alcuni capisaldi filosofici

Uno dei primi tentativi di dare una definizione e una descrizione completa dell'integrità è quello compiuto da Harry Frankfurt⁷, che la definisce come 'integrazione del sé', *self-integration*. Nella concezione di Frankfurt, esiste una gerarchia tra i vari atti della volontà, desideri e volizioni: si può avere un desiderio di primo livello, ovvero il desiderio di un certo bene, ed uno di secondo livello, ovvero il desiderio di appagare o non appagare un certo desiderio di primo livello. Ad esempio, posso desiderare una seconda fetta di torta al buffet, primo livello, e al contempo desiderare di non agire conformemente a tale desiderio. La stessa struttura si applica alle volizioni, e si presta a livelli di complessità crescente. Nella persona integrata i vari livelli di desiderio e volizione sono in armonia, e la persona stessa si identifica pienamente e consapevolmente con tale gerarchia. Nonostante l'interesse e il fascino di questa visione, ad essa si possono muovere varie importanti critiche. In sintesi, essa pare porre solo limiti formali al tipo di persona che è detta integra, trascurando di caratterizzare in modo più marcato le qualità morali che la persona integra dovrebbe possedere, e che le intuizioni comuni sull'integrità sembrano includere. Inoltre, tale visione sembra escludere la possibilità che la persona integra esperisca tentazioni, in quanto queste ultime non farebbero più parte del suo sistema di volizioni e desideri; tuttavia, la capacità di esperire tentazioni e resistervi sembra proprio uno dei tratti costitutivi di coloro che consideriamo integri, piuttosto che non un segno della mancanza di integrità. Infine, uno degli aspetti di maggiore debolezza di tale visione è rappresentato dal fatto che, se è vero che la dedizione al proprio sistema di volizioni e desideri rappresenta in assoluto un fattore di integrità, lo è pure che, in talune circostanze, sono invece l'apertura al cambiamento e la disponibilità alla

⁷ Cfr. H. Frankfurt, *Identification and Wholeheartedness*, in Ferdinand Schoeman (ed.) *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*, New York, Cambridge University Press 1987, pp. 33-34.

revisione delle volizioni a dare la misura dell'integrità in un senso meno formale e più marcatamente morale⁸. In una visione meramente formale, il conflitto morale in quanto tale rappresenterebbe un ostacolo all'integrità, mentre talvolta esso può costituire l'occasione di fronteggiare aspetti della realtà che avanzano legittime pretese nei confronti dell'io.

La posizione di Bernard Williams in merito all'integrità, che, come quella di Frankfurt, è uno dei capisaldi che hanno dato il via alla riflessione sul tema, ed è nata in seno alla celebre critica dell'utilitarismo compiuta da Williams, vede l'integrità non come la capacità di ordinare i propri desideri ed avallarli, bensì come il mantenersi saldamente fedeli ai propri impegni. Il termine 'impegno', in questo caso, è impiegato in senso ampio, a coprire svariati tipi di intenzioni, promesse, convinzioni e relazioni di fiducia e aspettativa. In senso più proprio, Williams definisce implicitamente l'integrità come fedeltà agli impegni con cui più profondamente il sé si identifica, e che costituiscono il fulcro dell'esistenza personale. Impegni di questo tipo sono chiamati 'impegni che conferiscono identità' o anche 'progetti di fondo'. In base a questa visione, abbandonare un impegno che conferisce identità significa per una persona perdere presa su ciò che dà alla sua esistenza il suo carattere individuale; un impegno che conferisce identità è, per Williams, «la condizione della mia esistenza, nel senso che, se non vengo sospinto in avanti dalla propulsione di desideri, progetti e interessi, non è chiaro perché dovrei affatto andare avanti»⁹. Una conseguenza notevole di tale posizione è che l'integrità non possa costituire una virtù, dato che quest'ultima è un tratto che motiva ad agire in modi desiderabili o mette in grado di farlo.

⁸ Cfr. D. Cox, M. La Caze, M. Levine, *Integrity*, s.v., in «The Stanford Encyclopedia of Philosophy» (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/integrity/> (consultato in data 30 aprile 2020); D. Cox, M. La Caze, M. Levine, *Integrity*, in S. Van Hooff (ed.), *The Handbook of Virtue Ethics*, Acumen Press, Durham 2014, pp. 200-209.

⁹ Cfr. B. Williams, *Persons, Character and Morality*, in Id., *Moral Luck: Philosophical Papers 1973–1980*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, pp. 1-19.

L'integrità invece, in questa visione, implica semplicemente l'agire in modi che riflettono il proprio senso di se stessi, ovvero in forza di motivi, interessi e impegni che rappresentano il proprio sé più profondo¹⁰. Anche in questo caso, pur non priva di suggestioni interessanti e affascinanti, la visione dell'integrità come mantenimento dell'identità sembra perdere di vista la valenza morale che usiamo attribuire alla persona integra e a ciò che la rende tale; ovvero, sembra tramutare l'integrità nel mantenimento formale della coerenza con se stessi e della fedeltà alla propria identità, obliterando l'esigenza che tale fedeltà debba essere anche, al contempo, moralmente lodevole per meritare un vero plauso¹¹. L'identificazione con alcuni progetti di fondo, infatti, può essere certamente ben motivata e meritevole, e però anche superficiale o errata.

Una terza, autorevole, prospettiva non virtueticista sull'integrità è quella costruttivista, abbracciata da Christine Korsgaard¹², per la quale l'integrità, più che essere una condizione di eccellenza cui aspirare, rappresenta una preconditione dell'essere agente. L'agentività umana, infatti, più che una mera congerie scomposta di aspirazioni e propositi, richiede il possesso di un piano di vita coerente, e il coraggio di realizzarlo. Si tratta di un piano che il proprio sé attuale avalla razionalmente, e che il sé futuro avallerebbe. Ma che significa che un piano sia avallabile dal proprio sé futuro? In breve, significa agire sulla base di principi, cui ci si impegna a dare un assenso razionale non alla maniera dell'assenso che si darebbe a imperativi ipotetici, bensì categorici. Si tratta, dunque, di un'integrità la cui tenuta narrativa è assicurata dalla non ipoteticità e dal fondamento su un principio d'azione avente natura categorica. Questo

¹⁰ Cfr. B. Williams, *Utilitarianism and Moral Self-Indulgence*, in Id., *Moral Luck*, *Op. cit.*, pp. 40-53.

¹¹ Cfr. D. Cox, M. La Caze, M.P. Levine, *Should We Strive for Integrity?*, «The Journal of Value Inquiry», 33 (1999), pp. 519-530.

¹² Cfr. Ch.M. Korsgaard, *Self-Constitution: agency, identity, and integrity*, Oxford University Press, Oxford 2009.

genere di integrità ha chiaramente a che fare, come si può vedere, con il possedere ed essere fedeli a una concezione della propria identità, sia essa quella determinata dalle varie 'identità pratiche' che sostanziano le concezioni particolari di se stessi, sia, più radicalmente, l'identità morale che discende dal pensare se stessi come umani. Come afferma Korsgaard,

La concezione della propria identità qui in discussione non è di tipo teorico, [...] ma è la descrizione in base alla quale attribuite valore a voi stessi, in base alla quale trovate che la vostra vita valga la pena di essere vissuta e che le vostre azioni valgano la pena di essere intraprese. Quindi la chiamerò concezione della vostra identità pratica. [...] Le vostre ragioni esprimono la vostra identità, la vostra natura; i vostri obblighi derivano da ciò che quell'identità proibisce.

Da questo punto di vista, non stupisce che la violazione dell'orizzonte valoriale dispiegato da tali concezioni di sé rappresenti una vera e propria perdita di sé:

Sono le concezioni di noi stessi che sono più importanti per noi a dare luogo ad obblighi incondizionati. Violarli significa infatti perdere la vostra integrità e di conseguenza la vostra identità; e non essere più chi siete. Significa, cioè, non essere più in grado di pensare a voi stessi in base alla descrizione per la quale attribuite valore a voi stessi, ritenete la vostra vita degna di essere vissuta e le vostre azioni degne di essere intraprese. Significa essere morti per ogni fine pratico, o qualcosa di peggio. Quando non si può compiere un'azione senza perdere qualche parte fondamentale della propria identità, e senza morire in questo senso, l'obbligo di non compierla è incondizionato e assoluto¹³.

¹³ Cfr. Ch.M. Korsgaard, *Le origini della normatività*, tr. it. di L. Ceri, ETS, Pisa 2014, p. 140.

3. L'integrità come virtù

Altre concezioni dell'integrità, a differenza di quelle appena viste, la intendono apertamente, seppur in vario modo, come una virtù. È su questa falsariga che ora procederemo, dapprima presentando alcune interessanti visioni rivali in proposito, e poi proponendo una diversa concezione sintetica. Da un lato, infatti, pare importante difendere che l'integrità sia una vera e propria virtù, ovvero una caratteristica acquisibile e tendenzialmente stabile che perfeziona il comportamento e l'agente stesso, di contro a concezioni più 'formali' come quelle appena viste; dall'altro, le proposte in tal senso sembrano manifestare, ciascuna, punti di debolezza, e non rendere pienamente conto delle caratteristiche fondamentali dell'integrità evidenziate in apertura. Due versioni dell'integrità la raffigurano come, rispettivamente, un 'battersi per qualcosa'¹⁴ e uno 'scopo morale'¹⁵. Nel primo caso, l'integrità è interpretata principalmente come una virtù sociale, ed è dunque definita in termini di capacità di relazionarsi ad altri: la persona d'integrità non si limita ad agire coerentemente coi propri valori e impegni morali, ma si batte per qualcosa, all'interno di una comunità impegnata a scoprire il valore. Per Elizabeth Ashford, invece, più marcato deve essere l'accento morale sui limiti dell'integrità, che deve, per questo, essere ribattezzata come la virtù dell' 'integrità oggettiva', e includere la consapevolezza, da parte dell'agente, di quali siano le reali e autentiche obbligazioni morali cui mantenersi fedele. In breve, uno dei requisiti dell'integrità, *contra* Frankfurt e Williams, è che l'agente non sia moralmente in errore, e dunque l'integrità non abbia solo carattere formale, ma moralmente sostantivo.

Tanto la prima concezione quanto la seconda, però, paiono oblite-

¹⁴ Cfr. Ch. Calhoun, *Standing for Something*, «Journal of Philosophy», XCII (1995), pp. 235-260.

¹⁵ Cfr. E. Ashford, *Utilitarianism, Integrity and Partiality*, in «Journal of Philosophy», 97(2000), pp. 421-439.

rare l'importante versante epistemico dell'integrità, ovvero il suo essere tanto una forma di attaccamento al valore, quanto una capacità anche cognitiva di ricerca e giudizio. Più promettenti, in questo senso, sono le tre visioni successive: l'integrità intesa come meta-virtù, come virtù epistemica e, infine, come *cluster* di virtù morali.

Un'altra proposta interessante è quella di intendere l'integrità come meta-virtù, al pari, o addirittura coincidente, con l'aristotelica *phronesis*. In questo senso, essa rappresenterebbe una virtù di secondo ordine, ovvero la capacità architettonica di selezionare, di situazione in situazione, le singole virtù rilevanti e ordinarle armoniosamente. Sarebbe, dunque, la virtù del fare la cosa giusta al momento giusto, comprenderebbe, e richiederebbe, il possesso di tutte le altre, e avrebbe un ruolo organizzativo e di strutturazione. Una prima obiezione a questa lettura è che renderebbe l'integrità ridondante, nel senso che la farebbe coincidere, di volta in volta, con la virtù che elicitava o esprime. Secondariamente, la nostra intuizione dell'integrità è che essa abbia un nesso specifico con alcune virtù più che con altre, ovvero con la sincerità e l'onestà, mentre sia più debolmente connessa a tratti altruistici o di altro genere. Infine, e più decisamente, pare problematico accostare l'integrità alla *phronesis*: quest'ultima è, infatti, non il semplice possesso di tutte le virtù, ma piuttosto la razionalità intrinseca capace di attivarle e dirigerle; da questo punto di vista, essa non coincide con le varie virtù, ma le presuppone e le rende possibili. Pare invece, già a livello intuitivo, che essere persone di integrità significhi essere pienamente virtuosi, più che servirsi correttamente delle virtù. Da questo prende le mosse una lettura rivale, ovvero quella che intende l'integrità come una virtù epistemica, sì, ma avente carattere specifico, e non architettonico. Se intendiamo per 'virtù epistemiche' le eredi delle aristoteliche virtù dianoetiche, esse consistono in tratti del carattere che mettono in grado di raggiungere più affidabilmente la verità, sia essa di natura teoretica o pratica. Nella lettura di Scherkoske, in particolare, le virtù epistemiche perfezionano le varie pratiche legate all'acquisizione della verità e al suo uso competente, inclusi aspetti come il trasferimento testimoniale

delle ragioni per le credenze, la ricerca comune, l'essere interlocutori credibili e affidabili per altri, l'apertura mentale e l'equità epistemica¹⁶. In questo senso, le virtù epistemiche sono da intendere come virtù della ragione interpersonale. Alla luce di questa concezione, è possibile per Scherkoske intendere l'integrità come virtù epistemica, che si dispiega nelle seguenti componenti caratteristiche:

- la disposizione a sostenere, ma anche rivedere, le proprie convinzioni in modi epistemicamente responsabili, ovvero sulla base di buone ragioni;
- la consapevolezza riflessiva della qualità dei propri giudizi, e la competenza nel giudicare, ovvero la capacità di giudicare bene in merito alle proprie convinzioni;
- la capacità di dare buone ragioni per le azioni che risultano dalle proprie convinzioni.

Questa lettura, pur decisamente interessante e capace di rendere giustizia, appunto, dell'aspetto epistemico dell'integrità, risulta contro-intuitiva, se si pensa a quanto quest'ultima sia connessa dal senso comune al possesso di una moralità integra, più che alla sola capacità di riflessione e conoscenza della verità morale.

Passiamo, quindi, alla terza e ultima caratterizzazione dell'integrità come virtù. Si tratta di una concezione che pare particolarmente pregevole nel rendere conto delle sfaccettature e del carattere marcatamente morale dell'integrità, ovvero della prospettiva che legge l'integrità come un *cluster* di virtù morali; un grappolo, cioè, di tratti collegati, non riducibile all'operare di una singola capacità, come lo sono invece altre virtù, quali il coraggio, né al perseguimento appassionato di uno scopo morale singolo e identificabile, come invece è il caso con virtù quali la benevolenza. Vediamo ora di approfondirla più nel dettaglio. In base

¹⁶ Cfr. G. Scherkoske, *Integrity and the Virtues of Reason*, *Op. cit.*, p. 86.

alla visione dell'integrità come *cluster* morale, il nucleo che rende riconoscibile tale virtù è il tentativo di 'far bene moralmente', o, ancor meglio, di 'prendere la propria vita sul serio'¹⁷, attitudine che porta la persona integra a bilanciare conservazione e perfettibilità, per mezzo di una costellazione di tratti collegati, costanza, fedeltà, e integrità in senso stretto, che, come sottolineato da Rees e Webber¹⁸, sono orientati alla coerenza con se stessi e al mantenimento degli impegni che ci si è assunti. La costanza, infatti, è l'attitudine a mantenere gli impegni morali che si considerano della massima importanza; la fedeltà, la capacità di agire in conformità con questi ultimi. L'integrità, infine, non consiste nella mera integrazione, intesa come coerenza con i propri ideali e la propria storia, ma in un corretto bilanciamento tra la conservazione e il rispetto delle proprie attitudini pregresse, fondato sul riconoscimento dell'intrinseca e implicita ragionevolezza di ogni storia morale, e l'accettazione della propria fallibilità e della perfettibilità di ognuna di tali attitudini, accettazione che apre alla loro revisione razionale. Approfondiamo ora questi aspetti maggiormente nel dettaglio.

Come notano ancora Rees e Webber, vi sono almeno due sensi rilevanti del tratto della costanza. In un primo senso, essa rappresenta semplicemente la fermezza nel mantenersi fedeli a determinati impegni morali, anche qualora minacciati da pressioni in senso opposto. In questo senso, la costanza costituisce una forza, o anche una forma di resistenza. In un senso più ricco, però, la costanza include più che la mera resistenza o fermezza, e prevede anche la capacità di riconoscere le circostanze che potrebbero minacciare i propri valori e impegni morali, così da essere meglio preparati a gestirli e affrontarli. In questa versione più ricca, la costanza pare quindi:

¹⁷ Cfr. D. Cox, M. LaCaze, M.P. Levine, *Integrity, Op. cit.*

¹⁸ Cfr. C.F. Rees, J. Webber, *Constancy, fidelity and integrity*, in S. Van Hoof (ed.), *The Handbook of Virtue Ethics*, Acumen Press, Durham 2014, pp. 399-408.

- includere una forma di fermezza, nel senso di fermezza nel resistere alle tentazioni e alle difficoltà, per quanto grandi, che si frappongono tra sé e il mantenimento dei propri impegni morali;
- essere necessaria per il possesso delle altre virtù al più alto grado.

Vi è poi una seconda virtù che forma il *cluster* dell'integrità: la fedeltà. Essa consiste nell'agire conformemente ai propri impegni morali, e non meramente nel mantenersi fedeli ad essi nella teoria, ed è quindi più strettamente legata all'azione di quanto non lo sia la costanza, sebbene le due si richiedano a vicenda. La fedeltà, infatti, aumenta la probabilità di persistere nell'attitudine di costanza descritta prima, che verrebbe al contrario erosa da un agire ad essa contrario; d'altra parte, il mantenersi fermi di fronte a circostanze che mettono alla prova, tipico della costanza, aumenta la possibilità di agire in maniera conforme. Al tempo stesso, tanto la costanza quanto la fedeltà, di per sé, potrebbero trasformarsi in vizi di eccesso: nel caso della costanza, il vizio dell'intransigenza; in quello della fedeltà, quello dell'ostinazione. Ciò che preserva entrambi i tratti dalla loro potenziale degenerazione sembra quindi essere la consapevolezza che le proprie credenze e i propri impegni morali possano richiedere una revisione razionale; dunque, la disponibilità a conseguire la verità in merito a credenze, opinioni, preferenze, atteggiamenti e azioni. Ed ecco che si affaccia la necessità di possedere, oltre a questi due tratti, la terza componente del *cluster*, ovvero l'integrità in senso stretto.

Proprio l'integrità, infatti, nella concezione del *cluster*, sarebbe l'attitudine non solo a mantenersi fedeli a certi impegni morali, costanza, e ad agire di conseguenza, fedeltà, ma a fare entrambe le cose cercando di 'far bene', ovvero, di non fallire moralmente, ma di cogliere la verità morale. Pertanto, l'integrità implica la capacità di rispondere a tutte le ragioni morali rilevanti cui si ha accesso, nonché a tener conto delle decisioni già prese in passato. Il che significa, come notano Rees e Webber, un rispetto *prima facie* per le nostre attitudini abituali, che si suppone incarnino e veicolino decisioni passate, assunte per buone ragioni, cristallizzatesi nel tempo, e che salvaguardano dallo scenario

irrealistico di dover, ad ogni decisione, deliberare lungamente, soppesando ogni ragione d'azione presente, passata e futura; al tempo stesso, l'integrità richiede un giusto equilibrio tra questo rispetto, che rappresenta, per così dire, il polo della 'conservazione', la consapevolezza della propria fallibilità e dunque dell'impossibilità a soppesare le ragioni in maniera esatta, e considerazioni provenienti dalla novità della situazione presente. Inoltre, richiede l'onestà di valutare se il proprio sistema di credenze e attitudini sia perlomeno coerente e non contraddittorio, e, in caso negativo, la disponibilità a correggerlo. Pertanto, l'integrità può richiedere, in talune circostanze, l'abbandono di un impegno morale o di un valore considerato profondo ed essenziale, polo 'progressista': contrariamente a quanto implicito in una visione meramente formale, la persona di integrità non è quella che si rifiuta di rivedere le proprie convinzioni più profonde, ma quella che, al contrario, è disposta a farlo qualora si renda conto che erano radicate in un errore morale. In una parola, come ben sintetizzato da Reese e Webber, l'integrità può richiedere la disintegrazione. Come sostenuto da Cox, La Caze e Levine¹⁹, l'integrità è una master virtue, una sorta di virtù cardinale o principale. Essa costituisce un termine complesso e spesso, che rappresenta una medietà tra eccessi diversi: da un lato, vi sono tratti e comportamenti che tendono al mantenimento dello status quo ad ogni costo, anche quando un cambiamento sarebbe moralmente necessario, come arroganza, dogmatismo, fanatismo, bigottismo, rigidità. Essi impediscono all'agente di porsi in maniera critica di fronte ai propri desideri, impegni, scopi e valori morali, così come di ammettere che, al mutare di talune circostanze, devono mutare anche i relativi comportamenti²⁰. Si pensi, ad

¹⁹ Cfr. D. Cox, M. La Caze, M.P. Levine, *Integrity, Op. cit.*

²⁰ Il peso delle circostanze nel determinare la fattispecie morale dell'atto, e quindi nello stabilire che cosa preservi e che cosa invece mini l'integrità, suggerisce, peraltro, un nesso particolarmente forte tra integrità e prudenza, intesa non deduttivisticamente come saggezza del particolare contingente.

esempio, all'arroganza di chi si sottrae a un dibattito costruttivo, perché eccessivamente convinto delle proprie ragioni su una determinata questione, precludendosi, così, di vedere che esse sono soverchiate da altre, più stringenti; o, ancora, ad un certo fanatismo religioso e dogmatico, sordo alle istanze del dialogo e a quelle del contesto storico-culturale, che domanda una revisione. In casi simili, contrariamente a quanto lascerebbe supporre una visione meramente formale, l'integrità non è garantita dall'arroccamento sullo status quo, ma dalla disponibilità al cambiamento e alla revisione, qualora si rendano moralmente necessari. Dall'altra parte, stanno le minacce all'integrità di segno opposto, ovvero quei tratti che rendono impossibile individuare punti d'appoggio stabili nella propria esistenza e nelle relazioni; punti che facciano da trama e da supporto alla novità, dando al sé una struttura solida e, appunto, integra. Le minacce, in questo senso, sono tratti come imprevedibilità, disintegrazione, debolezza del volere, autoinganno, ignoranza deliberata, ipocrisia, indifferenza, falsità. A differenza della prima lista di tratti 'viziosi', individuati solo da quest'ultima prospettiva, questi secondi sono tratti che ogni prospettiva sull'integrità riconosce come minacciosi, in quanto minano la coerenza del proprio piano di vita²¹.

Conclusion: l'integrità come virtù etico-epistemica a due livelli

In conclusione, vorrei recuperare alcune delle suggestioni offerte dalle ultime tre visioni: che l'integrità sia una meta-virtù, che sia una virtù epistemica e che rappresenti un *cluster* di virtù morali. In questo modo, credo, potremo salvarne gli aspetti fondamentali, senza incapere nelle limitazioni che ciascuna visione presenta. In particolare, credo sia fruttuoso recuperare molto dell'ultima concezione, ma al contempo rendere giustizia piena al versante epistemico dell'integrità, e al suo carattere 'architettonico'. Propongo, quindi, di intendere

²¹ Cfr. D. Cox, M. La Caze, M.P. Levine, *Integrity*, *Op. cit.*

l'integrità come (i) meta-virtù, analoga, nella sua forma, più che alla *phronesis*, alla virtù della giustizia, intesa alla maniera aristotelica, ovvero avente funzione architettonica; (ii) virtù etico-epistemico, che presiede allo sviluppo del sé morale tanto nelle sue componenti epistemiche, conoscere la verità morale, quanto in quelle pratiche, agire conformemente; (iii) virtù specifica che presenta, oltre all'aspetto di meta-virtù, anche una forma avente un ambito di azione peculiare; ovvero, tanto dotata di una dimensione generale quanto di una speciale. Ma procediamo con ordine, partendo dall'idea che l'integrità sia una meta-virtù. In quanto virtù generale, l'integrità è la meta-virtù della fedeltà a se stessi, ovvero la virtù architettonica che presiede alla costruzione di un sé morale globale. Da questo punto di vista, essa coincide con il tentativo di promuovere lo sviluppo di una personalità morale integrata, coerente, solida. Si è veramente fedeli a sé quando si aspira a una certa compiutezza e coerenza tra le parti del sé, per cui una tendenza non confligge col proprio progetto morale complessivo, e non dà luogo a veri e propri conflitti o dilemmi. Ecco perché, più che in analogia alla *phronesis*, propongo di intendere la forma dell'integrità, anziché il suo ambito di applicazione o il suo contenuto, come analoga alla virtù aristotelica della giustizia. Com'è noto, nel libro V dell'Etica Nicomachea lo Stagirita presenta la giustizia come dotata di un duplice senso, di virtù generale e speciale. La giustizia come virtù generale è

ciò che produce e custodisce per la comunità politica la felicità e le sue componenti. [...] Questa forma di giustizia, dunque, è virtù perfetta, ma non in sé e per sé, bensì in relazione ad altro. Ed è per questo che spesso si pensa che la giustizia sia la più importante delle virtù, e che né la stella della sera né la stella del mattino siano altrettanto degne di ammirazione. E col proverbio diciamo: "Nella giustizia è compresa ogni virtù". Ed è virtù perfetta soprattutto perché è esercizio della virtù nella sua completezza. La virtù così determinata non è quindi una parte della virtù, ma la virtù nella sua completezza, e l'ingiustizia che le si contrap-

pone non è una parte del vizio, ma il vizio nella sua completezza²².

L'integrità, analogamente, se intesa in senso generale è la meta-virtù che mira all'integrazione del sé, e dunque alla promozione della sua piena virtuosità. Un essere umano perfettamente integro, in altre parole, altri non è che chi possieda la pienezza della virtù. Ma per meglio comprendere la natura di questa meta virtù, in secondo luogo, è utile intenderla come un tratto ancipite del carattere, a cavallo tra sfera epistemica e morale. Il che significa sostenere che l'integrità includa due componenti, una epistemica e una morale:

- componente epistemica: promozione della totalità delle virtù epistemiche, necessarie al conseguimento di un progetto morale fondato sulla verità;
- componente morale: promozione della totalità delle virtù del carattere necessarie ad aderire nella prassi alle proprie convinzioni, e conseguente aspirazione all'integrazione del carattere morale, ovvero tensione all'unità delle virtù.

In altre parole, e sinteticamente: essere persone di integrità, da un punto di vista generale, significa sapere a cosa aderire, e aderirvi fattivamente. Il che significa: aspirare, come ideale, alla totalità delle virtù epistemiche e morali, avendo di mira la piena e perfetta unificazione virtuosa del carattere, che include una comprensione dei beni cui orientarsi, versante epistemico, e al contempo una carica motivazionale adeguata e addestrata ad aderirvi, versante morale.

In quanto virtù speciale, però, l'integrità ha una materia specifica, che è quella, anch'essa al confine tra l'ambito morale e quello epistemico, che la connette più marcatamente alla sfera dell'onestà e della

²² Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea* V, 1, 1129 b15 – 1130 a10, tr. it. di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2000.

fedeltà, e ha a che fare col conoscere e praticare la verità morale, esercitare la riflessività sui propri valori e fini, essere disposti alla loro revisione se necessario; e rispetto a quanto si avalla, conservarsi, appunto, fedeli, aderire al vero e comunicarlo nelle parole e nei gesti, facendo sì che il comportamento esteriore manifesti quella verità cui si aderisce intellettualmente. Ovvero: capacità di compiere una ricerca aperta e onesta della verità morale; esercizio di un confronto interpersonale sano e costruttivo, ovvero del dare e ricevere ragioni; disponibilità alla revisione delle proprie convinzioni; disponibilità a comunicare le proprie convinzioni e condividerle. In questo senso, dunque, l'integrità coopera con altri tratti virtuosi, da essa distinti, come apertura mentale, riflessività, sincerità, generosità intellettuale e umiltà intellettuale. Ma anche fermezza, onestà, temperanza, per evitare che le tentazioni inducano all'abbandono delle convinzioni nell'azione, e coraggio nel difendere anche pubblicamente le proprie convinzioni. In questo quadro, l'integrità come virtù speciale potrebbe essere meglio intesa come onesta fedeltà a se stessi.

Se questa caratterizzazione può risultare convincente, pare evidente come l'integrità, sconosciuta in quanto tale alla tradizione aristotelica e assente, dunque, dagli elenchi di virtù da essa offerti, andrebbe invece inclusa ed esplorata come tratto fondamentale, che, lo ricordiamo, si declina in un aspetto generale di meta-virtù, che consiste nella promozione di un carattere integralmente, cioè, epistemicamente e moralmente, virtuoso, e in uno speciale, anch'esso di natura epistemo-morale, sintetizzabile nei termini dell'onesta fedeltà. L'integrità, in conclusione, verrebbe a colmare il vuoto presente nella letteratura neoaristotelica in merito a come un agente possa perfezionare il proprio carattere coltivando un'adeguata fedeltà a sé.

Una virtù 'fondante': la fedeltà in Romano Guardini

Mauro Letterio

Università degli Studi di Genova

L'ampia attenzione riservata da Romano Guardini alla virtù della fedeltà risalta in modo particolare se confrontata con la totale assenza di questo tema nell'ambito della riflessione filosofica contemporanea, un'assenza senza dubbio riconducibile all'abuso che della fedeltà si è fatto da parte della retorica e dell'ideologia dei regimi totalitari nel corso del Novecento¹. Lo stesso Guardini ha del resto più volte ricordato tale abuso. In un breve saggio del 1954, in forma di lettera a Henry Kissinger², egli ha anzi espressamente affermato, proprio in relazione a quanto accaduto alla «coscienza tedesca» sotto il nazismo, come la fedeltà sia «una virtù pericolosa, tragica» a motivo del rischio che essa corre di venire confusa con la lealtà, di essere cioè intesa nel «senso di un vincolo nei confronti di un'autorità», a cui ci si sente legati «nonostante tutte le critiche su singoli aspetti».

Guardini si è, in effetti, soffermato sulla fedeltà a più riprese e in rapporto a vari ambiti, politico, etico, antropologico, religioso, a con-

¹ Cfr. M. Borghesi, s.v. *Fedeltà*, in *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol. IV, p. 4013.

² Cfr. R. Guardini, *Sulla lealtà. Lettera di un Tedesco a un Americano*, in *Opera omnia VI: Scritti politici*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 479-486, p. 484.

ferma del ruolo rilevante che egli le assegna all'interno delle relazioni umane. Essa è infatti, per lui, il tratto che deve caratterizzare la vita umana in riferimento a se stessa e ai valori che la ispirano; a proposito ad esempio della veracità, *Wahrhaftigkeit*, una delle virtù prese in esame nel suo importante testo del 1963 *Virtù. Meditazioni sulle forme della vita etica* (*Tugenden. Meditationen über Gestalten sittlichen Lebens*), sul quale ritornerò più avanti, egli rileva: «tutti i rapporti degli uomini tra loro, tutta la vita della comunità umana, poggiano sulla fedeltà alla verità»³. Certo, Guardini riconosce che molteplici fattori, in primo luogo il tragico abuso che della parola 'fedeltà' si è fatto, come si è detto, sotto il nazismo, hanno contribuito a incrinarne l'autentico significato; tuttavia, è pur sempre sulla fedeltà che l'uomo deve fondare la sua vita. Un anno prima, nel discorso tenuto a Bruxelles il 28 aprile 1962 per il conferimento del *Praemium Erasmianum*, aveva osservato:

so che a questa parola si attacca ogni sorta di sentimentalismo; so anche che se ne è molto abusato, spesso proprio da coloro che non esercitavano essi stessi alcuna fedeltà, pure avevano bisogno di gente su cui far conto. Ma ci deve essere fedeltà; l'onore dell'uomo dipende dal fatto che ci sia qualcosa per cui egli è pronto ad impegnarsi realmente [...]»⁴.

Quanto peraltro sia impegnativo vivere autenticamente la fedeltà e quali 'tensioni' implichi egli lo aveva esperito personalmente in Germania in giovane età, nel contrasto tra la formazione e l'idea della vita ricevute appunto dal mondo tedesco e i forti legami con l'Italia, sua terra di

³ Cfr. R. Guardini, *Virtù. Meditazioni sulle forme della vita etica*, trad. it. in *Opera omnia IV/1: Scritti sull'etica*, a cura di D. Vinci, Morcelliana, Brescia 2015, pp. 361-524, p. 376.

⁴ Cfr. R. Guardini, *Europa – Realtà e compito*, in *Opera omnia VI: Scritti politici*, cit., pp. 549-563, p. 551.

origine. Come egli ricorda, infatti, nel discorso sopra menzionato⁵, solo l'adesione all'idea europeistica gli consentì allora di superare il timore che l'assumere la cittadinanza tedesca, abbandonando nel contempo quella italiana, potesse significare una sorta di tradimento, un venire meno precisamente alla fedeltà nei confronti del mondo che era stato comunque suo e della sua famiglia.

Alla luce di queste considerazioni appare, quindi, sorprendente che gli studiosi di Guardini non abbiano adeguatamente messo a fuoco questo tema, tanto più che alcune importanti affermazioni sul significato della fedeltà per le relazioni umane, destinate a restare costanti nella sua riflessione, sono presenti già nei suoi primi scritti. In un saggio del 1913, *I fondamenti della coscienza della sicurezza nelle relazioni sociali* (*Die Grundlagen des Sicherheitsbewusstsein in den sozialen Beziehungen*), infatti egli scrive espressamente: «la fedeltà è il correlato della fiducia. È l'affidabilità con la quale si impegna a comportarsi colui che ha accettato il comportamento fiducioso dell'altro»⁶. Questo intreccio di fedeltà e fiducia, che è per lui appunto alla base di ogni relazione umana, può far pensare che di queste egli abbia una visione ingenuamente positiva. In realtà, non diversamente da altri interpreti della società del Novecento come Simmel, Scheler e Plessner, che avranno un certo influsso sul suo pensiero⁷, Guardini è ben consapevole di come proprio le relazioni umane si collochino in un orizzonte di incertezza, instabilità, insicurezza-

⁵ Cfr. *ivi*, pp. 550-551.

⁶ Cfr. R. Guardini, *I fondamenti della coscienza della sicurezza nelle relazioni sociali*, in *Opera omnia VI: Scritti politici*, *Op. cit.*, p. 87.

⁷ Sulla relazione tra questi autori e Guardini si veda A. Babolin, *Romano Guardini filosofo dell'alterità*, vol. I: *Realtà e persona*, Zanichelli, Bologna 1968, pp. 42-62, 253-261; vol. II: *Situazione umana ed esperienza religiosa*, *ivi*, 1969, pp. 114-122. Come è noto, in particolare Scheler ha svolto un ruolo di primo piano nella vita di Guardini; cfr. in proposito H.-B. Gerl-Falkovitz, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, trad. it. Morcelliana, Brescia 2018², pp. 85-86, 140-141, 152-153, 164-166, 178-185, 320-325.

za, e abbiano perciò bisogno di fondarsi su un quadro di riferimento assoluto. Sempre in questo scritto egli osserva infatti:

il momento assoluto su cui si basa la coscienza sociale è la convinzione che gli stessi valori e le stesse norme supreme valgono per la mia controparte quanto per me e che questa validità è incondizionata. Consapevolmente oppure inconsapevolmente, il mio dare all'altro ciò che sono come persona o ciò che posseggo poggia direttamente, attraverso l'individuo e tutta la sua relatività, su quell'ordine assoluto. *L'individuo mi appare sicuro solo perché e nella misura in cui in lui e nel suo agire si fa valere quell'ordine assoluto.* Da quest'ordine l'individuo riceve la sua affidabilità. Da esso riceve anche quel grado di regolarità e prevedibilità dell'agire che è presupposto dal mio venirgli incontro⁸.

Che l'agire di ciascuno di noi sia guidato appunto dalla convinzione «che gli stessi valori e le stesse norme supreme valgono per la mia controparte quanto per me e che questa validità è incondizionata», 'come se', in altre parole, la sfera delle relazioni umane fosse caratterizzata dalla regolarità e reciprocità dei comportamenti, è del resto testimoniato dalla reazione immediata con cui avvertiamo come un tradimento, e non come un mero 'errore di calcolo' da parte nostra, la mancata corrispondenza dell'altrui comportamento all'accoglimento del nostro abbandono fiducioso. Come scrive ancora Guardini, il nostro giudizio negativo in caso appunto di tradimento «non è altro che il frutto di una misurazione necessaria sulla scala dei medesimi valori assoluti, che avevano precedentemente costituito la garanzia della fiducia»⁹. Questo ordine oggettivo e assoluto si identifica, secondo lui, con la fedeltà di Dio nella sua relazione con l'uomo; essa costituisce quindi il modello e il fondamento di ogni relazione umana e sociale, senza peraltro confi-

⁸ Cfr. R. Guardini, *I fondamenti della coscienza*, *Op. cit.*, pp. 85-86.

⁹ Cfr. *ivi*, p. 87.

gurarsi come la garanzia immediata della sensatezza dell'affidarsi gratuito all'altro all'interno di un particolare rapporto umano, ma piuttosto come la garanzia che un tale rapporto sia in generale possibile, come la sua condizione di possibilità che richiede tuttavia, per attuarsi concretamente, il passaggio attraverso la libertà dell'uomo¹⁰.

Alla luce di questo scritto del 1913 due osservazioni circa la natura e le valenze della fedeltà, destinate a essere confermate dalla successiva produzione di Guardini, sembrano imporsi. Innanzitutto, il configurarsi di essa come la porta, per dir così, attraverso cui la dimensione dell'eterno può in qualche modo entrare nel tempo; in secondo luogo, l'emergere della valenza politica di essa.

Pur senza esaurirne la portata, tale valenza ha sempre mantenuto nella riflessione di Guardini un indubbio rilievo. Che la fedeltà, non diversamente del resto dallo spirito e dalla verità, sia una forza politica reale è testimoniato per lui ad esempio dall'opera di Gandhi, rimasto appunto fedele a determinati valori spirituali ad onta delle apparenti sconfitte, dei tradimenti da parte dei nemici e dell'abbandono da parte degli amici, come egli sottolinea in un intervento celebrativo della sua figura apparso nel 1924¹¹. Questo è anche l'insegnamento lasciato dal gruppo di resistenza 'La Rosa Bianca'. Commemorandone a Tubinga, il 4 novembre 1945, i membri giustiziati due anni prima dai nazisti, Guardini ricorda infatti come sia sempre di nuovo sulla fedeltà, oltre che sull'onestà e sulla prudenza, «virtù poco appariscenti, faticose ma fondamentali», che si misurano effettivamente le azioni umane. Applicando a questo contesto la raccomandazione rivolta nella *Regula* di

¹⁰ Cfr. su questo punto M. Nicoletti, *Introduzione* a R. Guardini, *Opera omnia* VI: *Scritti politici*, *Op. cit.*, pp. 11-19.

¹¹ Cfr. R. Guardini, *Mahatma Gandhi e noi*, in *Opera omnia* VI: *Scritti politici*, *cit.*, pp. 153-160. Il saggio era apparso in origine sulla rivista «Werkblätter für die Berufstätigen im Quickborn», nata appunto nel 1924 per i membri del *Quickborn*, originariamente associazione studentesca, già inseriti nel mondo del lavoro.

Benedetto al cellerario del monastero di considerare i beni e gli averi di esso alla stessa stregua dei calici del culto divino (*omnia uasa monasterii cunctamque substantiam ac si altaris uasa sacrata conspiciat*)¹² e facendone proprio il significato di servizio a una comunità, egli può così affermare che è solo la «coscienziosità quotidiana» a consentire di «raggiungere davvero l'altezza dello straordinario»¹³. Non meno rilevanti circa la valenza politica della fedeltà appaiono le osservazioni contenute nella nona delle *Lettere sull'autoformazione (Briefe über Selbstbildung)* pubblicate nel 1930, significativamente intitolata «Lo stato in noi»¹⁴. Qui Guardini illustra in modo analitico come ciò che chiamiamo «Stato» non abbia una vita propria né sia una entità già costituita; esso è piuttosto qualcosa che si fa continuamente attraverso la libera attività umana, che si forma cioè in quell'ambito pubblico in cui più individui, grazie soprattutto alla lingua, mettono in comune idee, progetti, aspirazioni, destini, tradizioni. Ma che accade, si chiede Guardini, se la parola non è più strumento sicuro di manifestazione dell'intimo di ciascuno, se cioè essa inganna? Egli ne mette a fuoco le conseguenze in tre particolari ambiti: la promessa, il giudizio, l'opinione pubblica. Per limitarci al primo, di cui tratteggia un quadro che per molti aspetti metterà a frutto in *Vita activa*¹⁵ Hannah Arendt, sua uditrice a Berlino, nel 1924, e poi, nel 1952, a Monaco¹⁶, basti ricordare che in esso decisiva è una volta di più la libertà, che se, da un lato, rende impossibile

¹² Cfr. *La Règle de Saint Benoît*, c. 31, 10, par A. de Vogüé et J. Neufville, Cerf, Paris 1972, t. II, p. 558.

¹³ Cfr. R. Guardini, *La bilancia dell'esistenza*, in *Opera omnia VI: Scritti politici*, *Op. cit.*, pp. 348-356.

¹⁴ Cfr. R. Guardini, *Lettere sull'autoformazione*, Morcelliana, Brescia 2008⁷, pp. 149-183.

¹⁵ Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, trad. it. Bompiani, Milano 1994, pp. 179-182.

¹⁶ Cfr. E. Young-Bruehl, *Hanna Arendt. Una biografia*, trad. it. Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 63, 326.

nell'agire umano ogni calcolo e ogni prevedibilità, dall'altro, è anche ciò che, grazie appunto a una libera auto-obbligazione, fa sì che l'uomo si senta impegnato a restare fedele a quanto ha promesso nei confronti di un altro uomo; e che una promessa fatta sia valida, ossia fedelmente mantenuta, è precisamente ciò che dà fondamento allo Stato.

L'uomo— scrive infatti Guardini — «annuncia l'avvenuta decisione di auto-obbligarsi nei confronti di qualcuno con la parola, per suo mezzo dichiara all'altro di essersi legato di fronte a lui. Si è legato con una promessa e la promessa fa sì che uno sia ora sicuro dell'altro. Egli ha in sé la convinzione: quell'uomo potrebbe condursi diversamente, ma non lo fa, poiché si è legato¹⁷.

Se l'essere 'persona' dell'uomo, la sua libertà e responsabilità sono alla base del suo vivere la fedeltà nella dimensione politica, tutti questi aspetti sono chiamati in causa anche, anzi primariamente, nel viverla nei confronti di se stessi e della propria vita. Il saggio in cui Guardini ha messo più incisivamente a fuoco questo aspetto è *Le età della vita. Loro significato etico e pedagogico, Die Lebensalter. Ihre ethische und pädagogische Bedeutung*, pubblicato nel 1953 ma successivamente rivisto e integrato, attraverso altre otto edizioni, sino al 1967¹⁸. Si tratta di un'opera tra le più fortunate di Guardini, che vi riprende, nel contesto delle lezioni monacensi dedicate alla vita etica ma anche in stretta connessione con altri precedenti suoi scritti tra cui in particolare *L'opposizione polare*, l'idea, carica di tradizione, che la vita umana «non sia un flusso continuo e indifferenziato ma debba essere suddivisa attraverso

¹⁷ Cfr. R. Guardini, *Lettere sull'autoformazione, Op. cit.*, pp. 172-173.

¹⁸ Cfr. R. Guardini, *Le età della vita. Loro significato etico e pedagogico*, in *Opera omnia IV/1: Scritti sull'etica, Op. cit.*, pp. 193-256. Si vedano al riguardo le importanti *Note* a questo testo, ivi, pp. 588-632, la successiva citazione è tratta da p. 629.

tappe con caratteristiche proprie». Le tappe da lui qui prese in esame, infanzia, giovinezza, età adulta, età della maturità, vecchiaia, età senile, tutte portatici di un intrinseco significato da 'scoprire' e portare a compimento, si succedono secondo un ritmo non automatico, per dir così, ma tale da rendere necessaria una decisione personale, dato che ogni «crisi» o fase di passaggio dall'una all'altra pone dinanzi a una scelta, le cui alternative non sono equivalenti ma implicano appunto una presa di posizione personale a favore dell'una o dell'altra:

queste fasi sono autentiche forme della vita reciprocamente inderivabili. [...] Ogni fase ha il proprio carattere, che si può enfatizzare al punto da rendere difficile, a chi la sta vivendo, passare a quella successiva. Queste difficoltà si possono addirittura fissare. Allora, una fase resta ancora bloccata, quando la si sarebbe già dovuta vivere appieno, e sarebbe ormai il momento di una nuova; pensiamo, ad esempio, alla persona infantile che, per la sua età, dovrebbe essere adulta ma, nei sentimenti e nel carattere, si atteggia ancora come un bambino¹⁹.

È anche vero però che, proprio in quanto portatrice di particolari valori dipendenti da particolari dominanti, ciascuna di tali fasi delinea possibilità e compiti etici peculiari da portare a compimento, tratti positivi e altri più inquietanti, ma sempre in relazione alla totalità della vita. Per la legge degli opposti, ogni fase dell'esistenza, non 'trasformandosi' semplicemente in quella successiva ma essendo separata da essa da una reale cesura, richiede perciò di essere vissuta per quello che è, non soltanto quindi traendone il meglio, ma appunto nella piena fedeltà ai suoi valori, compiti, peculiarità specifici, pur in presenza di quei tratti che generano, come si è detto, inquietudine o delusioni e disillusioni, che, comunque, l'esistenza stessa riserva; in caso contrario, la vita nella sua interezza ne resta negativamente segnata, in quanto deprivata

¹⁹ Cfr. R. Guardini, *Le età della vita*, *Op. cit.*, p. 197.

in modo definitivo di una sua parte. Così, ad esempio, a proposito dell'uomo divenuto in età matura lucidamente consapevole della realtà Guardini osserva espressamente:

la sua caratteristica è che egli vede e accetta ciò che si definisce limite, ossia le ristrettezze, le inadeguatezze, le miserie dell'esistenza. Ciò non significa che egli consideri un bene l'iniquità, la malvagità, la volgarità; che ignori il disordine, il dolore, i vicoli ciechi dell'esistenza; che dichiari ricco ciò che è misero [...]. Egli vede tutto questo, ma lo "accetta" nel senso che le cose stanno così e bisogna prenderne atto. Non abbandona il lavoro, ma lo prosegue con fedeltà: in forza delle esigenze della famiglia, della professione, della collettività, verso le quali egli è vincolato. Lo porta avanti con la correttezza e con l'esattezza di prima, nonostante tutti i fallimenti, [...] perché sa che dalle azioni apparentemente vane delle persone giungono impulsi [...] che sostengono l'esistenza umana [...]»²⁰.

Emerge qui, con tutta evidenza, un aspetto del discorso guardiniano sulle virtù, su cui ritornerò, ossia la stretta interconnessione esistente tra esse: «non esistono virtù isolate», come non esiste in natura «il suono "puro" e semplice»²¹. Anche nel caso ora menzionato l'atteggiamento risoluto dell'uomo maturo implica, infatti, accanto alla fedeltà e all'accettazione, *Annahme*, «di ciò che è [...]»; della realtà», quanto meno anche la veracità, ovvero la capacità di riconoscere, «di vedere la verità»²².

La critica ha da tempo evidenziato lo stretto nesso in Guardini tra la tematica politica, quella pedagogica e quella etica²³. Quest'ultima,

²⁰ Cfr. *ivi*, pp. 231-232.

²¹ Cfr. R. Guardini, *Virtù*, *Op. cit.*, p. 373. Cfr. *ivi*, p. 365.

²² Cfr. *ivi*, p. 382. Sull'importanza del tema dell'"accettazione" nella riflessione di Guardini si veda *Le età della vita*, *Op. cit.*, p. 218 nota 41.

²³ Cfr., ad esempio, G. Brüske, *Epilogo*. «Nella fredda indifferenza non cresce alcuna conoscenza etica». *Riflessioni a proposito della discussione sull'etica di Ro-*

d'altra parte, come testimonia in particolare l'*Ethik*²⁴ che ne raccoglie i corsi sull'argomento, è stata costantemente al centro dell'insegnamento di *Religionsphilosophie und katholische Weltanschauung* da lui tenuto all'Università di Monaco dal 1950 al 1962²⁵. Al termine di esso, nel già menzionato *Virtù*, in cui ha raccolto il testo, rielaborato in forma di 'meditazioni', di una parte delle omelie da lui pronunciate durante la liturgia domenicale per l'Università e dedicate appunto alle virtù²⁶, egli si è cimentato nell'analisi di una serie di sedici virtù per lui significative e qualificanti, messe a fuoco attraverso un approccio fenomenologico²⁷ nella loro natura, nelle loro valenze, nel loro fondamento teologico. Non si tratta, va precisato, di una lista organizzata in maniera gerarchica o attorno a una in particolare di esse; come egli afferma espressamente, il suo intento è quello di fornire «non un sistema, piuttosto una serie di immagini [*Bild*], così come queste si presentano a partire dalla ricchezza multiforme [*Mannigfaltigkeit*] della vita» e che «aiuterà

mano Guardini, in M. Nicoletti e S. Zucal (a cura di), *Tra coscienza e storia. Il problema dell'etica in Romano Guardini*, Atti del convegno tenuto a Trento il 15-16 dicembre 1998, Morcelliana, Brescia 1999, pp. 225-33.

²⁴ Cfr. R. Guardini, *Etica. Lezioni all'Università di Monaco (1950-1962)*, trad. it. Morcelliana, Brescia 2001.

²⁵ Cfr. R. Guardini, *Diario. Appunti e testimonianze dal 1942 al 1964*, Morcelliana, Brescia 1983, pp. 65, 115, 138. Si veda su questo punto H.-B. Gerl Falkowitz, *La storia dell'Etica nel pensiero di Guardini, ovvero la tensione tra natura e soprannatura*, in F.L. Marcolungo-S. Zucal (a cura di), *L'etica di Romano Guardini. Una sfida per il post-moderno*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 11-26, e più recentemente D. Vinci, *Introduzione a Guardini, Opera omnia IV/1: Scritti sull'etica, Op. cit.*, pp. 70-89.

²⁶ Sul contesto di questo scritto si veda Vinci, *Note ai testi*, in appendice a Guardini, *Opera omnia IV/1: Scritti sull'etica, Op. cit.*, pp. 682-686.

²⁷ Un'adeguata contestualizzazione della riflessione etica di Guardini all'interno di quella novecentesca è fornita da G. Cantillo, *L'Ethik di Romano Guardini nell'orizzonte dell'etica del Novecento*, in M. Nicoletti-S. Zucal (a cura di), *Tra coscienza e storia, Op. cit.*, pp. 79-102.

a comprendere meglio l'uomo»²⁸, nella prospettiva della sua autentica formazione, Bildung²⁹.

Per Guardini, infatti, le virtù sono espressione della piena maturazione umana e morale della persona, della sua convinta e attiva scelta del bene, sono «forme [*Gestalten*] [...] secondo cui l'uomo sta nel bene»³⁰; proprio per questo non si esauriscono in una precettistica fine a se stessa. D'altra parte, egli è convinto che un serio discorso sulla virtù non può non tenere conto del logoramento e della metamorfosi in senso 'moralistico' che il termine stesso ha subito nel corso della sua storia. Ciò viene da lui espressamente rilevato appunto a proposito della fedeltà:

Come vari altri termini concernenti valori morali – scrive infatti – anche questo non ha più oggi per noi un suono del tutto genuino [...]. Varie cause hanno contribuito a creare tutto questo: enfasi poetica, retorica ufficiale, insincerità di politici e di giornalisti. Inoltre il fatto che durante anni terribili ci è stata chiesta una assolutezza di adesione, una disponibilità a ogni genere di sacrifici che nessuna causa terrena può pretendere, e il fatto che simultaneamente si eseguivano, da parte di quegli stessi uomini che ce lo domandavano, tradimenti tali da fare inorridire. E tuttavia resta sempre vero che la nostra vita si fonda sulla fedeltà³¹.

Ma che cos'è in generale la fedeltà? «La si può descrivere» – osserva egli ancora – «come una forza che vince il tempo, cioè il mutare e il perire,

²⁸ Cfr. R. Guardini, *Virtù, Op. cit.*, p. 371.

²⁹ *Tugenden* è esplicitamente collegato da Guardini ai suoi già ricordati *Briefe über Selbstbildung*: «Essi appartengono l'uno all'altro allo stesso modo in cui, nel medesimo uomo, la gioventù e la maturità si appartengono». Cfr. *ivi*, pp. 362-363.

³⁰ Cfr. *ivi*, p. 371.

³¹ Cfr. *ivi*, p. 417.

ma non come la durezza della pietra in rigidità fissa, bensì una forma vitale, che cresce e crea»³². Essa esprime, in altre parole, lo sforzo dell'uomo di dare stabilità alla sua instabile realtà, ma appunto in modo non rigido e costrittivamente, al contrario ricreando, per dir così, e quindi rinnovando continuamente nelle mutevoli situazioni della vita le ragioni di un 'sì' detto in un contesto del tutto diverso. Ciò vale in primo luogo per la sfera dei sentimenti, che di tale mutevolezza sono emblematica manifestazione; non a caso Guardini cita come esempio di ciò che egli intende per fedeltà quella su cui devono fondarsi il rapporto di amicizia³³ e, ancor più, il matrimonio. Basata sulla reciproca fiducia, per cui essere infedeli equivale innanzitutto a venire meno a «ciò che c'è di meglio in noi», ossia all'essere persona capace di dare delle garanzie, ma anche sul sapersi responsabile per l'altro, consentendogli di divenire ciò che deve e collaborando perché ciò si verifichi, la fedeltà esprime non soltanto il restare fermi alla parola data, accettando sempre di nuovo l'altro nella maturazione e quindi nei cambiamenti che sono intrinseci al vivere, ma, ancor più, la «fermezza che emerge dal fatto che l'uomo ha assunto qualcosa nella propria responsabilità e se ne fa garante. Essa vince le mutevolezze, i danni e le minacce della vita con la forza della coscienza»³⁴.

Emerge perciò in che modo la pratica della fedeltà implichi la già ricordata interconnessione con altri abiti virtuosi; non si dà, infatti, autentica fedeltà senza veracità nei confronti del reale, accettazione di esso così come è, pazienza dinanzi alle difficoltà che prospetta, coraggio per accogliere la vita nella sua totalità³⁵. Ma emerge soprattutto, una

³² Cfr. *ivi*, p. 418.

³³ Su questo punto si vedano anche le considerazioni di Guardini in *Storicità e assolutezza della Rivelazione. Una domanda e il tentativo di una risposta* (1950), in *Opera omnia* II/1: *Filosofia della religione. Esperienza religiosa e fede*, a cura di S. Zucal, in collaborazione con A. Aguti, Morcelliana, Brescia 2008, p. 78.

³⁴ Cfr. R. Guardini, *Virtù*, *Op. cit.*, p. 420.

³⁵ Si vedano i rispettivi capitoli. Cfr. *ivi*, pp. 372-381, 382-390, 391-399, 440-449.

volta di più, il configurarsi della fedeltà come virtù fondante la vita relazionale dell'uomo, che essa assume nella sua contingenza e variabilità, tentando appunto di 'introdurvi' «qualcosa dell'eternità», non però, come si è detto, in modo statico e, per dir così, rigido ma con la libertà e la creatività che sono proprie della virtù autentica, capace cioè di favorire la vita e di farla crescere.

Questo elemento di eternità rinvia all'ultimo punto del nostro discorso, ossia al ruolo di Dio riguardo alla fedeltà. Come si è visto, la fedeltà di Dio nei confronti dell'uomo costituisce la condizione di possibilità del darsi, nelle relazioni umane e sociali, di un tale rapporto, ma ne è anche il modello. I due aspetti sono evidentemente correlati in modo strettissimo; per Guardini cioè ogni virtù, quindi anche la fedeltà, non solo è resa possibile dal fatto che Dio la 'pratica', ma trova il proprio criterio di riferimento appunto nel modo in cui Dio la 'pratica'. Per quanto riguarda la fedeltà, Guardini ha fatto spesso menzione nei suoi scritti, sulla scia dei testi biblici, delle frequenti infedeltà del popolo eletto, a cui però si è sempre contrapposta la fedeltà di Dio. Il rivelarsi di Dio al popolo ebraico o a singoli individui, come ad esempio Abramo, e la sua conseguente chiamata hanno sempre mirato, infatti, alla conclusione di un'alleanza, che altro non era che una «fedeltà che si lega a fedeltà», eppure le cose, osserva Guardini, non sono andate nel senso di Dio:

i chiamati hanno mancato, ogni volta. Accanto a figure luminose ve ne stanno di assai oscure; accanto a fedeltà e generosità fanno mostra di sé pigrizia, ottusità del cuore, disobbedienza, cattiveria e sacrilegio. Eppure Dio rimane fedele³⁶.

³⁶ Cfr. R. Guardini, *La rivelazione. La sua essenza e le sue forme* (1940), in *Opera omnia* II/1: *Filosofia della religione, Op. cit.*, pp. 325-493 (le citazioni sono tratte rispettivamente dalle pp. 394-395, 403. Cfr. Id., *La rivelazione come storia* (1940), ivi, pp. 505-520.

Tale fedeltà caratterizza, del resto, fin dall'inizio l'agire di Dio nei confronti della sua creatura, divenendo «un concetto fondamentale della Rivelazione». Egli si è infatti legato al mondo, per dir così, da principio, dando a esso la sua approvazione (cfr. Gen. 1, 31), rinnovando la propria fedeltà attraverso l'Antico Testamento, in cui essa «si “comprova” [*bewährt*»] di continuo contro l'infedeltà dell'uomo», fino all'inconcepibile: «prendere su di Sé la responsabilità per la colpa dell'uomo»³⁷. Certo, si può propriamente parlare anche di una fedeltà dell'uomo a Dio e ciò si verifica soprattutto allorché un uomo «si decide per la fede con matura risoluzione» e si mantiene in questa anche quando, proprio come nelle relazioni umane, sembrano venire meno le motivazioni che l'hanno determinata e essa «perde gli appoggi che aveva nel sentimento, nelle persone del suo ambiente, nell'ordine degli avvenimenti»³⁸. È, questo, appunto il tempo della e per la fedeltà. Commenta Guardini:

la parola “*Glauben*” [“credere”, “fede”] significa “*geloben*” [“promettere solennemente”], significa promettere fedeltà. Dio fa affidamento su questa mia “promessa solenne” [*Gelöbnis*]; perciò gli resto fedele³⁹.

Ma, sempre di nuovo, l'uomo può essere fedele soltanto perché Dio lo è⁴⁰. Come per ogni genuina virtù, anche per la fedeltà è dunque giusto dire, per Guardini, che essa non si esaurisce unicamente nell'essere umano, dato che lo oltrepassa in direzione di Dio; ma è ancora più giusto dire che essa viene all'uomo da Dio, che ne è l'origine e il modello.

³⁷ Cfr. R. Guardini, *Virtù, Op. cit.*, p. 422.

³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 420-421.

³⁹ Cfr. *ivi*, p. 421.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 423.

I piani segreti di Dio sulla *[in]fidelitas* ebraica. La proposta di Jacques Maritain

Emanuele Pili

Università degli Studi di Perugia

Premessa

Il rapporto tra il cristianesimo e l'ebraismo, com'è noto, rappresenta una questione che attraversa l'intera storia dell'Occidente, e non solo, fin da subito dopo la morte di Cristo. Il cristianesimo, in un certo senso, ha da sempre percepito come un vero e proprio *pró-blema*, e cioè come un qualcosa che dall'origine è posto di fronte alla propria coscienza, la presenza e la permanenza del popolo ebraico. Tra tutte le epoche storiche, però, il Novecento è probabilmente il secolo nel quale questo rapporto, dopo uno dei momenti più barbari e tragici, vive una svolta positiva, se con ciò intendiamo un maggiore e via via coinvolgente avvicinamento, segnato da reciproca comprensione delle proprie specificità, fino a instaurare, nelle sue espressioni più alte, un rapporto di reciproco arricchimento (si pensi, come apice di questo cammino, alla visita di Giovanni Paolo II alla sinagoga di Roma, nel 1986).

Una delle figure di intellettuali che, in questo contesto, ha avuto un ruolo non solo importante, ma per diversi aspetti decisivo, è certamente Jacques Maritain (1882-1973), il quale ha speso una parte consistente della sua attività filosofica, teologica e politica proprio per prendere posizione intorno al tipo di atteggiamento che dovrebbe incarnare il cristianesimo quand'esso si pensa in rapporto ai suoi «fratelli consan-

guinei [*katà sárka*]» (Rm 9, 1). Il presente saggio, quindi, per usare un linguaggio classico, trova il suo oggetto materiale, come specificato nel sottotitolo, nella concezione maritainiana del mistero di Israele, mentre ha il suo oggetto formale, come evidenziato nel titolo, nella coppia concettuale fedeltà/infedeltà, pensata a partire dalla *Lettera ai Romani* di Paolo di Tarso e intesa come quella chiave di lettura, o prospettiva di sguardo, che permette di decifrare con pertinenza l'operazione compiuta da Maritain¹. L'articolazione del saggio, inoltre, prevede due momenti: il primo, legato al contesto storico nel quale Maritain sviluppa il suo ragionamento; il secondo, che si addentra nelle opere del filosofo francese, con un peculiare riferimento al suo *Il mistero di Israele e altri saggi*², volume dell'edizione italiana delle opere di Maritain, curata da Antonio Pavan, nel quale i testi raccolti, al fine di rendere ragione della vera e propria organicità che questo tema assume nella riflessione maritainiana, sono stati scelti assieme allo stesso Maritain³.

¹ Il presente contributo riprende quanto ho sostenuto in E. Pili, «L'infedeltà degli uomini non rende vana la fedeltà di Dio»: Jacques Maritain e il mistero di Israele, in «Per la filosofia. Filosofia e insegnamento», 38 (2021), pp. 135-147.

² Cfr. J. Maritain, *Il mistero di Israele e altri saggi. Una lunga battaglia contro l'antisemitismo*, Morcelliana, Brescia 1964. La medesima raccolta, con qualche non indifferente modifica, è uscita in Francia nell'anno successivo: *Le mystère d'Israël et autres essais*, Declée de Brouwer, Paris 1965.

³ Oggi, la più seria e rigorosa ricostruzione dei testi maritainiani sul mistero d'Israele è contenuta in J. Maritain, *Contro l'antisemitismo. Dignità della persona, mistero di Israele, Sionismo*, a cura di D. Lorenzini, Morcelliana, Brescia 2016. Tra gli studi più completi, cfr. l'*Introduzione* di Lorenzini al volume testé menzionato e i tre saggi, con relativa e ampia bibliografia, di R. Taradel, *Jacques Maritain e il mistero d'Israele. I*, «Dialegethai. Rivista telematica di filosofia», 8 (2006), 15 dicembre 2006; id., *Jacques Maritain e il mistero d'Israele. II*, «Dialegethai. Rivista telematica di filosofia», 9 (2007), 25 aprile 2007; Id., *Jacques Maritain e il mistero d'Israele. III*, «Dialegethai. Rivista telematica di filosofia», 9 (2007), 30 dicembre 2007; cfr. inoltre V. Possenti, *Il mistero d'Israele. J. Maritain e il Concilio Vaticano II*, «Studia Theologica», VIII (2/2010), pp. 42-68.

1. Tra biografia e pensiero

Che il percorso biografico e intellettuale di Maritain sia segnato profondamente dall'interesse per il popolo ebraico emerge non appena si tengono in considerazione almeno una duplicità di elementi. Anzitutto, non è secondario ricordare che Maritain dal 1904, dopo un fidanzamento di qualche anno è sposato civilmente con Raïssa Oumançoff (1883-1960), che è un'immigrata russa di origini ebraiche: questo dato può lasciar intendere, quindi, il coinvolgimento personale del filosofo. Come secondo e più articolato aspetto, occorre ricordare che, com'è noto, l'incontro tra Jacques e Raïssa è anche l'incontro tra due persone che si trovano in un periodo di profonda crisi esistenziale e di altrettanto intensa ricerca spirituale, che approda poi alla conversione al cattolicesimo (1905) e al ricevere il sacramento del battesimo l'11 giugno del 1906. Il cammino di avvicinamento al cattolicesimo è stimolato e accompagnato da figure intellettuali di grande statura, come Henri Bergson o Charles Péguy, anche se assume particolare interesse, per il nostro discorso, la figura di Léon Bloy, che sarà anche il padrino di battesimo. Egli, infatti, dopo un primo incontro avvenuto nel 1905, consiglia ai Maritain il suo *Le Salut par les Juifs*, pubblicato nel 1892 e ripubblicato dagli stessi Maritain nel 1906, poiché, oltre alla centralità della figura di Cristo, in quel testo si presentava una posizione originale rispetto all'usuale considerazione cristiano-cattolica dell'ebraismo. Quindi, la questione ebraica, anche in virtù di questa opera, assume un ruolo tutt'altro che marginale nel cammino di conversione dei coniugi Maritain, i quali paiono dunque avvicinarsi al cattolicesimo accompagnati anche da una certa lettura dell'ebraismo.

Al fine di cogliere in quale senso il testo di Bloy presenti una posizione peculiare, risulta utile citare un'affermazione variamente ripresa e sviluppata da Maritain nei suoi saggi: «La storia degli ebrei – afferma Bloy – sbarra la storia del genere umano come una diga sbarra un fiume per elevarne il livello [*pour en élever le niveau*]. Essi sono immobili per

sempre, e tutto ciò che si può fare è superarli saltando oltre, con più o meno danno per se stessi, ma senza alcuna speranza di demolirli»⁴.

La frase, a ben vedere, può ricevere interpretazioni ambivalenti e non nasconde una certa tensione nella valutazione del popolo ebraico, tensione in parte dovuta allo stesso argomentare di Bloy, il quale ama procedere ermeticamente e per ossimori, per cui, conseguentemente, non sempre permette un'agile ermeneutica dei suoi scritti. Tuttavia, questo passo deve essere valutato tenendo conto di una più generale rivalutazione, presentissima nella riflessione di Bloy, della *Lettera ai Romani*, nella quale si afferma, in riferimento all'antica alleanza, che «i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili» (Rm 11, 29). Inoltre, i Maritain apprezzano, in modo particolare, la trattazione religiosa e teologica, mirante al cuore del mistero della salvezza, senza aggiungere, almeno immediatamente, un significato politico-sociale. Non di rado, infatti, la posizione cattolica di quel periodo associava agli ebrei, oltre alle più classiche accuse di cospirazione per il dominio del mondo o di omicidi rituali, l'esistenza di un 'problema' da 'risolvere' con adeguate politiche segregative, discriminatorie, quando non persecutorie⁵.

⁴ Cfr. L. Bloy, *Le Salut par les Juifs*, Bibliothèque Rhombus, Vienne 1916, p. 27. Ripreso da J. Maritain, *L'impossibile antisemitismo*, in id., *Contro l'antisemitismo*, *Op. cit.*, p. 98. Il testo era stato originariamente pubblicato con il titolo *L'impossible antisémitisme* nella miscellanea *Les Juifs*, Plon, Paris, 1937, pp. 44-71; poi ripreso e leggermente modificato in J. Maritain, *Questions de Conscience*, Desclée De Brouwer, Paris 1938; infine, viene ripubblicato nel 1964, con alcune modifiche e integrazioni significative, con il titolo *Il mistero d'Israele*, in id., *Il mistero di Israele e altri saggi*, *Op. cit.*

⁵ Si veda quanto affermava, nel 1938, la rivista *La Civiltà Cattolica* a proposito della delicatissima situazione ungherese: «l'antisemitismo dei cattolici ungheresi non è né [...] l'antisemitismo volgare fanatico, né l'antisemitismo razzista, è un movimento di difesa delle tradizioni nazionali e della vera libertà [...]». Cfr. M. Barbera, *La questione dei Giudei di Ungheria*, «*La Civiltà Cattolica*», 16 luglio 1938, pp. 146-153. Più in generale, cfr. D. Menozzi, «*Giudaica perfidia*». *Uno stereotipo antisemita fra liturgia e storia*, il Mulino, Bologna 2014.

In sede teologica, poi, si parlava ancora dell'accusa di *deicidio* e della *perfidia judaica*, nella preghiera del Venerdì Santo, che, sostanzialmente, consentivano di ammettere, a parere di Maritain, una certa forma, in salsa cattolica, di antisemitismo⁶. Ad ogni buon conto, la lettura di Bloy consente a Maritain di maturare una personale posizione, che viene via via sviluppandosi, in maniera più solida almeno a partire dalla seconda metà degli anni Venti, e cioè dopo la parentesi nell'*Action Française*⁷, in forma sempre più elaborata.

Per tracciare un sintetico quadro di riferimento della sua posizione sull'antisemitismo, per quanto sia possibile nel contesto di un pensiero che su questo aspetto mostra un andamento tortuoso⁸, si potrebbero

⁶ Come Maritain ha modo di ribadire, chi pensa di punire gli ebrei per la crocifissione di Cristo bestemmia: «essi invadono stupidamente, con la loro malizia umana, i piani segreti di Dio [...] alcuni luoghi comuni di retorica – come l'espressione di “razza deicida” –, [...] sono [...] carichi di virtualità antisemite che possono esplodere nei peggiori sentimenti nell'atmosfera avvelenata dei nostri giorni». Cfr. J. Maritain, *L'insegnamento cristiano della storia della crocifissione*, in Id., *Contro l'antisemitismo*, Op. cit., p. 213; lettera ad Hayim Greenberg originariamente pubblicata nel 1944 nella rivista «Jewish Frontier», XI (8/1944), pp. 14-15; poi in *Pour la Justice: articles et discours (1940-1945)*, Éditions de la Maison Française, New York 1945; successivamente, in *Raison et raisons*, Egloff, Paris 1948; e infine in *Il mistero di Israele e altri saggi*, Op. cit.

⁷ Nel 1921, Maritain scrive *À propos de la Question Juive*, saggio che contiene una presa di distanza dall'antisemitismo, ma nel quale sono rinvenibili espressioni di tenore tradizionale e conservatore, che non seguono l'insegnamento di Bloy. Si pensi, ad esempio, a quando si afferma che dagli ebrei non ci si deve attendere «un attaccamento reale al bene comune della civiltà occidentale e cristiana». Cfr. J. Maritain, *A proposito della questione ebraica*, in Id., Op. cit., p. 59; originariamente pubblicato in «La Vie Spirituelle», II (4/1921), pp. 305-310; e poi ripreso in «Bulletin Catholique International», I, 9/1926, pp. 96-104. È rilevante che Maritain abbia ritenuto di non dover includere questo testo nelle menzionate raccolte degli anni Sessanta.

⁸ Cfr. D. Lorenzini, *Introduzione*, in J. Maritain, *Contro l'antisemitismo*, Op. cit., pp. 9-10.

considerare gran parte delle espressioni da lui usate per descriverlo, tra la seconda metà degli anni Trenta e la prima metà degli anni Quaranta. Ebbene, seguendo l'argomentazione di Maritain in senso diacronico, e dunque ripercorrendo l'aggravarsi e poi il drammatico precipitare del contesto storico-politico, si legge che l'antisemitismo è un «modo animale»⁹ e «infinitamente spregevole»¹⁰ di affrontare la questione ebraica. Quando poi si riferisce a quella velata forma di antisemitismo cristiano, esso diventa un «fenomeno patologico»¹¹ e «una macchia vergognosa»¹². Nel 1942, viene definito come «una mostruosa follia collettiva»¹³ e una «malattia»¹⁴. Nel 1943, diventa «l'irrimediabile e mostruosa corruzione della anima umana»¹⁵ e un vero e proprio «abisso di perversione»¹⁶: un

⁹ Cfr. J. Maritain, *L'impossibile antisemitismo*, *Op. cit.*, p. 79.

¹⁰ Cfr. id., *Risposta a qualcuno di cui ho dimenticato il nome*, in Id., *Contro l'antisemitismo*, *Op. cit.*, p. 158, saggio originariamente pubblicato con il titolo *Le mystère d'Israël* in «La question d'Israël», XVII (69/1939), pp. 545-560, poi ripreso in *Raison et raisons*, *Op. cit.*, e in *Il mistero di Israele e altri saggi*, *Op. cit.*: questo testo nasce come una risposta di Maritain alle critiche mosse dal filosofo Marcel De Corte al suo *L'impossibile antisemitismo*.

¹¹ Cfr. id., *L'impossibile antisemitismo*, *Op. cit.*, p. 103.

¹² Cfr. id., *L'antisemitismo come problema per l'Ebreo*, in Id., *Contro l'antisemitismo*, *Op. cit.*, p. 178, testo originariamente pubblicato il 25 settembre 1942 in «The Commonweal», XXXVI (23/1942), pp. 534-537; poi in *Pour la justice*, *Op. cit.*, e in *Il mistero di Israele e altri saggi*, *Op. cit.*

¹³ Cfr. *ivi*, p. 177.

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 185. Qui, Maritain cita Salo W. Baron, *Introduction*, in Koppel S. Pinson (ed.), *Essays on Anti-Semitism*, Conference on Jewish relations, New York 1946, p. VIII.

¹⁵ Cfr. J. Maritain, *Il diritto razzista e il vero significato del razzismo*, in Id., *Contro l'antisemitismo*, *Op. cit.*, p. 188, discorso originariamente pronunciato all'École Libre des Hautes Études di New York il 25 gennaio 1943, pubblicato in francese e in inglese, e poi ripreso in *Pour la justice*, *Op. cit.*, e in *Il mistero di Israele e altri saggi*, *Op. cit.*

¹⁶ Cfr. *ibidem*.

fenomeno per il quale noi vediamo «l'inferno scatenato sulla terra»¹⁷ e «l'esempio per eccellenza dell'Idea omicida»¹⁸. In definitiva, l'antisemitismo si presenta come «una psicosi collettiva irrazionale»¹⁹, che utilizza, nel medesimo tempo, «agenti dinamici terribilmente efficienti e sovrastrutture ideologiche [...] di una nevrosi dell'anima più radicale e più profonda»²⁰: una «passione criminale primitiva»²¹, un «odio demoniaco»²², fonte di «rabbia distruttrice»²³ e di «affermazioni da dementi»²⁴.

La raccolta di saggi operata da Maritain, poi sistemata filologicamente da Lorenzini, ripensa i contenuti, riprendendo, talvolta, capitoli di libri, testi di conferenze, lettere, ma anche messaggi radiodiffusi. Per rendere ragione del clima nel quale Maritain era immerso, risulta assai significativo richiamare brevemente una conferenza tenuta a Parigi nel febbraio 1938. Qui, presso il *Théâtre des Ambassadeurs*, egli pronuncia una conferenza intitolata *Les Juifs parmi les nations*. Il filosofo francese rivela una conoscenza della situazione dell'antisemitismo in Europa, non solo in Germania, ma anche in Russia, Ungheria, Polonia, Romania, con accenni anche all'Italia, davvero articolata e precisa. Alcuni passaggi, in particolare, rivelano una lucidità e un'intensità degne di nota:

il razzismo umilia ed abbassa a un inimmaginabile livello la ragione, il pensiero, la scienza e l'arte, ormai subordinati alla carne e al sangue e destituiti dalla loro "cattolicità" naturale; procura agli uomini, tra tutte

¹⁷ Cfr. *ibidem*.

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 189.

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 199.

²⁰ Cfr. *ivi*, p. 200.

²¹ Cfr. *ibidem*.

²² Cfr. *ivi*, p. 202.

²³ Cfr. *ivi*, p. 200.

²⁴ Cfr. *ivi*, p. 201.

le forme di barbarie che li minacciano al giorno d'oggi, la forma di barbarie in se stessa più inumana e desolante²⁵.

Quando poi descrive la situazione in Polonia, non esita ad entrare nei problemi interni al mondo cattolico:

Negli ultimi anni, e soprattutto l'anno scorso, gli Ebrei polacchi hanno conosciuto una persecuzione che, pur non essendo organizzata dalla legge, come in Germania, tende, tuttavia, a render loro la vita strettamente impossibile. [...] Gli avvenimenti più odiosi sono quelli che si sono prodotti negli ambienti che si credevano riservati alla scienza e alla cultura [...]. [L]e autorità universitarie polacche hanno istituito banchi a parte per gli studenti ebrei, creando così una sorta di ghetti nelle aule dei corsi. [...] Devo aggiungere – non nasconderò un tratto che mi affligge – che [...] in generale in Polonia l'antisemitismo sembra toccare maggiormente gli strati cattolici della popolazione. [...] E la stampa di denominazione cattolica se ne rende troppo spesso complice²⁶.

Queste e altre parole che non intendevano mascherare l'antisemitismo, anche quello di matrice cristiana, generano non poco sbigottimento. Testimoni oculari dichiarano che a questa conferenza non mancano persone che, dalla platea, insultano Maritain: 'venduto agli ebrei!', o 'è anche lui un ebreo!' sono alcuni degli impropri che gli vengono rivolti. In seguito a questi tumulti, fu poi vietato a Maritain di ripresentare la conferenza, che comunque venne ampliata e

²⁵ Cfr. Id., *Gli Ebrei tra le nazioni*, in Id., *Contro l'antisemitismo*, *Op. cit.*, p. 115. Il testo venne pubblicato subito in francese, dalle Éditions du Cerf, in opuscolo (Paris 1938) e in «La Vie intellectuelle» (febbraio 1938); successivamente, anche in inglese: *A Christian Looks at the Jewish Question*, Longmans, Green & co., New York-Toronto 1939; è stato poi ripreso e rivisto in *Le philosophe dans la cité* (Alsatia, Paris 1960) e in *Il mistero di Israele e altri saggi*, *Op. cit.*

²⁶ Cfr. *ivi*, pp. 135-136.

riproposta a New York, a dicembre del 1938. Solo con la definitiva conclusione della Seconda Guerra Mondiale le dichiarazioni del filosofo francese risalteranno agli occhi di tutti nella loro limpida verità. Maritain, fortemente impressionato dall'immane disastro dei campi di sterminio, si convinse a scrivere a Pio XII, prima, e all'allora Cardinal Montini, poi, affinché il cattolicesimo si pronunciasse in favore del popolo ebraico²⁷. Tali tentativi, come noto, non andarono a buon fine; tuttavia, con il passare degli anni, il peso delle tesi maritainiane acquisì sempre maggiore rilievo²⁸. Non è un caso che, dopo il suo ruolo di ambasciatore francese in Vaticano, Maritain e i suoi scritti sull'ebraismo abbiano esercitato un notevole influsso nella storica dichiarazione conciliare *Nostra aetate* (1965), la quale recepisce diverse istanze maritainiane:

la Chiesa – così afferma il documento – [...] memore del patrimonio che essa ha in comune con gli Ebrei, e spinta non da motivi politici, ma da religiosa carità evangelica, deplora (*deplorat*) gli odi, le persecuzioni e tutte le manifestazioni dell'antisemitismo dirette contro gli Ebrei in ogni tempo e da chiunque²⁹.

Questa parte decisiva del testo, a cui si è giunti dopo un lungo percorso, recepisce i suggerimenti di Maritain, il quale tuttavia avrebbe preferito il termine *damnat*, cioè *condanna*, e non il forse più generico *deplorat*.

²⁷ Cfr. P. Chenaux, *Paul VI et Maritain. Les rapports du «montinianisme» et du «maritanisme»*, Istituto Paolo VI - Edizioni Studium, Brescia-Roma 1994.

²⁸ Cfr. R. Fornasier, *Jacques Maritain ambasciatore. La Francia, la Santa Sede e i problemi del dopoguerra*, Edizioni Studium, Roma 2010.

²⁹ Cfr. Concilio Vaticano II, Dichiarazione *Nostra aetate*, 28 ottobre 1965, n. 4.

2. Israele come mistero soprattutto teologico

Ai fini di questo saggio, è necessario osservare da vicino l'impostazione teorica con la quale Maritain cerca di capire la natura dell'antisemitismo e quella del rapporto del mondo e, in particolare, del cristianesimo con l'ebraismo.

Anzitutto, il pensatore francese dichiara, fin dai primi scritti, che la sua indagine non può non tenere conto della teologia; anzi, egli è esplicito nel sostenere che tale indagine non potrà che essere teologica o soprattutto teologica. Questa presa di posizione così netta viene da lui spiegata in più luoghi:

Non è soltanto sul piano umano e razionale che la lotta contro il razzismo e l'antisemitismo deve essere condotta e ha qualche possibilità di trionfare. È anche e innanzitutto sul piano del Vangelo e dei valori evangelici, sul piano della fede e delle energie della fede³⁰.

Quando il male è drammaticamente lacerante ed esageratamente annihilante, la ragione da sola non riesce a restituirne con piena verità l'essenza più profonda. A parere di Maritain, la questione deve essere affrontata anche da altre angolature. Pertanto, come per esprimere adeguatamente il massimo dell'amore, il *summum gaudium* della vita di Dio, la ragione deve restare aperta ai dati di fede, poiché quella realtà supera infinitamente la sua portata, così anche per capire l'abisso del male, il baratro della sofferenza, la ragione è nuovamente chiamata ad aprirsi alla rivelazione, perché solo in questa maniera le è possibile penetrare, per quanto possibile, la disturbante potenza dell'insana violenza antisemita:

Mi dispiace per i miei amici razionalisti, afferma Maritain, ma il registro di concetti elaborato dai profeti dell'Antico e del Nuovo Testa-

³⁰ Cfr. J. Maritain, *Il diritto razzista e il vero significato del razzismo*, cit., p. 203.

mento, e in particolare da san Giovanni nella *Apocalisse* e da san Paolo nella seconda *Epistola ai Tessalonicesi*, è il solo che permetta alla nostra intelligenza di avere presa su ciò che sono in realtà, e su ciò che annunciano e preparano, il razzismo e l'antisemitismo nazisti³¹.

Con l'ausilio di tali riflessioni, Maritain pare richiamare quanto da lui sostenuto nel contemporaneo dibattito intorno al concetto di 'filosofia cristiana', che coinvolse notevoli figure del pensiero europeo: da Maurice Blondel a Martin Heidegger, passando per Maurice Nédoncelle ed Edith Stein, fino a Gabriel Marcel, Émile Bréhier, Étienne Gilson e altri³². In una parola, secondo il nostro Autore occorre distinguere tra (1) la 'natura' e (2) lo 'stato' o condizione della filosofia. Poiché, rispetto al primo aspetto, è da sottolineare che la filosofia si costituisce sempre come ricerca fondata esclusivamente su dati di ragione; ma, rispetto al secondo aspetto, rimane vero che la filosofia può essere esercitata in uno stato o in una condizione cristiana, ossia in un soggetto che, consapevole della fragilità della natura umana, si apre a una nuova forma di sapere, l'ordine teologico della fede e, così, acquisisce nuova conoscenza a proposito di realtà inattingibili tramite l'esclusivo utilizzo dell'intelligenza filosofica³³.

Ebbene, è assai significativo che Maritain adotti anche in questo contesto, per sé riferito solo indirettamente a Dio, lo stesso argomentare: segnala che anche il negativo, specie quando tocca il fondo, rivela

³¹ Cfr. *ivi*, p. 202.

³² Per una prima ricognizione sul tema, cfr. L. Bogliolo, *La filosofia cristiana. Il problema, la storia, la struttura*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1986; M. Blondel, É. Bréhier, É. Gilson, J. Maritain, *Il problema della filosofia cristiana*, a cura di Antonio Livi, Pàtron, Bologna 1974.

³³ La posizione maritainiana è qui ridotta all'essenziale, ma sarebbe assai più articolata: cfr. almeno J. Maritain, *Sulla filosofia cristiana*, Vita e Pensiero, Milano 1978.

una natura misteriosa richiedente il pensiero metafisico e l'apporto delle Sacre Scritture³⁴. Non è un caso, in effetti, che Maritain richiami l'*Apocalisse* e la *Seconda epistola ai Tessalonicesi*. Ma, ancora di più, si deve notare che (quasi) ogni tesi maritainiana rinvia, con maggiore evidenza e più o meno direttamente, alla *Lettera ai Romani* di Paolo di Tarso³⁵. Da questo punto di vista, è fin impressionante e quasi provocatorio, che un saggio del 1941, *L'insegnamento di San Paolo*³⁶, si presenti, sostanzialmente da cima a fondo, come una parafrasi dei capitoli nove, dieci e undici dell'epistola paolina. L'operazione di Maritain, quindi, è quella di rimettere al centro del dibattito il magistero di Paolo, che a suo parere è stato da troppo tempo dimenticato o, almeno, non adeguatamente meditato e studiato.

³⁴ Questa tesi andrebbe considerata come un ulteriore motivo, più teorico che storico, per il quale il pensatore francese sceglie espressamente di adottare una prospettiva cristiana. Lorenzini, infatti, ha già messo efficacemente in luce quello che probabilmente è il significato storico di tale impostazione: «Gli storici della Chiesa e dell'antisemitismo [...] non smettono di insistere su quanto, a quel tempo, fosse *difficile* per un cristiano *non* essere antisemita. E forse fu proprio questa oscura consapevolezza, alla quale Maritain non diede mai voce, che lo spinse a denunciare con forza l'antisemitismo *innanzitutto* in una prospettiva cristiana». Cfr. D. Lorenzini, *Introduzione*, in Maritain, *Contro l'antisemitismo*, *Op. cit.*, p. 52. Cfr., più in generale, G. Miccoli, *Antisemitismo e cattolicesimo*, Morcelliana, Brescia 2013.

³⁵ Sulla cui interpretazione incide significativamente il saggio di Erik Peterson, *Die Kirche aus Juden und Heiden*, Pustet, Salzburg 1933. Maritain, peraltro, firmò la prefazione dell'edizione francese, intitolata *Le mystère des Juifs et des Gentils dans l'Église*, Desclée de Brouwer, Paris 1935.

³⁶ Cfr. J. Maritain, *L'insegnamento di San Paolo*, in id., *Il mistero di Israele e altri saggi*, *Op. cit.*, pp. 99-108. *La pensée de St. Paul* è stato originariamente pubblicato in inglese, con il titolo *The Thought of Saint Paul* (Longmans Green, New York 1941), e poi anche in francese (Corrêa, Paris 1947).

3. L'antisemitismo come cristofobia e l'ebreo come «attivatore terreno»

Prima di mostrare in quale senso la coppia concettuale *fidelitas/infidelitas* agisca e illumini l'intero discorso di Maritain, è opportuno tener conto di almeno due motivi di fondo che, a più riprese, ritornano nella sua riflessione: il primo riguarda la natura dell'antisemitismo, mentre il secondo concerne la missione del popolo ebraico.

Mostrando il debito verso lo scrittore ebreo Maurice Samuel e il suo *The Great Hatred*, edito nel 1940, Maritain intende mostrare la natura spirituale dell'antisemitismo, ossia la sua portata metafisica, e contestualmente il suo rivelarsi, in definitiva, come una forma di cristofobia:

Non capiremo mai – scrive Samuel, citato da Maritain – l'immensa e folle portata dell'antisemitismo se non a condizione di trasporne i termini. È del Cristo che i nazi-fascisti hanno paura; è nella Sua onnipotenza che credono; è Lui che sono follemente decisi ad annientare. [...] Devono sputare sugli Ebrei come su coloro che hanno messo a morte il Cristo (as *Christ-killers*), perché sono ossessionati dal desiderio di sputare sugli Ebrei come su coloro che hanno dato Cristo al mondo (as *Christ-givers*)³⁷.

Il fatto è che Cristo e il cristianesimo sono troppo radicati nell'Occidente e nelle sue abitudini, per cui il nazifascismo sposta il bersaglio della sua violenza sul popolo ebraico, reo della venuta al mondo di Gesù e della diffusione del cristianesimo. Questa lettura di Maritain, se, da un lato, potrebbe rischiare di non cogliere la peculiarità dell'antisemitismo per ridurlo ad una forma di anticristianesimo, dall'altro ha il grande e oggettivo merito di disinnescare in radice e lucidamen-

³⁷ Cfr. Id., *L'impossibile antisemitismo*, *Op. cit.*, pp. 74-75, dove si cita M. Samuel, *The Great Hatred*, Knopf, New York 1940, p. 128.

te qualsiasi possibile risentimento antisemita in seno al cristianesimo, giacché esso sarebbe *ipso facto* anticristiano. L'opinione secondo cui il cristianesimo, in quanto tale, non possa manifestare l'antisemitismo biologico-razziale, supponendolo accettabile in altre forme, e quella per la quale un certo cristianesimo storico, a partire da alcune politiche della *civitas* medievale, abbia favorito l'antisemitismo teologico-religioso, vengono da Maritain riportate a un unico denominatore comune: qualsiasi forma di antisemitismo riflette una demenza cristofobica³⁸. Pertanto, qualsiasi forma di antisemitismo cristiano rivelerebbe una forma di anticristianesimo nel cristianesimo stesso. Più oltre, vedremo come questa tesi, con altre coloriture, servirà a Maritain per ridisegnare il fraterno destino di cristianesimo e popolo ebraico.

In continuità con l'insegnamento di Bloy, seguito fedelmente almeno fino alla fine degli anni Trenta, Maritain sviluppa l'idea secondo cui l'intima vocazione di Israele sia quella di pungolare l'umanità con la sua inesauribile passione per l'Assoluto. Israele è, dunque, un «attivatore terreno» che spinge in avanti il genere umano:

Israele, nell'ordine della storia temporale e delle sue finalità proprie, è preposto ad un'opera di attivazione terrena della massa del mondo. Così esso, che non è del mondo, si trova nel più profondo della trama del

³⁸ Si veda, in proposito, H. Wolf, *Il papa e il diavolo. Il Vaticano e il Terzo Reich*, Donzelli, Roma 2008, pp. 89-133. Prima di *Nostra Aetate*, l'unico documento ecclesiastico che condanna l'antisemitismo è quello emesso del Sant'Uffizio il 25 marzo 1928, cfr. Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, *Rerum Variarum*, vol. 1, n. 2. Questo decreto, però, deve essere letto nel suo contesto storico: esso, infatti, intendeva bocciare il progetto di riforma della preghiera del Venerdì Santo e, di concerto, scioglieva la Società degli Amici di Israele, che aveva proposto tale progetto. Dunque, la condanna dell'antisemitismo, intendendo con questo termine quello di matrice biologico-razziale, aveva il mero significato di alleggerire i provvedimenti intrapresi. La posizione maritainiana, pertanto, esprimeva una notevolissima originalità.

mondo, per irritarlo, esasperarlo e *muoverlo*. Come un corpo estraneo, come un fermento attivante introdotto nella massa, esso non lascia il mondo in riposo, gli impedisce di dormire, gli insegna a essere scontento e inquieto finché non ha Dio, stimola il movimento della storia³⁹.

L'antisemitismo, da questa angolatura, si manifesta come il contraccolpo della missione del suo popolo, il cui ruolo consiste nel mantenere una costante tensione tra sé e il mondo: «il dramma di Israele consiste nel lottare contro il principe di questo mondo amando il mondo, rimanendo *attaccato* al mondo»⁴⁰. Anche qui, a ben vedere, si riscontra una doppia valenza della tesi maritainiana: da un lato, infatti, essa sembra richiamare l'opera rivoluzionaria anticristiana condotta da una certa parte del popolo ebraico e dalle organizzazioni giudaico-massoniche; dall'altro, e più profondamente, essa esprime, si potrebbe dire, la cifra anti-ideologica insita in un popolo che trova nell'Antico Testamento il suo fondamento. La dimensione profetica degli ebrei soggiace all'ardente desiderio di riscatto del mondo per stabilire il regno di Dio nell'al di qua: Israele

vuole con una volontà eterna, con una volontà soprannaturale e irragionevole, la giustizia nel tempo, nella natura e nella città. [...] La bellezza che esso cerca è quella il cui nome è ineffabile e la vuole in questa vita carnale, oggi⁴¹.

Nel medesimo tempo, il suo messaggio è attento alla realtà e alla verità, per cui sa che tutto è vanità (cfr. Qo 1, 2) e che, quindi, non può attaccarsi a un idolo, a un Dio costruito dall'uomo: deve vivere nel distacco dal mondo, pur perseguendone nella storia una salvezza soprannatu-

³⁹ Cfr. J. Maritain, *L'impossibile antisemitismo*, *Op. cit.*, p. 88.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 87.

⁴¹ Cfr. *ivi*, p. 86.

rale. Ebbene, quando l'ebreo vive autenticamente questa tensione che anima la sua vocazione,

allora – afferma Maritain – fa germinare la vera purezza, quella purezza dell'anima e dei costumi, di cui molte famiglie ebraiche conservano la tradizione; produce l'ascetismo e la pietà, l'amore per la Parola di Dio e per la sua esegesi raffinata, la dirittura del cuore e quell'innocenza sottile, quella spiritualità ardente [...] che ci mostra quale sia [...] la vera figura di Israele; ed essa si esprime innanzitutto nello zelo della giustizia, in un amore per la verità che è il segno più alto dell'elezione di questo popolo⁴².

4. Tra *fidelitas* e *infidelitas*

Comprese, seppur essenzialmente, due principali costanti del percorso maritainiano intorno alla riflessione sul popolo ebraico, è ora possibile declinare nel binomio *fidelitas/infidelitas*, senza pretesa di esaustività perché il tema potrebbe estendersi notevolmente, il mistero filosofico-teologico racchiuso in Israele.

Innanzitutto, occorre rilevare nuovamente che, sulla scia dell'insegnamento evangelico, Maritain ritorna con insistenza sul dettato della *Lettera ai Romani*: «l'infedeltà dell'uomo non rende vana la fedeltà di Dio» (cfr. Rm 3, 3). Questo principio purifica lo sguardo del cristiano, il quale, in un primo momento, potrebbe porsi negativamente verso Israele, in virtù della mancata *fidelitas* alla promessa del riconoscimento del Messia. Per la verità, invece, la *fidelitas* di Dio per il genere umano, e in particolare per il popolo eletto, non viene mai ritirata (cfr. Rm 11, 28-29). Così, gli ebrei non solo non rimangono degli uomini tra gli altri, ma continuano a distinguersi come il popolo eletto grazie all'allezanza che Dio ha potuto stabilire con loro, non senza la loro libera ade-

⁴² Cfr. *ivi*, p. 91.

sione: «quanto all'elezione, sono amati, a causa dei loro padri, poiché i doni e la chiamata di Dio sono senza pentimento!»⁴³. Per ogni essere umano, e per il cristiano in modo peculiare, il rapporto con l'altro, e con Israele in particolare, deve configurarsi in un orizzonte nel quale regna la consapevolezza che quell'altro presente di fronte a sé è anzitutto un bene, perché Dio, prima di chiunque altro, ha riposto la sua *fidelitas* in lui. Pertanto, a prescindere dalla reiterata *infidelitas* umana, Dio benedice la singolarità del suo popolo e crede in lui. In ciò, propriamente, sta il mistero di Israele e, più in generale, il mistero di cui ogni altro è custode. Ogni giudizio umano, per quanto razionalmente fondato, non può esprimere l'ultima parola sulla realtà dell'altro, poiché Dio, da principio, ha avuto ed ha fiducia in lui: «i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili!» (Rm 11, 29). Perciò, anche di fronte alla peggiore delle infedeltà, la realtà dell'altro racchiude un mistero che non può esaurirsi nella perfetta razionalità del ragionamento dell'Io. Maritain, con Paolo, chiede di incarnare uno stile di vita per il quale mai vien meno, malgrado l'oggettività delle cose, la benedizione dell'alterità, poiché essa è sempre di più di quel che so. Non si può ridurre l'altro a sé, e pertanto è anche scorretto per il popolo ebraico augurarsi una 'conversione' alla Chiesa, poiché alla fine dei tempi assisteremo invece ad una nuova e piena unità, una nuova *fidelitas* cui il cristianesimo e Israele sono entrambi chiamati: *non conversio, sed plenitudo*⁴⁴.

Da un'altra angolatura, se si volesse comunque parlare dell'*infidelitas* ebraica, allora si deve specificare che si parla dell'Israele 'secondo la carne', laddove quest'ultima espressione intende rimarcare che «non tutti i discendenti di Israele sono Israele [...]». Cioè: non i figli della

⁴³ Cfr. *ivi*, p. 77.

⁴⁴ Cfr. J. Maritain, *Una nuova età del mondo*, in *id.*, *Il mistero di Israele e altri saggi*, *Op. cit.*, p. 149, discorso originariamente pronunciato il 3 aprile 1943 alla 38ª conferenza dell'*Union of American Hebrew Congregations* e poi pubblicato in *Pour la Justice*, *Op. cit.*

carne sono figli di Dio, ma i figli della promessa sono computati come discendenza» (cfr. Rm 9, 6-8). L'Israele 'secondo lo spirito', infatti, è sempre rimasto nella piena *fidelitas*⁴⁵. Con ciò, Maritain, mantenendo sempre l'ispirazione dalla *Lettera ai Romani*, stimola una valutazione ulteriore. Quell'*infidelitas* 'secondo la carne', infatti, ha concesso alla buona novella di aprirsi e di diffondersi con maggiore agilità e freschezza, per indirizzarsi all'umanità intera:

bisogna dire che l'*infedeltà* degli Ebrei è stata la condizione grazie alla quale la Chiesa ha potuto, fin dalla sua nascita, sorgere indipendente dall'Israele secondo la carne, dai suoi destini temporali [...] e manifestarsi al mondo con il suo carattere di universalità assoluta, sovra-temporale e sovra-nazionale⁴⁶.

L'*infidelitas* ebraica si è rivelata come la storica condizione di possibilità della *fidelitas* dei Gentili. Assistiamo, dunque, ad una *infidelitas* generativa di nuova *fidelitas*. In sostanza, Maritain invita a considerare in senso diacronico il rifiuto di Cristo, poiché storicamente si è manifestato come la vittoria delle nazioni:

⁴⁵ Maritain sostiene la tesi, poi rilanciata ufficialmente nei documenti conciliari *Lumen gentium* e *Gaudium et spes*, secondo cui gli ebrei, «come gli altri non-cristiani, possono essere in istato di grazia se sono in buona fede, ecco il segreto di Dio». Cfr. J. Maritain, *L'insegnamento di San Paolo*, *Op. cit.*, p. 103. Cfr. Concilio Vaticano II, Cost. past. *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, n. 22: «dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire associati, nel modo che Dio conosce, al mistero pasquale». Cfr. Id., Cost. dogm. *Lumen gentium*, 21 novembre 1964, n. 16: «quelli che senza colpa [...] cercano sinceramente Dio e coll'aiuto della grazia si sforzano di compiere con le opere la volontà di lui, conosciuta attraverso il dettame della coscienza, possono conseguire la salvezza eterna».

⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 104, corsivo nostro.

Dio non ha respinto il suo popolo, ma l'errore di Israele è la salvezza delle nazioni. [...] Paolo non pensa qui a un indurimento, nei confronti della vita eterna, degli Ebrei presi individualmente [...]. Egli pensa all'indurimento del popolo, preso collettivamente, nei confronti della sua vocazione⁴⁷.

Da qui, è possibile riscontrare una certa tensione interna alla riflessione di Maritain, poiché lui, da una parte, in coerenza con quanto dicevamo poc'anzi, vorrebbe non domandare la 'conversione' di Israele, ma, dall'altra, sembra invocare e attendere un'effettiva integrazione dell'ebraismo nella Chiesa, come quando chiude *L'insegnamento di San Paolo* con la seguente citazione di Tommaso d'Aquino:

I Gentili, come Pietro arriva secondo al sepolcro, giungono più tardi alla conoscenza di Gesù Cristo, ma, come Pietro, entrano per primi. Il popolo ebraico, il primo a conoscere il mistero della redenzione, non sarà che l'ultimo convertito alla fede del Cristo... [...] Israele non deve restare eternamente alle soglie del sepolcro. Dopo che Pietro ci sarà entrato, c'entrerà esso pure, perché alla fine, gli Ebrei anch'essi saranno riconciliati nella fede⁴⁸.

Al di là di questo riferimento, l'esigenza espressa nella formula *non conversio, sed plenitudo*, sebbene già presente negli anni Quaranta, si afferma gradatamente, ed è maggiormente confacentesi al Maritain più maturo. In una lettera del 1972, l'ultimo documento che attesta la riflessione sul tema, il pensatore francese invita a leggere il rapporto

⁴⁷ Cfr. *ivi*, pp. 102-103.

⁴⁸ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Expositio in Evangelium secundum Joannem*, cap. XVIII, lectio 1.

tra ebrei e cristiani come una «terribile dialettica divina»⁴⁹, nella quale occorre leggere una «sorta di concorrenza ardente»⁵⁰ che, tuttavia, dice altresì la «profonda convergenza fraterna»⁵¹ tra i due popoli di Dio, i quali sono destinati, pertanto, «alla più profonda amicizia»⁵².

Un ultimo aspetto che merita di essere osservato da vicino e sotto la lente del rapporto tra *fidelitas* e *infidelitas*, riguarda un altro fondamentale passaggio della *Lettera ai Romani*: «Vorrei [...] essere io stesso separato [*anáthema*] da Cristo in favore dei miei fratelli consanguinei [*katà sárka*]» (Rm 9, 3). Qui, la questione diventa più sottile e delicata, perché Maritain menziona a più riprese questo versetto e, tuttavia, quasi non sembra pienamente consapevole del sentiero che lui stesso sta imboccando. Già con *Gli Ebrei tra le nazioni*, Maritain ricorda che Paolo «si augurava di essere anatema – tanto è profonda la sua dilezione»⁵³ per i fratelli consanguinei. Con *L'insegnamento di San Paolo*, egli insiste nuovamente: l'apostolo delle genti «si augurava di essere rigettato egli stesso se questo era il prezzo della salvezza dei suoi fratelli»⁵⁴. Il termine greco, *anáthema*, è in effetti estremamente pregnante e di non semplice traduzione; Maritain alterna anatema, rigettato, ma usa anche separat⁵⁵. Nella traduzione dei Settanta, *anáthema* traduce l'ebraico *ḥērém* per esprimere ciò che, propriamente, è maledetto e che quindi è da

⁴⁹ Cfr. J. Maritain, *Lettera ad André Neher*, in Id., *Contro l'antisemitismo*, *Op. cit.*, p. 265, pubblicata per la prima volta in «Lettre aux amis de saint Isaïe», 39/1975, dopo la morte di Maritain, questa lettera è stata ripresa nel 1990 e inserita nella nuova edizione di *Le mystère d'Israël et autres essais. Nouvelle édition augmentée*, Desclée de Brouwer, Paris 1990, pp. 295-298.

⁵⁰ Cfr. *ibidem*.

⁵¹ Cfr. *ibidem*.

⁵² Cfr. *ibidem*.

⁵³ Cfr. id., *Gli Ebrei tra le nazioni*, *Op. cit.*, p. 116.

⁵⁴ Cfr. id., *L'insegnamento di San Paolo*, *Op. cit.*, p. 101.

⁵⁵ Cfr., ad esempio, *ivi*, p. 102.

estirpare, da sterminare. Ora, il fatto è che Maritain si accorge che qui soggiace latente un dato enormemente significativo, anche se non lo esplicita fino in fondo. Il desiderare l'essere separati/maledetti da Cristo affinché gli altri possano incontrarlo significa amare così tanto l'altro da essere disposti a offrirsi e a perdere ciò che si ha di più caro, per consegnarlo all'altro. Paolo, infatti, afferma di essere disposto a perdere la sua stessa unione a Cristo affinché gli ebrei incontrino Cristo. Trova spazio, pertanto, una *fidelitas* all'amore di Cristo che si spinge fino a desiderare l'*infidelitas* affinché l'altro sia nella *fides*, ossia nell'esperienza e nell'evento di novità che è l'incontro d'amore con Dio. Maritain, nell'epistola paolina, incontra una *fidelitas* paradossale, quella che per dirsi deve essere disposta ad attraversare e custodire il suo opposto, l'*infidelitas*.

La figura che incarna pienamente il paradosso della *fidelitas* è la Croce: proprio lì, nella *fidelitas* scaturente da un eccesso d'amore per il quale Dio, nel suo lancinante grido d'abbandono (cfr. Mc 15, 34; Mt 27, 46), sembra quasi separarsi da sé, facendosi *a-theos infidelis*, è possibile, con il filosofo francese, che sottolineerà in misura sempre maggiore tale dimensione, ripensare l'unità di ebraismo e cristianesimo:

Suo malgrado – afferma Maritain nel tragico anno 1944 –, Israele sale la via del Calvario, fianco a fianco con i cristiani, e questi strani compagni sono talvolta sorpresi di trovarsi insieme. Come nell'ammirevole quadro di Chagall, gli infelici Ebrei, senza nulla capirvi, sono trascinati nella grande tempesta della crocifissione, “tutto intorno al Cristo steso attraverso il mondo perduto”. [...] Ormai il Cristo non separa più, ma unisce Ebrei e cristiani⁵⁶.

⁵⁶ Cfr. id., *La passione d'Israele*, in Id., *Contro l'antisemitismo*, *Op. cit.*, pp. 208-209, prima della pubblicazione in *Messages (1941-1944)*, Éditions de la Maison Française, New York 1945 e della sua successiva ripresa in *Il mistero di Israele e altri saggi*, *Op. cit.*, questo testo è stato originariamente radiodiffuso da New York il 5 gennaio 1944. Sul rapporto tra Chagall e i Maritain, cfr. P. Viotto, *Grandi amicizie. I Maritain e i loro contemporanei*, Città Nuova, Roma 2008.

Maritain attribuisce l'espressione «senza nulla capirvi» al popolo ebraico, ma potremmo etichettare nel medesimo modo anche i cristiani. È proprio del pensiero maritainiano, infatti, l'aver individuato la vocazione specifica del cristianesimo nell'opera «del riscatto soprannaturale e sovra-temporale del mondo»⁵⁷, mentre è peculiare dell'ebraismo, come abbiamo rilevato, l'opera «di attivazione terrena della massa del mondo»⁵⁸. Di conseguenza, sia gli ebrei sia i cristiani hanno commesso errori, e dunque entrambi, in un certo senso, non hanno capito alcunché, anche se in modo «inversamente corrispondent[e]»⁵⁹:

Israele ha fallito nell'ordine spirituale e soprannaturale; e quando sarà compiuta la pienezza delle nazioni, [...] la Chiesa [...] conoscerà la pienezza delle proprie dimensioni terrene e del proprio eroico pellegrinaggio. [Perché] l'errore dei popoli cristiani si riferisce all'ordine temporale. [...] A causa di una specie di indifferenza misteriosa alle esigenze del Vangelo nei confronti della città di quaggiù e della storia temporale⁶⁰.

A ben vedere, l'immagine del quadro di Chagall, assunto a modello da Maritain, nella misura in cui assume il Cristo come il simbolo dell'ebreo martire, per ciò stesso comunica la missione ebraica di testimonianza e di pungolo del mondo. Ma la stessa immagine, nella misura in cui illumina con un cono di luce il Cristo, per ciò stesso rilancia la vocazione cristiana alla testimonianza del risorto e della vita eterna. Insomma, Maritain intende connettere inversamente fedeltà e infedeltà di cristianesimo ed ebraismo, poiché la *fidelitas* dell'uno è l'*infidelitas* dell'altro: laddove l'ebreo è *fidelis*, il cristiano è *infidelis*; laddove il cristiano è *fidelis*, l'ebreo è *infidelis*. Sicché, occorre affermarlo convinta-

⁵⁷ Cfr. J. Maritain, *L'impossibile antisemitismo*, *Op. cit.*, p. 88.

⁵⁸ Cfr. *ibidem*.

⁵⁹ Cfr. *ibidem*.

⁶⁰ Cfr. *ivi*, pp. 30-31.

mente con Paolo, «Dio ha rinchiuso tutti nella *infidelitas* [*apeitheian*], per usare a tutti misericordia» (Rm 11, 32).

In questa prospettiva, Maritain è uno dei principali intellettuali che hanno ridisegnato la scacchiera del dibattito occidentale, cristiano e non, a proposito del mistero che Israele è, riallineandolo con l'insegnamento di Paolo di Tarso. È da ricercare qui, in ultima analisi, la ragione che meglio spiega la centralità di Maritain nella svolta novecentesca del dialogo ebraico-cristiano.

Infidelidad cínica en Peter Sloterdijk

Carolina Gutiérrez González

Universidad de Anáhuac (México)

Peter Sloterdijk se autodefine en su libro *El sol y la muerte* como un producto de la posguerra por haber nacido en 1947 en Karlsruhe, Alemania. Gran amante de la sabiduría, es un pensador exquisitamente incómodo y provocador, que por su formación académica da muestras de su gran conocimiento de literatura, filosofía e historia, que estudió en las universidades de Múnich y de Hamburgo. Se formó filosóficamente en fenomenología, estructuralismo, existencialismo y teoría crítica, pero su obra posterior se caracteriza por ser muy original, independiente e inclasificable por lo que no pertenece a ninguna de estas corrientes. En 1976 obtuvo el doctorado en Ciencias del Lenguaje de la Universidad de Hamburgo con una tesis sobre literatura y organización de las experiencias vitales. Ha sido reconocido por la Academia Alemana de Literatura y Poesía, con el premio Sigmund Freud de Prosa Científica, premio que también recibieron, en su momento, H. Arendt, K. Barth, W. Heisenberg, E. Bloch, H. G. Gadamer y J. Habermas. En 1993 ganó el Premio Ernst Robert Curtius de Ensayo. Fue conductor del programa televisivo El cuarteto filosófico al lado de R. Safranski de 2002 a 2012. Cuenta con una importante carrera académica que incluye el haber sido rector de la Universidad de Karlsruhe, su ciudad natal de 2001 a 2015, donde además fue profesor de Estética y Filosofía. Dirigió el Instituto de filosofía de la Cultura en la Academia de Artes Plásticas de Viena. Ha

sido catedrático invitado en varias universidades europeas, conferencista en diversos lugares del mundo.

Es un lector voraz que ha tenido una gran influencia entre otros muchos, de Nietzsche, Heidegger, Adorno, Bloch, Husserl, Foucault, Derrida, Günther, Merleau-Ponty. Aborda una gran variedad de temas en sus escritos, pero un tema recurrente son las grandes religiones, los monoteísmos, que aunque ha declarado no profesar ninguna religión o creencia religiosa, si se ha dado a la tarea de hacer una aguda crítica sobre ellas y en especial al cristianismo, hablando de una manera clara sobre la fidelidad e infidelidad de sus seguidores en diversas épocas. De acuerdo a lo que él mismo nos menciona en *El sol y la muerte*, vivió un proceso de desgermanización, por sus múltiples viajes donde pudo experimentar la libertad, pero tal vez el viaje que más influencia ha tenido en su pensamiento es el que hizo a la India para encontrarse con Bhagwan Shree Rajneesh, conocido en el mundo como Osho, un gurú de Poona, que cuenta con un lugar para la formación espiritual de sus seguidores, lugar al que se unió Sloterdijk por más de dos años y que relata en *Experimentos con uno mismo*.

En los años 60's, las movilizaciones estudiantiles en Alemania se vieron muy influenciadas por tres personajes centrales de la Escuela de Frankfurt: Adorno, Horkheimer y Marcuse, a quienes estudió Sloterdijk quien vivía en una Alemania dividida por la guerra fría. En este contexto se integró al movimiento político Oposición Extra-Parlamentaria (APO), movimiento que se disolvió en 1968. Después de la decepción del movimiento de 1968, fue hasta 1983 cuando publica su ensayo más conocido y uno de los textos filosóficos más vendidos en Alemania, *Crítica de la razón cínica*, donde señala como característica esencial del pensamiento contemporáneo esa renuncia a la crítica ilustrada que representa el cinismo. Es como si, tras la larga travesía hacia la modernidad, la filosofía se hubiera convertido en una estatua de piedra, carente de vida y de energía para seguir amando y buscando la verdad, porque el cinismo, desde sus inicios, fue siempre un abandono de la investigación racional, sustituida por una forma de vida sencilla y frugal, pero

en cierto aspecto cargada de escepticismo y de comodidad. El cinismo antiguo fue un movimiento de evidente infidelidad. Rompió con la filosofía tradicional y académica, que fue siempre fiel a la dimensión social y política del ser humano. Tal vez por ello, Platón, en un intento de descalificar a Diógenes, le llamó «Sócrates enloquecido»¹, lo que suponía en realidad, más que un juicio negativo, la equiparación del filósofo callejero con el mayor dialéctico de Atenas. La figura de Diógenes es el paradigma de la infidelidad cínica en la antigüedad. Es la inversión del platonismo, como el gran cínico Nietzsche llamará también a su filosofía a martillazos. Ambos, Diógenes y Nietzsche, comparten un lema común: transmutar los valores². El cinismo antiguo rompe con el marco de la ciudad, en el que adquirió sentido la filosofía clásica griega, y pretende que el ciudadano vuelva a la vida natural, abandonado las convenciones y recuperando la originaria libertad que había perdido, pues solo la carencia de convenciones y de necesidades superfluas conduce a una vida libre y divina, como la que proponía Sócrates. Según Sloterdijk, con esta moral natural y exigente, los cínicos antiguos – a los que él prefiere llamar «quínicos» para diferenciarlos de los modernos – iniciaron la tradición europea de la vida inteligente. No se trata de un estúpido ascetismo que goza con la pobreza y la renuncia, sino de la sabia percepción de que los placeres naturales y duraderos residen en disfrutar del propio cuerpo, sin correr tras las quimeras de la ambición, de la riqueza y del placer. Basta con tomar el sol, observar el ajetreo del mundo, cuidar el cuerpo, alegrarse y no esperar nada, para gozar de la

¹ Cfr. Diógenes Laercio, VI, 54.

² Cfr. Diógenes Laercio, VI, 20. Sobre el triple significado de esta expresión en Diógenes, ya como falsificación de la moneda, ya como modificación de las leyes o transmutación de los valores, véase el comentario de R. Sartorio, en su edición de Diógenes Laercio, *Los Cínicos*, Alhambra, Madrid 1987, p. 46. Y, respecto al significado en Nietzsche, véase J. Sologuren, *La lección de Nietzsche: cómo se filosofa con el martillo*, en «Revista de Filosofía», 66 (2010), pp. 163-174.

libertad natural no hipotecada por bienes y placeres esclavizadores, que exigen dedicación exclusiva del tiempo, restándolo así del disfrute de una placentera vida improductiva. Los antiguos cínicos dejaron de lado la especulación teórica y política e hicieron de la filosofía una forma de vida, tal como ha destacado en su libro Michel Onfray³. Y también Foucault, en su testamento filosófico, elogió esa forma de vida cínica, en la que destacaba ante todo el coraje de decir la verdad⁴ frente a lo políticamente correcto, como expresión máxima de la libertad interior. Por eso, cabe considerar que los cínicos antiguos fueron infieles al paradigma político de la filosofía griega. Fueron los críticos, los modernos del mundo antiguo, cuya libertad de palabra y de pensamiento abrió el camino a la renovación de la filosofía como un compromiso moral y personal. Por ello, Diógenes recorre a plena luz del día las calles de la ciudad con una linterna encendida diciendo: «Busco un hombre»⁵. Un hombre libre de las ataduras y convenciones sociales, que se considera «ciudadano del mundo»⁶. Nada más contrario a la concepción griega del ciudadano⁷, nada más alejado de la fidelidad socrática a las leyes de la ciudad, que dan sentido a su filosofía, a su vida y a su misma muerte, como demuestra tanto en la *Apología*, como en el *Critón*⁸.

Pero el cinismo moderno, según la visión de Sloterdijk, es diferente del antiguo. Aunque mantiene ese carácter crítico de toda convención,

³ Cfr. M. Onfray, *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, trad. de A. Bixio, Paidós, Barcelona 2002.

⁴ Cfr. M. Foucault, *El coraje de la verdad*, trad. de H. Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2010.

⁵ Cfr. Diógenes Laercio, VI, 41.

⁶ Cfr. Diógenes Laercio VI, 63.

⁷ Como ha señalado M. I. Finley, *Aspectos de la antigüedad*, Ariel, Barcelona 1975, p. 127, con su teoría del cosmopolitismo, Diógenes da la espalda a siglos de historia griega.

⁸ Véanse especialmente *Apol.* 28 a ss. y *Critón* 50 a ss.

termina por claudicar ante la realidad y se convierte en un escepticismo práctico que es infiel a su carácter liberador de toda ideología. Sloterdijk, al describir la infidelidad de los cínicos modernos, afirma que este cinismo es «*la falsa conciencia ilustrada*»⁹. Esta fórmula encierra, como reconoce el propio autor, una revisión de la tradición ilustrada, que supone una falsa conciencia, pues la conciencia ilustrada, como la filosofía clásica griega, era una promesa de felicidad racional que ha hecho al hombre más desdichado. O, dicho en las propias palabras de Sloterdijk, «tal y como están las cosas, sólo sigue dándose una fidelidad a la Ilustración en la infelicidad. Esto es debido, en parte, a la posición de los herederos que miran hacia los tiempos ‘heroicos’ y que ante los resultados se quedan, necesariamente, escépticos»¹⁰.

No es simplemente que la Ilustración haya producido desilusión en la conciencia moderna, sino que su propia lucidez no tolera ese iluso optimismo en el poder omnímodo de la razón. Una reflexión serena sobre ese poder no induce a la esperanza, sino que genera más bien ironía y compasión. Es un cinismo que se ha hecho discreto y difuso y que lleva en sí una carga de realismo y de pragmatismo que lo convierten en eficaz y casi imperceptible. La Ilustración misma ha producido ese nuevo cinismo, a pesar de sus buenas intenciones de criticar las ideologías, los prejuicios y la tradición autoritaria. Sloterdijk señala que la crítica ilustrada no ha logrado acabar con los dogmatismos que pretendía eliminar y ha creado zonas de penumbra y ha dejado restos de dogmatismo en casi todos los ámbitos en que ha ejercido su tarea de clarificación. Enumera ocho casos de crítica ilustrada y del desenmascaramiento que más éxito relativo han tenido: la crítica de la revelación, la de la ilusión religiosa, la de la apariencia metafísica, la de la superestructura idealista, la de la apariencia moral, la de la transparencia, la de la apariencia natu-

⁹ Cfr. P. Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, trad. de M. A. Vega, Siruela, Madrid 2003, p. 40.

¹⁰ Cfr. *Ivi*, pp. 41-42.

ral y la de la apariencia privada. Y, tras estos ámbitos de crítica, presenta una fenomenología del cinismo moderno que tiene las siguientes formas cardinales: cinismo militar, estatal, sexual, de la medicina, religioso y cinismo del saber. Cada de una de estas formas es analizada por Sloterdijk con detenimiento y constituye tal vez su aportación más original. Me limitaré a presentar brevemente la crítica de la ilusión religiosa y el cinismo religioso, inevitablemente asociado a ella, según la interpretación de Sloterdijk, que también desarrolló en su profundo ensayo titulado *La herencia del Dios perdido*¹¹, en el que medita sobre la muerte de Dios, el ocaso de la civilización y el fin de la historia. A juicio de Sloterdijk, la crítica ilustrada de la religión cristiana se centra, más que en su existencia, en los atributos de Dios. Estos atributos que pretenden definir y explicar la esencia divina no son más que imágenes o proyecciones del hombre, que, frente al relato del *Génesis* que afirma que fue creado a imagen de Dios, no ha hecho más que proyectar imágenes terrenales al cielo. Así sucede con la experiencia de la familia y de la procreación que han ayudado a crear el dogma de la Santísima Trinidad, que afirma que el Padre ha engendrado al Hijo sin procreación sexual, así como el Espíritu Santo engendra a Jesús en el seno de María.

Igualmente, la experiencia del hombre como productor de objetos lleva a la imagen de Dios creador del mundo y sobre todo como auxiliador de la vida humana, como buen pastor, que cuida y protege a sus criaturas. Este antropomorfismo de la religión, cuya crítica se remonta a Jenófanes y a los sofistas, es un arma en manos de los ilustrados que no dudan en afirmar que son los hombres quienes han creado a sus dioses a su imagen y semejanza.

La segunda estrategia es la que Sloterdijk llama «la mentira ‘piadosa’». A los ilustrados les bastaba echar una ojeada a la historia de la religión para comprobar que las religiones se han fundado siempre en el miedo

¹¹ Cfr. P. Sloterdijk, *La herencia del Dios perdido*, trad. de I. Reguera, Siruela, Madrid 2020.

y en la angustia vital que hombres ambiciosos y poderosos han utilizado por la credulidad del pueblo. Ellos no creen, pero dejan creer. Y, según Sloterdijk, «esta teoría ilustrada de la religión representa la primera construcción lógica del moderno y reflexivo cinismo señorial. Sin embargo, esta teoría no se ha podido aclarar a sí misma la propia estructura y amplitud, y ha desaparecido en el curso del desarrollo teórico»¹².

Esta teoría de la mentira piadosa fue sin duda superada por la de la alienación religiosa que Marx, Nietzsche y Freud supieron refinar, según la interpretación de Sloterdijk. La teoría del engaño que el ilustrado delata termina también en otra ilusión, pues la ilusión religiosa es tan humana como el desengaño del ilustrado, que ha de reconocer que se trata de una ilusión incurable. Una forma indudable de infidelidad. El cinismo religioso, fundado en este desengaño, nace, según el ejemplo que usa Sloterdijk, al contemplar el esqueleto o la calavera de un ser humano muerto. Es el aspecto o la imagen de la muerte, que impulsa a quien la contempla a imaginar que en el ser humano:

una fuerza efectiva invisible que le permite respirar, saltar y ser coherente, una fuerza invisible que tiene que haber abandonado a los muertos, ya que estos se quedan rígidos y se destruyen. Lo invisible provoca el aliento, el movimiento, el sentimiento, la vigilia y la conservación de la forma del cuerpo: es la quintaesencia de la intensidad y de la energía. Su actuación logra, aunque no de una forma visible y aislable, la realidad más verdadera. Este elemento invisible adopta muchos nombres: alma, espíritu, aliento, fuego, forma, dios, vida¹³.

El pensamiento de la muerte como arrebatamiento violento de la vida lleva a pensar e idear una vida más allá de la muerte, que es el contenido esencial de la fe de cualquier religión. Por ello, no parece aceptable la

¹² P. Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, cit. p. 73.

¹³ *Ibidem*, p. 410.

consideración de la religión como opio del pueblo, sino como medio de legitimar el poder, mediante el miedo, o como medio de superar ese miedo liberando a los individuos, disponiéndolos para una mayor resistencia y creatividad. Es una fuerza ambivalente que puede convertirse en instrumento de dominación o de emancipación.

El primer ejemplo de cinismo religioso lo constituye el hecho de que Moisés rompiera «las tablas de la ley que eran de piedra y estaban grabadas por el dedo de Dios»¹⁴. Según la interpretación de Sloterdijk, «Moisés destruye todo lo que no es espíritu sino letra, todo lo que no es Dios, sino ídolos, todo lo que es viviente, sino sólo representación»¹⁵. Junto con las tablas, que tendrá que esculpir de nuevo para que Dios escriba sobre ellas sus mandamientos, Moisés destruyó también el Be-cerro de Oro, como símbolo de toda materialización de lo divino, porque Dios no es espíritu y toda imagen o texto sagrado no son más que algo exterior, que no tienen sentido por sí mismos. Un acto indudable de cinismo fue también la respuesta de Caín a Dios, cuando le pregunta ¿dónde está tu hermano? En esta narración del primer asesinato de la historia de la humanidad, Caín responde con cinismo que no sabe dónde está su hermano, porque no es su guardián¹⁶. Es una respuesta desvergonzada, porque no tiene la intención de decir la verdad, que es conocida por Dios, quien ha sido el causante de la reacción violenta de Caín al preferir con agrado la ofrenda de Abel y despreciar la suya. Pero Dios no castiga a Caín de forma inmediata, sino que aplaza su respuesta hasta el Juicio Final. Es el tiempo que Dios necesita para hacerse justo, el tiempo que necesitamos para concebir lo que es la vida correcta, según la observación de Sloterdijk.

Sin embargo, el cinismo señorial católico nace con la imposición de los dogmas y se impone con las cruzadas y la Inquisición. La persecu-

¹⁴ Cfr. *Éxodo* 31, 18.

¹⁵ Cfr. P. Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, cit. p. 413.

¹⁶ Cfr. *Génesis* 4, 6-9.

ción de cristianos por cristianos es una prueba rotunda de este cinismo. Frente a la reforma protestante y a las exigencias constantes de autenticidad de la vida cristiana, frente a la inevitable secularización de la sociedad moderna, la religión solo ofrece el recuerdo de la calavera, la imagen de la muerte inexorable, que no suele espantar a quienes desean ante todo vivir con ardor la vida presente, efímera y fugaz.

La teología católica ha pretendido imponerse a la reforma protestante sin hacer su propia autocrítica, sin despojarse de tanta falsa conciencia y sin reconocer las dudas que conviven en su seno con los dogmas inflexiblemente proclamados. Y ha creído que bastaría con la imagen de la muerte y el miedo de la calavera para conducir a los hombres a recuperar el sueño originario de una vida plena y feliz. Sin embargo, esa ilusión ya no resulta atractiva, porque, como reconoce Sloterdijk:

todo el que exige vida mejor, vida más intensa», «vida más alta» o «vida real» se ve enfrentado, desde el siglo XVIII por lo menos, a una serie de revitalizaciones no religiosas que han venido a representar algo de la herencia positiva de la religión: arte, ciencia, erotismo, viajes, conciencia del cuerpo, política y psicoterapia entre otras. Todas ellas pueden aportar algo a la reconstrucción de aquella «vida plena» que era el núcleo del recuerdo y del sueño religiosos. En este sentido se ha podido hablar de una «superfluidad» de la religión¹⁷.

Los vitalismos modernos han ocupado buena parte de los paraísos que ofrecía la religión. Ya no existe una verdadera sed de religión en las sociedades actuales, porque la familia, el Estado, el poder político y militar, han creado han creado a partir del siglo XIX fuertes ideologías de revitalización propias, consumismo, sexismo, deporte, turismo, cultura del poder, cultura de masas, frente a las cuales los grupos clericales y conservadores no han sabido oponer algo que fuera igualmente atractivo.

¹⁷ Cfr. P. Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, cit. p. 422.

En conclusión, Sloterdijk hace una clara crítica a la errática manera de vivir el cristianismo, pues encuentra hipocresía, simulación y disimulo en quienes lo profesan, lo que constituye una infidelidad a lo que debería distinguirlo, la verdadera vivencia de la caridad evangélica y el auténtico amor por el otro en todas sus facetas. La sociedad actual ha abandonado sus sueños religiosos y los nuevos mensajes de la fe no remueven las conciencias de los hombres, porque cínicamente han adoptado el lenguaje secular de la vida presente. Hay sin duda una clara infidelidad cínica, un cinismo religioso, que adormece la vida y el devenir de las instituciones, que deberán encontrar una revitalización de su mensaje y de su propio ejemplo para llegar al corazón del hombre actual.

La fedeltà animale: cifra per comprendere l'umano

Alma Massaro

Università degli Studi di Genova

1. L'etologia 'aneddotica'

Fin dalla prima antichità, il rapporto che l'essere umano intrattiene con gli altri animali è stato oggetto della riflessione filosofica¹. L'antropocentrismo 'forte'², inteso come teorizzazione di una superiorità umana in grado di escludere il resto del vivente dalla riflessione morale, non ha mai ricevuto un consenso unanime e ha, invece, suscitato interessanti

¹ Per quanto riguarda una storia della filosofia animale relativa al mondo antico si vedano i seguenti lavori: S. Castignone, L. Battaglia (a cura di), *I diritti degli animali*, Centro di Bioetica-Genova, Atti del convegno nazionale, Genova 23-24 maggio 1986, Genova 1986; M. Isnardi Parente, *Le radici greche di una filosofia non antropocentrica*, in «Biblioteca della libertà», XXIII, 1988; S. Castignone, G. Lanata (a cura di), *Filosofi e animali nel mondo antico*, Edizioni ETS, Pisa 1994; G. Santese, *Introduzione*, in Plutarco, *Il cibarsi di carne*, a cura di L. Inglese e G. Santese, D'Auria Editore, Napoli, 1999, pp. 7-89; E. Granto, F. Manzione (a cura di), *Per una storia non antropocentrica. L'uomo e gli altri animali*, Pubblicazione a cura dell'Archivio di Stato di Salerno, Salerno 2009.

² Per un'analisi dei concetti di antropocentrismo 'forte' e 'debole' si veda P. Pagano, *Antropocentrismo, biocentrismo, ecocentrismo: una panoramica della filosofia ambientale*, in «Energia, ambiente e innovazione», 2 (2014), pp. 72-86.

reazioni critiche volte a evidenziarne la fallacia³. Autori vissuti in tempi e luoghi differenti hanno, pertanto, elaborato indagini accurate di tale visione del mondo, mettendo in discussione la possibilità di strumentalizzare e privare della vita le altre creature. Attraverso la riflessione ponderata del mondo animale, generalmente basata su, o supportata da, aneddoti tratti dall'osservazione dei loro comportamenti, tali pensatori hanno proposto un'analisi di quelle caratteristiche - tra cui la ragione, il linguaggio, la presenza di un'anima immortale e di un senso morale - generalmente ritenute prerogative umane. È proprio all'interno di tale ripensamento dell'antropocentrismo, inteso in senso 'forte', che l'etologia 'aneddotica'⁴ si è ritagliata un ruolo di primo piano all'interno della storia del pensiero, fornendo materiale proficuo e persuasivo per lo studio del rapporto uomo-animale⁵. Tra le numerose cifre che caratterizzano i racconti presentati al fine di promuovere il riconoscimento delle capacità animali è compresa la *fedeltà*, intesa tanto come rispetto delle leggi di natura quanto come attaccamento e lealtà verso un altro individuo, umano e non. Indipendentemente dal significato attribuitogli, le narrazioni incentrate su tale concetto mirano generalmente a presentare gli animali come esempi di virtù e, di riflesso, a biasimare l'essere umano, il cui agire sleale e contro natura finisce per condannare sia se stesso sia le altre creature alla infelicità. La superiorità dell'*ánthrōpos*, del possessore del livello più alto razionalità, viene così messa in

³ Per una storia della filosofia animale si vedano G. Ditadi (a cura di), *I filosofi e gli animali*, Isonomia, Milano 1994, R. Preece, *Awe for the Tiger, Love for the Lamb: A Chronicle of Sensibility to Animals*, Routledge New York 2002; U. Dierauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam 1977.

⁴ Con questa espressione nel seguente lavoro si intende una rassegna di aneddoti relativi al comportamento animale volta, in modo più o meno oggettivo, a raccontare la vita animale.

⁵ Per una ricca esposizione della aneddotica relativa al mondo animale si veda S. Rocca, *Animali (e uomini) in Cicerone*, Pubblicazioni del Darfictet, Genova 2003.

discussione dalla condotta esemplare dello *zôon*, ovvero di quell'essere vivente generalmente ritenuto strumentale alla vita del primo. Come è noto, la prospettiva adottata dai sostenitori di una visione del mondo non antropocentricamente esclusivista rappresenta una posizione secondaria, marginale rispetto al pensiero dominante; tuttavia è importante osservare come essa sia presente, anche se in modo intermittente, per tutto l'arco della storia della filosofia. La sua persistente continuità, nonostante l'indiscussa marginalità, testimonia l'insoddisfazione che l'essere umano o, meglio, una parte degli esseri umani ha provato, e continua a provare, davanti alla riduzione dell'animale a mero strumento estraneo alla comunità morale.

2. La fedeltà animale

Come è stato evidenziato da Giuseppina Santese, è proprio all'interno del pensiero greco che, per la prima volta, vennero discussi i presupposti teorici dell'attenzione verso il mondo animale⁶. Due le strade battute dai pensatori di questo periodo della storia della filosofia: quella religiosa, promossa dagli aderenti alla tradizione orfica, dai pitagorici ma anche da autori isolati come Empedocle, e declinata principalmente attorno alla questione dei sacrifici violenti e della alimentazione carnea; e quella razionalista, dalla quale prese origine una vera e propria riflessione sistematica circa la presenza, negli altri esseri viventi, non solo di una sorta di ragione, sebbene in-

⁶ Come osserva Giuseppina Santese «Il pensiero greco – in una tradizione tutt'altro che secondaria quale quella platonico-aristotelica, con i più tardi sviluppi del medio e tardo platonismo – fu dunque il primo a teorizzare coerentemente e razionalmente i temi della nostra parentela psichica con gli altri viventi e della necessità del rispetto reciproco che ne scaturisce». Cfr. G. Santese, *Vegetariani e filosofi nel mondo antico*, Parolevecchie 26 (2001), pp. 245-256, qui p. 255., *Op. cit.*

feriore rispetto a quella umana, ma anche di sentimenti e passioni⁷. A quest'ultima categoria appartengono autori quali Teofrasto, Plutarco e, in una certa misura, anche Porfirio e Lucrezio. Già Teofrasto, successore di Aristotele nella guida del Liceo, scostandosi notevolmente dal suo maestro⁸, aveva individuato alla base del rispetto dovuto agli animali il principio dell' 'apparentamento', fisico e psichico, di tutti gli esseri viventi⁹. Il riconoscimento della prossimità di umani e ani-

⁷ A tale proposito si vedano G. Santese, *Introduzione*, in *Plutarco, il cibarsi di carne*, *Op. cit.*, pp. 61-89; E. Granito, *Filosofi per gli animali. Linee di una filosofia non antropocentrica*, in Granito-Manziona, *Per una storia non antropocentrica*, *Op. cit.*, pp. 201-237; M. Isnardi Parente, *Le radici greche*, *Op. cit.*, pp. 73-84; e C. Locatelli, *Il mondo classico e l'idea di natura vivente*, Ed. ETS, Pisa 1998, p. 18.

⁸ Aristotele aveva negato che possa esservi amicizia o giustizia tra uomo e animale, cfr. Aristotele, *Politica*, in *Opere*, vol. 9, Laterza, Bari 1983, I, 8, 1256 b, 17-23 e Id., *Etica Nicomachea*, in *Opere*, vol. 7, Laterza, Bari 1990, VIII, 11, 1161 b, 1-5.

⁹ Afferma Teofrasto: «Coloro che sono nati dalle stesse persone, voglio dire padre e madre, noi diciamo che sono per natura imparentati gli uni con gli altri; e inoltre noi crediamo che sono imparentati l'un l'altro i discendenti degli stessi progenitori e per di più anche i cittadini di una stessa città per il fatto che hanno comune la terra e le relazioni reciproche. [...] Così – io penso – diciamo che anche un Greco è parente e congenere di un Greco, un barbaro di un barbaro, tutti gli uomini gli uni degli altri per una di queste due ragioni, o perché hanno gli stessi antenati o perché hanno comune nutrimento, costumi e la stessa razza. E allo stesso modo consideriamo tutti gli uomini congeneri gli uni con gli altri e certamente con tutti gli animali: perché i principi del loro corpo sono per natura gli stessi – dico questo non con riferimento ai primi elementi (ché anche le piante sono costituite di essi), ma per esempio alla pelle, alla carne e alla specie di fluidi naturalmente presenti negli animali – e molto di più ancora perché le anime che essi hanno non sono per natura diverse, voglio dire cioè nei loro desideri e impulsi di collera, e inoltre nei loro calcoli e soprattutto nelle loro sensazioni. Ma come i corpi così anche le anime alcuni animali li hanno perfetti altri meno, tutti però hanno per natura gli stessi principi. Lo dimostra la parentela delle emozioni. Se è vero quel che si è detto, cioè che tale è l'origine dei costumi, tutte le specie hanno l'intelligenza,

mali lo condusse a sostenere tra di essi l'esistenza di un rapporto di continuità¹⁰ e, su tale base, a rifiutare la pratica dei sacrifici cruenti. Secondo il pensatore greco, umani e animali non solo partecipavano delle stesse affezioni, dei medesimi impulsi e delle stesse capacità di sentire, ma condividevano anche la capacità razionale. Riconoscendo la ricchezza della vita emotiva e intellettuale degli animali, Teofrasto giunse ad assumere una posizione critica nei confronti della religione greca tradizionale, basata sulla pratica dei sacrifici cruenti. Secondo il filosofo, l'uccisione di creature innocenti, capaci di provare dolore e dotate di una certa misura di intelletto, doveva apparire una empietà agli dèi¹¹, ai cui occhi erano invece gradite offerte incruente di vegetali e di prodotti della terra. Qualche secolo più tardi, unendo l'ap-

ma differiscono nell'educazione e nella mescolanza dei primi elementi. Sotto tutti gli aspetti il genere degli altri animali sarebbe imparentato con noi e della nostra stessa razza: e infatti i mezzi di nutrimento sono gli stessi per tutti così come l'aria che respirano, come dice Euripide, e tutti gli animali hanno flussi di rosso sangue e mostrano come genitori comuni a tutti il cielo e la terra». Citato in Porfirio, *Astinenza degli animali*, trad. it. A.R. Sodano, a cura di G. Girgenti, Bompiani, Milano 2005, III, 25, 1-4.

¹⁰ A tale proposito si veda A.M. Battagazzore, *La concezione teofrastea dell'oikeiotēs e del dikaion verso gli animali alla luce di un passo controverso di Porfirio* (De abst. II 22, 1-3), in Odoi dizēsios. *Le vie della ricerca*, Studi in onore di Francesco Adorno, a cura di M. Serena Funghi, Olschki, Firenze 1996, pp. 81-93.

¹¹ Cfr. Teofrasto, fr. 7, 12 Pötscher (citato in Granito, *Op. Cit.*, n. 17, p. 206): «Gli uomini non devono né sporcare gli altari degli dèi con le uccisioni né toccare un simile nutrimento, come se fosse il corpo dei loro simili». E ancora «colui che riceve l'omaggio può forse sentirsi onorato quando la nostra ingiustizia divampa nel momento stesso in cui noi consacriamo la nostra offerta? Non vedrebbe piuttosto un oltraggio in un tale atto? Ora, noi ammettiamo che se facciamo dei sacrifici, distruggendo gli animali che non commettono alcuna ingiustizia, noi commettiamo un'ingiustizia. Conseguentemente, se la ragione del sacrificio è l'omaggio, non bisogna sacrificare alcun animale» (*Ibidem*, p. 206).

proccio razionalistico teofrasteo a un ricco ventaglio di storie animali, il medioplatonico Plutarco scrisse tre saggi dedicati alle creature non umane¹², nei quali, forse per la prima volta, venne presentato nel suo duplice significato il *topos* della fedeltà animale. Da un lato il pensatore greco elogiò l'animale come esempio positivo di aderenza alle leggi di natura, condannando, invece, l'essere umano per la sua continua ricerca del piacere innaturale che espone se stesso e le creature con cui entra in contatto a numerosi perigli, dall'altro lo presentò come campione di lealtà nei confronti dei suoi compagni di vita. Pur non mettendo mai in discussione la superiorità umana, Plutarco riconobbe nelle altre creature la presenza sia della ragione¹³ sia del senso

¹² Cfr. Plutarco, *De sollertia animalium* (trad. it. *Sono più intelligenti gli animali di terra o di mare?*), *Bruta animalia ratione uti* (trad. it. *Gli animali sono esseri razionali*) e *De esu carnium* (trad. it. *Del mangiare carne*). Nel presente lavoro è stata utilizzata la traduzione delle opere di Plutarco contenuta in Plutarco, *Tutti i Moralia*, a cura di E. Lelli e G. Pisani, Bompiani, Milano 2017. Per uno studio di tali opere si vedano Castignone-Lanata, *Filosofi e animali*, *Op. cit.*, e G. Santese, *Op. cit.*

¹³ Cfr. Plutarco, *Sono più intelligenti gli animali di terra o di mare*, *Op. cit.*, 2-3, 960, D - 961 A, p. 1859: «[...] tutto ciò che è animato è per natura sia senziente che immaginativo, [...] non vi è essere vivente che per natura non possieda un qualche tipo di opinione e ragione, così come possiede sensibilità e appetiti. Poiché la natura, che come giustamente dicono fa ogni cosa per un qualche motivo e a qualche fine, non creò l'essere senziente affinché lo sia solo quando gli accade qualcosa; ma, essendovi molte cose che gli sono amiche, ma molte altre ostili, non sarebbe sopravvissuto che per molto poco, se non avesse imparato a guardarsi da queste e a sfruttare le altre. La sensibilità fornisce dunque a ogni creatura la conoscenza di entrambe le categorie; ma gli atti di afferrare e inseguire ciò che provoca sensazioni benefiche, e di evitare e fuggire ciò che è dannoso e doloroso nessun meccanismo <potrebbe far verificare> in creature non nate per ragionare, giudicare, ricordare e prestare ascolto. Degli esseri privi di ogni aspettativa, memoria, progetto, e preparazione, e della capacità di sperare, temere, desiderare e soffrire, pur esistendo, non traggono alcuna utilità dagli occhi né dalle orecchie [...] poiché, se non

morale¹⁴. Inoltre, osservando la struttura fisica degli esseri umani, naturalmente privi degli strumenti di offesa che servono a uccidere le prede, becco ricurvo, artigli affilati, denti aguzzi, Plutarco definì la consuetudine umana di consumare cibi carnei non solo 'contro natura'¹⁵ ma anche dannosa per la salute del corpo e dell'anima¹⁶, cagione

c'è comprensione, ciò che viene percepito tramite occhi e orecchie non dà vita a una percezione». E ancora ivi, 960 A-962 D, pp. 1857-1863: «tutti gli animali in un modo o nell'altro sono dotati di intelligenza e raziocinio [...] poiché la ragione è generata dalla natura, ma quella autentica e perfetta deriva dalle cure e dall'educazione, e per questo tutti i viventi partecipano di essa. Ma se cercano la ragione pura e la pura saggezza, non si può dire che le possieda neanche l'uomo. Infatti come la vista o la capacità di volare variano da un essere all'altro (poiché non vedono allo stesso modo falconi e cicale, né volano allo stesso modo aquile e pernici), così nemmeno ogni essere dotato di ragione la ha con quella stessa flessibilità e intelligenza che ha trovato l'apice»

¹⁴ Cfr. Plutarco, *Gli animali sono esseri razionali*, *Op. cit.*

¹⁵ Cfr. Id., *Del mangiare carne*, *Op. cit.*

¹⁶ Cfr. Id., *Del mangiare carne*, *Op. cit.*, 995 A - C, pp. 1921-1923: «Tuttavia, riteniamo illogico che quegli uomini attribuiscono questo comportamento alla natura: che il mangiare carne non rientri nella natura dell'uomo è dimostrato in prima istanza dalla conformazione corporea. Infatti, il corpo umano non condivide nessuna caratteristica con gli animali carnivori: nessuna ricurvità di labbra né affilatezza di artigli né acuminatazza di denti gli appartengono, né vigore di viscere e calore dei fluidi capace di scomporre e digerire cibi pesanti a base di carne [...] Se davvero dici di essere stato generato per tali cibi, per prima cosa uccidi tu stesso ciò che vuoi mangiare; ma personalmente, con le tue sole forze, senza usare coltello né mazza né scure. Come i lupi, gli orsi e i leoni uccidono quanto mangiano, finisci un bue con un morso o un maiale con la bocca, squarta un agnello o una lepre e, dopo l'agguato, mangiali ancora vivi come fanno gli animali. Se invece attendi che il cibo sia morto e la vita ancora pulsante ti costringe ad astenerti dalla carne, perché contro la natura continui ancora a cibarti di esseri viventi? Inoltre, nessuno potrebbe mangiare un essere morto, senza vita, così come è lo bollono, lo arrostiscono, lo trasformano attraverso il fuoco e le spezie alterando, trasformando e ammorbidendo il sapore del sangue con miriadi di salse affinché il gusto, ingannato, accetti qualcosa di estraneo».

di numerosi mali che affliggono sia il singolo sia la società, come, ad esempio, malattie e guerre. Lo scostamento rispetto ai dettami della natura, che insegnano all'essere umano a nutrirsi dei soli prodotti della terra, viene così presentata da Plutarco come una condanna alla infelicità. Al contrario, nella sua opera gli animali diventano modelli di vita serena poiché, seguendo l'alimentazione loro naturale, non incorrono in malattie e conflitti sociali.

In altri scritti plutarchei il rifiuto della sarcofagia viene rafforzato attraverso nuove argomentazioni. Recuperando la classificazione epicurea dei desideri – naturali e necessari, naturali e non necessari, non naturali e non necessari – e coniugandola a una ricca panoramica di esempi relativi al comportamento animale, il pensatore greco giunse a sostenere la superiorità morale degli animali. Come si è visto, non rispettando i dettami della natura, gli umani incorrono in tutta una serie di problematiche che potrebbero evitare attenendosi alle leggi dell'universo. Gli animali, invece:

nessuno di tali desideri si insidia nel nostro [degli animali] animo, ma la vita di noi animali è governata in genere dai desideri e dai piaceri necessari, mentre con quelli non necessari ma soltanto naturali abbiamo un rapporto che non conosce sregolatezza né eccesso¹⁷.

In definitiva, l'alimentazione carnea non è solo causa dei mali individuali e sociali che affliggono l'essere umano ma genera, inoltre, inutili sofferenze negli animali. Se la carne è un manicaretto volto a soddisfare meramente la golosità umana, i bisogni non naturali e non necessari, la violenza indispensabile per ottenerla risulta assolutamente ingiustificabile. Al contrario, nell'animale carnivoro la necessità naturale di cibarsi di altri individui giustifica il suo comportamento aggressivo.

¹⁷ Citato in Granito, *Op. cit.*, p. 212.

Ma è nella analisi della fedeltà intesa come attaccamento, lealtà e riconoscenza nei confronti di un altro individuo, umano o animale, partner o amico, che i saggi plutarchei si impreciosiscono di una ricca aneddotica etologica tratta dalle vite di numerosi animali. Si prendano due tra i numerosi esempi volti mostrare il sincero sentimento provato dal cane verso il suo compagno umano:

Quando un romano di nome Calvo fu ammazzato durante la guerra civile, nessuno fu in grado di tagliargli la testa prima che gli astanti avessero circondato il cane che lo difendeva e combatteva per lui¹⁸.

E ancora:

[...] il re Pirro in viaggio s'imbatté in un cane che faceva la guardia al cadavere di un uomo che era stato assassinato; quando alla sua domanda venne risposto che il cane era rimasto lì per tre giorni e si rifiutava di andarsene, ordinò che il morto fosse sepolto e che il cane fosse aggiunto al suo seguito e accudito. Dopo pochi giorni ci fu un'ispezione dei soldati, che marciavano di fronte al re seduto sul trono, e il cane se ne stava in silenzio al suo fianco; ma quando vide sfilare gli assassini del suo padrone corse verso di loro abbaiando loro contro forte e con convinzione, voltandosi spesso verso Pirro, così che gli uomini destarono sospetti non solo in lui, ma in tutti i presenti, è perciò immediatamente fermati e interrogati, anche grazie ad alcune prove esterne, una volta confessato il delitto furono puniti¹⁹.

In definitiva nell'opera di Plutarco la fedeltà animale, nel suo duplice significato di aderenza ai dettami della natura e di dedizione ai propri com-

¹⁸ Cfr. Plutarco, *Sono più intelligenti gli animali di terra o di mare?*, *Op. cit.*, 962 C-D, p. 1875.

¹⁹ *Ibidem*.

pagni, viene presentata al lettore come modello per un agire retto. Nella prima accezione del termine, la fedeltà permette di prevenire numerose malattie, garantisce la pace sociale e non genera inutili sofferenze alle altre creature viventi; nella sua seconda accezione, crea legami affettivi in grado di andare oltre la morte corporale e di portare giustizia fra gli uomini.

Il concetto di fedeltà ritorna, sensibilmente modificato, nel pensiero del neoplatonico Porfirio. Nella sua opera, *De abstinentia animalium* (trad. it. *Astinenza dagli animali*)²⁰, rielaborando le argomentazioni plutarchee contro la sarcofagia alla luce di un nuovo afflato religioso, egli giunse a coniugare le ragioni razionali a favore dell'astinenza dalle carni²¹, cibo difficile sia da acquisire e preparare, sia da digerire, all'esigenza dell'anima di elevarsi al divino e di purificarsi da ogni elemento che la lega al corpo²². Come già Teofrasto, anche Porfirio rinvenne

²⁰ Cfr. Porfirio, *Astinenza dagli animali*, Bompiani, Milano 2005.

²¹ Cfr. ivi, 52, 1-4, pp. 125-127: «Inoltre la carne non contribuisce alla buona salute, ma è piuttosto di ostacolo ad essa. Infatti la salute si conserva con quei mezzi dai quali essa riceve forza: e riceve forza da una dieta leggerissima e senza carne, sicché anche da questa potrebbe essere salvaguardata. E se gli alimenti inanimati non contribuiscono alla forza di un Milone, essi in generale non contribuiscono neppure all'accrescimento della robustezza. Infatti né della forza né dell'accrescimento della robustezza ha bisogno il filosofo se vuole volgere la mente alla contemplazione e non alle azioni e alle intemperanze. Nulla di strano che la maggioranza degli uomini creda che il mangiare carne contribuisce alla buona salute: perché è degli stessi credere che conservano la salute i godimenti e i piaceri erotici, i quali non hanno mai giovato a nessuno, e bisogna contentarsi se non l'hanno danneggiato. E se molti non sono tali, la cosa non ci riguarda [...] l'uomo comune non è capace d'intendere l'utile, sia il suo sia quello generale, né è in grado di fare una distinzione tra consuetudini cattive e buone».

²² Cfr. ivi, I, 2, 1: «la dieta senza carne contribuisce non solo alla buona salute ma anche alla conveniente resistenza alle fatiche della filosofia»; I, 46, 1-2: «Non a torto dunque la ragione, escludendo il molto e il superfluo, circoscrive il necessario a poche cose [...] Dimostri dunque un uomo il quale si adopera a che gli sia possibile vivere soprattutto secondo l'intelletto e a non essere

nello stesso carattere religioso del sacrificio la necessità di non recare danno a nessun essere capace di provare dolore; e, dal momento che i gridi e i gemiti degli animali mentre vengono uccisi esprimono la loro sofferenza, il pensatore sostenne la necessità di porre fine a tale pratica. Alla pari dei suoi predecessori, Porfirio sottolineò la prossimità biologica, fisica e psichica di umani e animali. Attraverso una serie di esempi tratti dalla vita degli animali domestici, l'autore mostrò come anche le altre creature fossero capaci di pensiero e di linguaggio, nonché di alcune virtù, tra cui la fedeltà coniugale:

E chi ignora quanto gli animali che vivono in compagnia osservino gli uni nei confronti degli altri la giustizia? Questa osserva ciascuna delle formiche, questa ciascuna delle api e degli animali loro simili. Chi non ha inteso parlare della fedeltà delle colombe verso i loro compagni, esse che se tradite uccidono, se lo sorprendono, chi ha commesso adulterio, o della giustizia delle cicogne verso chi le ha generate? In ciascun animale infatti appare una certa virtù particolare verso la quale è per

distratto dalle passioni corporee, che l'alimentazione carnea è più facile ad attenersi dei cibi fatti di frutta e di ortaggi [...] che essa è più leggera dell'altra nella digestione e nell'assimilazione nel corpo è più rapida dell'assimilazione degli ortaggi, che essa provoca meno gli appetiti e contribuisce alla grossezza e alla forza del corpo meno della dieta senza carne di animali»; ivi, 47, 1-2: «Infatti chi si abitua ad accontentarsi del minimo è possibile si liberi non da uno ma da mille inconvenienti: [...] stato sonnolento, violenza e frequenza di malattie [...] dai quali ci libera l'alimentazione senza carne di animali, semplice e accessibile a tutti, procurando pace al ragionamento che ci fornisce i mezzi di salvezza»; e ancora ivi, 48, 1: «ciò non ha bisogno né di ricordo né di dimostrazione per la chiarezza che vi è senz'altro implicita. Perciò non soltanto coloro i quali si sono adoperati a vivere secondo l'intelletto e si sono proposto come fine la vita secondo esso vedono necessaria a questo fine l'astinenza ma anche quasi ogni filosofo, – io credo – il quale giudica la frugalità preferibile alla sontuosità, dovrebbe gradire chi si accontenta del poco più di chi ha bisogno di più cose».

natura disposto, e non perciò intanto né la natura né la stabilità di queste virtù toglie loro la ragione: ché questo occorre confutare, se gli atti delle virtù non sono propri anche dell'attitudine razionale.

Gli esempi tratti dall'osservazione del mondo animale riguardo alla giustizia, fedeltà, intesa come lealtà verso il proprio compagno, e riconoscenza permisero al pensatore di dimostrare l'esistenza di un senso morale particolarmente sviluppato nelle creature non umane. Secondo il filosofo l'incapacità umana di comprendere il loro ragionamento e di spiegare in che modo si originino tali comportamenti non può privare gli animali della facoltà intellettuale che risulta, invece, comprovata dalla loro stessa condotta. Pur ammettendo la presenza negli animali anche di alcuni vizi, egli ritenne che fossero incapaci di irricoscenza:

Un solo vizio non hanno, il tradimento di chi gli dimostra benevolenza, ma un affetto totale è sempre in loro: e a tal punto hanno fiducia in chi gli è benevolo che lo seguono dovunque egli li conduca, anche all'uccisione e a un pericolo manifesto; e benché l'uomo li nutra non per loro ma per sé, dimostrano benevolenza per chi li possiede. Gli uomini invece non ordiscono complotti contro nessuno tanto quanto contro chi li nutre e nessuno si augurano che muoia come questo²³.

La gratitudine, osserva il filosofo, espone l'animale agli inganni orditi dagli esseri umani. Non conoscendo i trucchi e i raggiri che l'uomo usa contro il suo prossimo, l'animale – sottinteso quello domestico – interpreta l'agire benevolo nei suoi confronti come un desiderio altruista e non riconosce i secondi fini che guidano chi lo nutre generosamente e lo protegge dagli attacchi degli animali selvatici. È a tal punto incapace di dubitare delle buone intenzioni dei suoi benefattori, da rimettersi completamente a loro

²³ Porfirio, *Astinenza dagli animali*, *Op. cit.*, p. 251.

anche quando viene condotto verso la distruzione²⁴. Attraverso questa breve descrizione della debolezza animale, Porfirio lancia un monito contro la corruzione che condanna l'essere umano a vivere in una società di individui irriconoscenti, pronti a divorare e a divorarsi tra loro. L'innocenza e la fiducia dell'animale divengono, così, all'interno del *De abstinentia animalium*, un'esortazione per l'essere umano affinché, mettendo da parte il suo agire duplice, recuperi una dimensione di vita più naturale e genuina.

Una sintesi originale dei due significati attribuiti alla fedeltà animale si trova nel *De rerum natura*, opera in versi del poeta latino Tito Lucrezio Caro. Rifacendosi alla fisica epicurea, il pensatore romano riconobbe la

²⁴ La riflessione sulla duplicità dell'allevamento, in cui l'essere umano si prende cura di un animale al fine di ucciderlo verrà ripreso, tra gli altri, da Bernard Mandeville, il quale, ne *La favola delle api*, dedica parole particolarmente emotive a questo proposito. Nella sua opera, la strenua difesa della alimentazione vegetariana si affianca, inoltre, alla condanna di alcune pratiche di allevamento e macellazione particolarmente crudeli: «quando per rendere più tenera la carne degli animali maschi impediamo con la castrazione che i tendini e le fibre acquistino la saldezza che altrimenti avrebbero avuto, riconosco di credere che ogni creatura umana dovrebbe commuoversi, pensando alla crudele attenzione con cui li ingrassiamo per poi ucciderli. Quando un torello grosso e dolce, dopo aver resistito a colpi dieci volte più forti di quelli che avrebbero ucciso il suo assassino, alla fine cade stordito, e la testa e le corna sono legate a terra con delle corde; non appena viene aperta la larga ferita, e le giugulari sono tagliate; quale mortale può ascoltare senza compassione i lamentosi muggiti interrotti dal sangue, gemiti profondi e disperati che vengono dal profondo del suo cuore forte e palpitante; può guardare il tremito e le violente convulsioni del suo corpo; può vedere spargersi il suo sangue fumante, gli occhi offuscarsi e spengersi, e assistere alla lotta, all'ansimare, agli ultimi sforzi per la vita, segni certi di un destino che si compie? Quando una creatura ha dato tali prove convincenti e innegabili del terrore, del dolore e dell'angoscia che prova, c'è forse un seguace di Descartes così insensibile al sangue da non confutare la filosofia di quel vano ragionatore con la commiserazione che prova? *La favola delle api*, Laterza, Bari 2002, nota P, p. 120». A tale proposito cfr. A. Massaro, *Alle origini dei diritti degli animali. Il dibattito sull'etica animale nella cultura inglese del XVIII secolo*, Led, Milano 2018, pp. 34-40.

pari dignità ontologica di umani e animali, entrambi governati da una medesima legge di natura²⁵. A differenza degli autori precedenti, Lucrezio accettò l'alimentazione carnea come un fatto di naturale²⁶; tuttavia, pur ammettendo la sarcofagia, anche egli giunse alla condanna dei sacrifici cruenti, in quanto azioni superstiziose foriere di dolore e sofferenza. L'intera opera lucreziana, invero, è attraversata dal rifiuto di una religiosità basata sulla violenza; in particolare, a sostegno di tale condanna, nei primi due libri del suo poema Lucrezio si concentrò attorno a due sacrifici cruenti, quello di Ifigenia e quello di un vitellino. Soffermandosi sulle diverse reazioni dei genitori delle vittime sacrificali, il poeta creò un contrasto istruttivo tra due diversi modi di prestar fede al patto naturale che lega ogni genitore alla sua progenie²⁷. Da un lato Agamennone, reo di aver immolato la figlioletta per assicurarsi il buon esito della guerra e di aver così violato il legame naturale che lo lega alla bambina; dall'altro la giovenca, fedele al suo ruolo di madre, conduce una instancabile ricerca del suo vitello, al quale vuole a tutti i costi assicurare la sopravvivenza. Per questa ragione, rinvenendone tra l'erba le tracce, essa alza un grido disperato, non sapendo che il suo sangue è già stato versato sugli altari fumanti.

Se la fanciulla e il vitellino svolgono, all'interno del poema, il medesimo ruolo di vittime della superstizione religiosa, al contrario i loro genitori, Agamennone e la giovenca, rappresentano due modi distinti di prestar fede alle leggi di natura e, pertanto, ai propri compagni di vita. L'animale, pur ignorando il metro della ricchezza e le dottrine

²⁵ A tale proposito si veda A. Massaro, *Gli animali in Lucrezio*, Silvae, Genova 2014, pp. 47-54.

²⁶ Cfr. Lucrezio, *De rerum natura*, trad. it. E. Cetrangolo, Sansoni Firenze 1963, II, 875-880 «si mutano tutte l'una nell'altra le cose. I ruscelli, le/fronde, i pascoli lieti in greggi, le greggi nei corpi/degli uomini, e spesso del corpo degli uomini si/nutrono i corpi di fiere e di uccelli. Così la natura/converte ogni cibo in membra viventi e crea per tal/modo tutti i sensi degli esseri».

²⁷ A tale proposito si veda A. Massaro, *Gli animali in Lucrezio*, *Op. cit.*, pp. 48-49 e la bibliografia qui presentata relativa a questi episodi.

religiose, apparendo così meno progredito, o meglio, meno sofisticato rispetto all'essere umano, non indugia nell'adempiere ai propri doveri, rimanendo fedele al suo ruolo e assurgendo, così, a modello del comportamento retto.

Attraverso l'analisi di questi due episodi Lucrezio offre una efficace sintesi dei due significati di fedeltà animale, intesa sia come aderenza alle leggi di natura, che impongono a tutti gli esseri viventi di prendersi cura della propria prole, sia come lealtà nei confronti degli altri individui, per cui la giovenca non si arrende al funesto presagio della morte del suo vitellino. A differenza dei suoi predecessori, la condanna dello spargimento del sangue del vitellino non segue in Lucrezio una logica vegetariana: dal suo punto di vista l'animale avrebbe, infatti, potuto essere ucciso per fini necessari quali l'alimentazione - del resto la stessa domesticazione si basa, nella visione lucreziana, su un patto stipulato tra l'animale e l'uomo, *tutela* vs. *utilitas*, per cui il primo accetta protezione dal secondo in cambio dei suoi servizi che comprendono anche l'alimentazione carnea. Sono, invece, la futilità e il carattere superstizioso del sacrificio a rendere agli occhi del poeta ingiusta e ingiustificabile la sorte toccata al vitellino.

3. La fedeltà animale: paradigma per un agire più umano

Come si è avuto modo di osservare, il tema della fedeltà animale rappresenta un *topos* del pensiero antico, essenziale nel processo di revisione dell'antropocentrismo 'forte' che fa dell'umano il solo soggetto della riflessione morale. Tuttavia è opportuno osservare come il confronto con tale tematica non rappresenti un fenomeno ristretto alla sola antichità; lo si ritrova altresì in epoche successive, anche se sensibilmente modificato a seconda delle diverse sensibilità ed esigenze religioso-culturali. Ad esempio, l'agiografia cristiana tardoantica e medievale²⁸ è caratte-

²⁸ A proposito della attitudine dei Padri del deserto verso gli animali si veda G.

rizzata dal brulicare di una folta schiera di animali riconoscenti, non solo verso i propri compagni terreni ma anche nei confronti del loro Creatore²⁹. Spesso in questi racconti, dal chiaro intento didascalico, il richiamo al mondo animale si slega dalla osservazione oggettiva dei loro comportamenti per mescolarsi all'elemento allegorico, dando luogo a narrazioni in chiave simbolica delle virtù proprie del cristiano. L'animale diviene, pertanto, veicolo di un messaggio edificante dedicato all'essere umano, pur rimanendo presente nel testo in quanto creatura in sé.

A partire dall'età moderna³⁰ l'elaborazione della aneddotica etologica è stata condotta alla luce di criteri più oggettivi rispetto a quelli utilizzati nel pensiero religioso e volti a restituire una immagine dell'animale più aderente alla realtà. In particolare, l'interesse verso la storia naturale, ovvero verso lo studio scientifico del mondo animale e vegetale, che

Bormolini, *Un amore cosmico. La compassione per gli animali nella tradizione cristiana*, in A. Massaro (a cura di), *Animal Mundi. Le grandi religioni e gli animali*, «Animal Studies» 13 (2015), Novalogos, Aprilia 2015, pp. 25-36 e Id., *I santi e gli animali. L'eden ritrovato*, LEF, Firenze 2014, pp. 53-74. In merito alla riflessione sugli animali nella patristica si veda I. Ramelli, *Il Cristo cosmico e gli animali nella patristica*, in A. Massaro, *Animal Mundi, Op. cit.*, pp. 15-24. Per quanto riguarda i santi e gli animali si vedano G. Bormolini, *I santi e gli animali, Op. cit.*; Deborah Jones, *Animali e pensiero cristiano*, trad. it. A. Massaro, EDB, Bologna 2013, pp. 25-35.

²⁹Nel suo lavoro Helen Waddell, *Beasts and Saints*, Pook Press, Bristol 2010, riporta una ricca serie di episodi relativi ai santi e agli animali; si vedano, ad esempio, i racconti relativi a Gerasimo e il leone, san Macario e la iena, sant'Eligio e il cavallo, padre Macario e le antilopi, san Colombano e il cavallo. Dalle vite dei santi eremiti alle vicende dei santi celtici, sono innumerevoli gli esempi da cui è possibile evincere la devozione degli animali nei confronti degli esseri umani.

³⁰Come è stato osservato, l'età moderna è attraversata da una forte ripresa della riflessione attorno agli animali. In genere le cause di tale nuovo impulso sono rinvenute nelle mutate condizioni socio-culturali. A tale proposito si veda K. Thomas, *Man and the Natural World. Changing Attitudes in England 1500-1800*, Penguin Books, Londra 1984, pp. 208-225.

ha caratterizzato il pensiero europeo di questo periodo ha suggerito un approccio più rigoroso all'osservazione del comportamento animale. In ambito anglosassone, ad esempio, nel corso del Sette-Ottocento non solo scienziati, sacerdoti ma anche uomini e donne appartenenti ai ceti sociali più abbienti fecero dell'osservazione del mondo animale il loro passatempo erudito³¹, giungendo ad offrire una rielaborazione critica dell'interesse antico per l'aneddotica etologica e costruendo un ricco repertorio di episodi tratti dal mondo naturale. Fu così che poeti, letterati, teologi, filosofi del tempo poterono attingere a piene mani a tali raccolte al fine di avvalorare visioni del mondo in grado di comprendere l'animale all'interno della sfera morale. Nel ricco panorama che caratterizza questo periodo della storia delle idee, un contributo interessante proviene dal naturalista John George Wood (1827-1889), sacerdote della Chiesa di Inghilterra, autore di numerose opere relative al mondo naturale e noto conferenziere. Nella sua opera *Man and Beast. Here and Hereafter*³² (1875), volta a suffragare la tesi espressa dal cardinal Joseph Butler nel suo *Analogy of Religion* secondo la quale non vi è ragione per negare la vita futura degli animali, Wood inserì, tra le numerose storie tratte dalla osservazione del comportamento animale, la vicenda di Grayfriars' Bobby, un cane scozzese divenuto tra gli abitanti della capitale scozzese emblema di fedeltà, pazienza³³ e amore. Come riporta l'autore, alla scomparsa del suo padrone, avvenuta a Edimburgo nel 1858, il cane Bobby rimase quattordici anni a vegliarne la tomba nel cimitero della Old Grayfriars Church, vincendo con la sua

³¹ A tale proposito si veda il saggio di Thomas, *Op. cit.* pp. 60-90.

³² Cfr. J. G. Wood, *Man and Beast. Here and Hereafter*, Harper & Brothers, New York 1875.

³³ Per un'attenta analisi del concetto di pazienza, ovvero della «disposizione d'animo dell'attesa temporale, dell'inclinazione all'ascolto nei confronti degli altri, nonché della tenace sopportazione del dolore» in rapporto al mondo animale, si veda il saggio di A. Tagliapietra, *I cani del tempo. Filosofia e icone della pazienza*, Donzelli editore, Roma 2022.

fedeltà la prova della morte: l'amore verso il suo proprietario non venne, infatti, mai meno, neanche dopo lungo tempo e nonostante l'avanzare dell'età del fedele animale. Tale comportamento suscitò una vera e propria ondata emotiva nella popolazione di Edimburgo; alcuni cittadini iniziarono a prendersi cura di lui, desiderosi di accogliere nelle loro case una creatura in grado di dimostrare un sentimento così elevato; tuttavia vano fu ogni tentativo di fargli abbandonare il luogo dove giacevano i resti del suo padrone. Alla morte di Bobby, la sua incondizionata dedizione verso il suo compagno umano venne celebrata con un monumento a lui dedicato che ancora oggi arricchisce il centro storico della città. Nel suo lavoro, ponendosi nel solco della tradizione relativa all'etologia aneddótica, Wood ricorse al racconto aneddótico per dimostrare negli animali la presenza di alcune capacità e sostenere, così, la presenza in essi di un'anima immortale. Tuttavia, indipendentemente dagli obiettivi perseguiti dall'autore, è interessante osservare come alla base dell'approccio utilizzato tanto da lui quanto dai suoi predecessori vi sia l'idea per cui non il singolo esempio ma la pluralità di esempi costituisca una prova scientifica, in grado di avvalorare una specifica posizione teorica. Tale presupposto è ancora oggi alla base di numerosi argomentazioni a sostegno della necessità di allargare la discussione morale al non umano; una sua formulazione è stata fornita dal filosofo contemporaneo Dale Jamieson che, proprio riguardo all'uso della etologia aneddótica, afferma: «l'evidenza di un singolo aneddoto può non essere considerata scientifica tuttavia [...] la pluralità degli aneddoti costituisce un fatto scientifico»³⁴. In questo senso, allora, si comprende il ricorrente ricorso alla descrizione dei comportamenti animali all'interno di testi filosofici antichi, moderni e contemporanei. L'osservazione ragionata del loro agire rappresenta, infatti, uno strumento non solo adeguato ma anche essenziale al fine di comprendere la ricchezza del loro essere nel mondo e regolare, su tale base, l'agire umano nei loro confronti.

³⁴ Citato in M. Bekoff, *Are You Feeling What I'm Feeling?*, «The New Scientist» 26 Maggio 2007, pp. 42-47, p. 42.

La conversione delle donne occidentali all'Islam

Elva Sèrvile

Università degli Studi di Genova

Recentemente abbiamo tutti assistito al caso mediatico di Silvia Romano, una ragazza milanese di venticinque anni, rapita in Kenya dagli uomini di Al Shaabab il 20 Novembre 2018 mentre era impegnata come volontaria. È tornata in Italia dopo una prigionia durata diciotto mesi. Il suo rientro in patria non è stato accolto positivamente da una certa parte di opinione pubblica perché Silvia si è presentata da subito con abiti lunghi della tradizione islamica, ha messo piede sulla scaletta dell'aereo vestita con lo jilbab, e ha poi comunicato la sua conversione spontanea all'Islam annunciando come Aisha sia ora il suo nuovo nome. Ha concesso la sua prima intervista al sito 'La Luce' il cui direttore è Davide Piccardo, esponente della comunità islamica di Milano; in essa la giovane raccontava di come si fosse avvicinata alla religione islamica. Parla di come prima del suo rapimento avesse un atteggiamento di indifferenza nei confronti di Dio, e anzi quando leggeva o ascoltava le notizie sulle innumerevoli tragedie che colpiscono il mondo si convincesse che Dio non poteva esistere perché se fosse esistito avrebbe evitato tutto questo dolore. Quindi in prima persona ha sentito la necessità di aiutare il prossimo nel concreto e questo sentimento l'ha spinta a partire per fare volontariato dove ce n'era più bisogno. Il suo avvicinamento alla religione è quindi maturato dopo il rapimento. Racconta di come si sia interrogata sul perché stesse succedendo una cosa così brutta proprio a lei che era venuta per fare del bene. Ritiene

che le molte domande che si è posta in quel momento drammatico l'abbiano inconsciamente spinta verso un percorso di ricerca interiore fatto di domande esistenziali. Quindi la lettura del Corano, testo nel quale non ha trovato contraddizioni e infine la conversione alla fede islamica che era anche la religione dei suoi carcerieri. Silvia dichiara che dopo la conversione la paura è cessata. Racconta di come si sentiva libera nella sua vita precedente alla conversione ma che in realtà non si rendeva conto di subire un'imposizione da parte della società e questo per lei si è rivelato da subito vedendo che in molti hanno reagito male attaccandola e insultandola perché vestita diversamente; vedere un'italiana in abiti islamici non è stato accettato dalla massa. Silvia non nasconde di percepire il velo come un simbolo di libertà e che coprendo il suo corpo una persona potrà vedere la sua anima che è la cosa più importante.

Durante la prigionia il suo corpo e la sua mente non erano oggettivamente liberi quindi pensare che la ragazza si sia convertita spontaneamente e in piena libertà può risultare un controsenso. Ora che è libera potrà fare i conti con la sua scelta e capire realmente se questa conversione è avvenuta perché realmente sentita. La vicenda di Silvia Romano è un caso eclatante e per molti versi estremo, ma in realtà riguarda un fenomeno inaspettatamente sempre più diffuso nelle nostre società, infatti il suo caso non ha fatto altro che riaccendere i riflettori sul tema delle conversioni all'Islam. Ogni anno sono sempre di più le conversioni che avvengono nel nostro Paese ma che a differenza di quella di Silvia Romano, avvengono 'in sordina'.

L'idea di fondo dell'occidente è che l'Islam è svantaggioso per il sesso femminile poiché dominato da una cultura patriarcale. Nonostante ciò, sono diverse le cause che spingono molte donne occidentali alla conversione all'Islam e di conseguenza ad un cambio radicale di vita. Per comprendere meglio tale fenomeno prenderò in esame il concetto di identità e individualità del filosofo anglo-ghanese Kwame Anthony

Appiah¹. Metterò tra parentesi la questione teologica dell'autenticità della conversione dal punto di vista *ad intra* della religione, assumendo piuttosto il punto di vista dell'etica dell'identità per vedere, usando appunto l'interpretazione di Appiah, quando e come un percorso biografico attraversato da una conversione possa essere considerato autentico. Ho personalmente intervistato tre ragazze italiane convertite all'Islam² e sono emerse delle sfumature che hanno illuminato aspetti importanti utili a comprendere meglio non solo i tratti sociologici del problema ma anche quelli prettamente filosofici. Ogni conversione è intimamente situata all'interno di un'esperienza umana e biografica e quindi allo stesso tempo simile e differente dalle altre per forme e contenuti. Le mie interlocutrici hanno visto nella mia presenza di ricercatrice un'opportunità per offrire una descrizione della propria esperienza e della donna musulmana, in forte contrasto con quelli che sono percepiti come pregiudizi diffusi.

1. Conversioni all'Islam in aumento

Le comunità musulmane sono radicate ormai da anni nei Paesi non islamici, compresa l'Italia. L'Occidente è dominato da un sentimento di confusione nei confronti di quella che non si limita ad essere una religione ma è anche una cultura. L'Islam negli ultimi anni si è rivelato il credo con il tasso di crescita più alto rispetto a qualsiasi altra religione, e nei prossimi cento anni potrebbe superare addirittura il cristianesimo per divulgazione a livello mondiale. Qual è il numero degli italiani che si sono convertiti all'Islam? È difficile fare una quantificazione esatta per il fatto che non esiste un registro comunale dei convertiti, però ci

¹ Cfr. K.A. Appiah, *The Ethics of Identity*, Princeton University Press, Princeton 2007.

² I nomi delle partecipanti sono stati modificati, così come sono state omesse altre informazioni che potrebbero renderle identificabili.

sono delle stime approssimative; i dati raccolti variano molto, ma tutti illustrano una tendenza che sale. Secondo l'UCOII³, nel 2012 gli italiani convertiti all'Islam erano circa 70.000, e il numero aumenterebbe a un ritmo di circa 4.000 unità ogni anno, per cui oggi sarebbero circa 80.000, dei quali il 55% sarebbero donne; il fenomeno delle donne occidentali che si convertono all'Islam è in forte aumento.

Secondo altre fonti, come Yahya Sergio Yahe Pallavicin, imam della moschea Al-Wahid di Milano e vicepresidente del COREIS, i convertiti sarebbero 50.000, mentre per il CESNUR il numero salirebbe a 115.000. La verità è che non è semplice fotografare la situazione italiana perché la semplicità del rito necessario per diventare musulmani fa sì che ci siano molte conversioni che con ogni probabilità ignoriamo, per cui si può avere un numero approssimativo che è sicuramente inferiore a quello reale. L'assenza di procedimenti burocratici facilita l'espansione della religione islamica e ne rende l'accesso alla portata di tutti; infatti per diventare musulmani non esistono pratiche formali, sono sufficienti pochi minuti per proclamare la *shahada*, 'professione di fede' che significa «Allah è il solo Dio e Maometto il suo profeta» per entrare a pieno diritto nella *umma*, la comunità dei credenti. Si può fare nella propria stanza da soli o a casa di amici, mentre se si vuole un certificato di conversione è necessario ripeterlo in moschea con la presenza di almeno due testimoni di fede.

C'è inoltre un dato inaspettato e molto interessante: è stato constatato che dopo l'attentato delle Torri Gemelle avvenuto l'11 settembre⁴ 2001, l'attenzione mediatica verso l'Islam era forte, soprattutto con una visione negativa; anche chi non ne aveva mai sentito parlare si è comunque ritrovato bombardato di tante informazioni, per lo più an-

³ In Italia operano dagli anni Novanta tre associazioni Islamiche: UCOII (Unione delle Comunità e Organizzazioni Islamiche in Italia), COREIS (Comunità Religiosa Islamica Italiana) e AMI (Associazione Musulmani Italiani).

⁴ Cfr. K. Van Nieuwkerk (ed.), *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, University of Texas press, Austin 2006.

tislamiche, infatti l'Islam era visto come il 'demonio', connotazione che paradossalmente ha acceso la curiosità di molte persone nei confronti di questa religione. È sorto un grande interesse nei confronti dell'Islam e sono in molti ad esserci entrati in contatto per la prima volta per il semplice fatto di essersi chiesti il perché di questo terribile gesto e ad avere quindi letto il Corano per cercare di capire le 'ragioni'. Questo ha portato inaspettatamente ad una conversione di massa, si ritiene che i convertiti all'Islam siano addirittura raddoppiati. Quindi anche se potrebbe suonare strano, questa tragedia che ha sconvolto il mondo ha funzionato da amplificatore per l'Islam.

Ai giorni nostri l'Islam è fortemente presente in Occidente a causa delle migrazioni e questo fatto ha rappresentato per molti un'opportunità di contatto. Storicamente, l'Islam italiano ha avuto poco accesso allo spazio pubblico: non sono molte le moschee in Italia e numerose sono state le polemiche mediatiche sulla costruzione dei luoghi di culto, come Saint-Blancat e Schmidt di Friedberg, 2005. L'Unione delle Comunità Islamiche in Italia ha registrato nel 2012 una tendenza di aumento di circa 4.000 conversioni all'anno che ha coinvolto specialmente le donne. In generale anche se non ci sono dati certi sul numero questo fenomeno nelle diverse società occidentali è in forte aumento. Anche se le cifre sono discordanti, c'è una previsione unanime: il numero di musulmani in Italia è destinato ad aumentare. Ad indicarlo è uno studio di Pew Research del 2015. La ricerca sostiene che nei prossimi 20 anni, in Italia ci sarà una crescita del + 102,1% di fedeli musulmani, che arriveranno a circa 3,2 milioni nel 2030. Tuttavia a convertirsi alla fede islamica sono sempre più spesso le donne, e l'ampiezza del fenomeno nelle diverse società occidentali è piuttosto rilevante in Europa come negli Stati Uniti. La religione islamica nell'opinione comune è spesso associata a una condizione di sottomissione e subalternità della donna, dunque sorge spontaneo chiedersi: come mai, nel nostro mondo occidentale, questa religione è scelta soprattutto dalle donne? Si tratta di donne di ogni età ed estrazione sociale. Tra queste donne molte sono state educate al cattolicesimo durante l'infanzia, credenza

che poi, durante l'età adulta, è stata più o meno coltivata a seconda dei casi. Una ristretta minoranza racconta di essere cresciuta in un ambiente dove alla religione non era data alcuna importanza. Moltissime di loro hanno dichiarato di essere state colpite dall'affermazione, diffusa nei libri e giornali di cultura islamica, che «la donna è il pilastro della società e l'asse più importante della famiglia musulmana. È lei il primo educatore delle nuove generazioni»⁵. Quindi sono state conquistate dalla devozione che questa religione ha verso la donna. Probabilmente si convertono di più le donne rispetto agli uomini perché la donna nella religione islamica ritrova quelle certezze che non scorge nella 'propria' società occidentale.

La conversione all'Islam provoca ansia e ostilità nello spazio pubblico, la soggettività religiosa assume un ruolo preponderante sugli altri posizionamenti nella sfera delle relazioni interpersonali.

2. Il concetto di autenticità

Il fenomeno delle conversioni è rilevante numericamente perché non è marginale, ma soprattutto perché spinge a interrogarsi sull'autenticità di queste conversioni.

La mia domanda è questa: nel caso delle donne si tratta di conversioni autentiche? Non dal punto di vista teologico, che ho messo qui tra parentesi, ma piuttosto da quello della cosiddetta etica dell'autenticità. E che cosa si intende per autenticità? Per comprendere meglio facciamo un passo indietro nella storia e analizziamo il concetto di autenticità secondo la Stanford Encyclopedia of Philosophy⁶: tra il diciassettesimo e il diciottesimo secolo ci sono stati dei grossi cambiamenti culturali nel mondo occidentale. Questi mutamenti hanno

⁵ Cfr. S.L. Olivetti, *Diversamente italiani, inchiesta shock sui convertiti all'Islam*, Armando Curcio Editore, Roma 2014.

⁶ Cfr. Stanford encyclopedia of philosophy, <https://plato.stanford.edu/>

portato ad avere una concezione nuova dell'essere umano, il quale non viene più percepito come un 'segnaposto' nei sistemi di relazioni sociali ma viene pensato come un individuo con caratteristiche uniche che lo distinguono da tutti gli altri. Di conseguenza con questi mutamenti sociali si trasformano anche le opinioni di approvazione e disapprovazione che vengono ordinariamente utilizzate per giudicare gli altri e se stessi. Concetti come la sincerità e l'onore divengono obsoleti⁷; in passato infatti era considerata persona sincera quella che tentava con onestà di non violare le aspettative che dipendevano dalla posizione che deteneva nella società. Nella condizione di sincerità l'individuo è acriticamente obbediente al potere della società.

Per Hegel si tratta di un conformismo che porta inevitabilmente alla sottomissione e al deterioramento del singolo individuo⁸; infatti egli sostiene che nel percorso sostenuto dallo 'spirito', la coscienza individuale alla fine passerà da questa condizione di sincerità ad una condizione di rifiuto che porterà l'individuo ad essere antagonista dei poteri sociali esterni e di conseguenza a raggiungere una certa autonomia. Hegel lo mostra chiaramente in un commento su Rameau's Nephew di Diderot⁹. Quindi il vecchio concetto di sincerità viene sostituito da un concetto nuovo, che è quello di autenticità che è inteso come essere fedeli a sé stessi per il proprio bene.

Il crescente richiamo del concetto di autenticità ha portato alla nascita di una 'moderna etica della autenticità'; in alcuni casi l'identità

⁷ Cfr. *ibidem*.

⁸ Cfr. *ibidem*.

⁹ Una storia in cui il narratore, presubilmente Diderot stesso, è ritratto come l'uomo ragionevole e sincero che rispetta l'ordine prevalente e che ha raggiunto la rispettabilità borghese. Al contrario il nipote è pieno di disprezzo per la società in cui figura come una persona senza valore. Tuttavia è in opposizione a se stesso, perché aspira ancora a una posizione migliore in una società, che crede non abbia altro che il vuoto da offrire. Cfr. Stanford encyclopedia of philosophy, <https://plato.stanford.edu/>.

culturale può imprigionare la soggettività che è quella che ci differenzia gli uni dagli altri; perché questo non avvenga l'identità culturale non dovrebbe precludere l'autonomia della ragione.

Per come si è sviluppata l'etica dell'identità moderna ci sono due interpretazioni dell'autenticità. Una è maggiormente incentrata sull'autonomia; un soggetto è autentico se è fedele a sé stesso, se è pienamente autonomo nelle proprie scelte di vita senza lasciarsi condizionare, influenzare dall'esterno. In questo senso autentico è sinonimo di autonomo. L'altra interpretazione intende l'autenticità come essere fedeli alle proprie origini e radici senza fingere di essere qualcosa che non si è: se sei una donna non fare finta di essere un uomo, se sei afroamericano non fingere di essere bianco, perché sarebbe un tradimento per i propri simili e qualcosa di immorale.

3. Etica dell'identità

Come anticipato, nell'analisi che segue propongo di adottare come lente interpretativa sull'idea di autenticità la prospettiva offerta dal filosofo anglo-ghanese Kwame Anthony Appiah in *The Ethics of identity*. Appiah ritiene che entrambe le interpretazioni dell'autenticità siano importanti, quindi le mette insieme per mostrare come interagiscono fra loro l'autonomia personale rispetto all'essere situati in un certo contesto. Egli constata che perlopiù l'identità culturale in passato ha imprigionato l'individualità e ancora oggi si tratta di un fenomeno abbastanza diffuso, anche se in alcuni casi non è così evidente; l'identità è spesso il risultato di una 'costruzione culturale'. Alcune caratteristiche dell'identità possono essere specificate dalla cultura; tuttavia queste non devono reprimere le peculiarità di ogni individualità, perché sono quelle a contraddistinguere gli esseri umani gli uni dagli altri, rendendoli unici. Appiah si rende conto che l'essere umano è caratterizzato da più dimensioni dell'identità, ed esaltarne una sola perché è la società d'appartenenza a chiederlo è un grosso pericolo. Il gruppo culturale al quale appartiene un individuo non dovrebbe determinare le sue scelte

di vita, perché queste sono puramente personali; l'individuo deve essere libero di fare delle valutazioni sulla realtà in cui vive e di distaccarsene se lo ritiene necessario per la propria felicità e realizzazione del proprio progetto di vita.

Nel suo libro Appiah prende le mosse dalla testimonianza del giovane Stuart Mill, sul quale, come è noto, il padre James Mill aveva tentato una sorta di 'esperimento' educativo. Come conseguenza Mill è stato un bambino prodigio negli studi; a soli tre anni imparava il greco, all'età di dodici anni aveva letto tutto Erodoto, una gran quantità di Senofonte, Virgilio e molti altri classici. Mill era stato privato di una vita sociale con i suoi coetanei; infatti era tenuto lontano dagli altri ragazzi in modo da non essere corrotto dalla loro influenza negativa. A quattordici anni, quando stava per incontrare altre persone sotto l'attenta supervisione del padre, quest'ultimo lo avvertì che se si trovava avanti rispetto agli altri bambini non era perché fosse intelligente, ma perché aveva ricevuto un'educazione intellettuale molto più rigorosa. Fu la prima volta che Mill si accorse di essere precoce, perché fino ad allora aveva creduto anzi di essere indietro negli studi, dal momento che si era potuto paragonare solamente con le aspettative sempre maggiori dell'esigente padre. Mill in seguito alla sua esperienza personale celebra l'individualità¹⁰ come elemento fondamentale e necessario per stare bene con se stessi e di riflesso anche con gli altri. Secondo Mill è necessario che ognuno sia libero di scegliere il proprio piano di vita¹¹ senza influenze del mondo circostante e insiste molto su questo punto a causa dell'esperimento a cui l'aveva sottoposto il padre; Mill chiama la sua educazione 'l'esperimento'. Egli ritiene inoltre che l'individualità

¹⁰ Cfr., capitolo 3, *Sull'individualità*, in J.S. Mill, *Sulla libertà*, Il Saggiatore, Milano, 2014.

¹¹ Nel 1859 Stuart Mill si interrogava, nel classico *Sulla libertà*, *Op. Cit.*, sulla natura e sui limiti del potere che la società poteva esercitare sull'individuo e rispondeva formulando il principio del danno.

sia «il prodotto della libera scelta del piano di vita»¹²; il piano di vita è espressione della mia individualità, di chi sono realmente. Quindi Mill a causa della sua biografia si è reso conto di quanto sia importante essere liberi e di quanto sia importante l'identità personale per vivere bene.

Tuttavia, per poter esprimere liberamente la nostra essenza, l'identità personale deve coinvolgere anche aspetti sociali, perché il nostro bene dipende anche dalla relazione con gli altri. Appiah nel suo libro definisce un'identità collettiva come «la dimensione collettiva delle nostre identità individuali», e queste dimensioni collettive delle nostre «identità individuali sono riposte a qualcosa al di fuori di noi stessi, sono il prodotto della storia»¹³. Quando noi costruiamo la nostra personale identità scegliamo che cosa vogliamo essere facendo riferimento ai ruoli che sono presenti nella nostra società. Perciò secondo Appiah le identità collettive sono dei 'copioni' che la gente utilizza per «forgiare i propri progetti e narrare le proprie storie di vita»¹⁴ e la società è il grande *scriptorium* dove queste narrazioni sono create e copiate.

Appiah sostiene che l'autonomia è un valore che ogni individuo dovrebbe mettere al primo posto; tuttavia spesso non è così e viene invece privilegiato il soddisfare le aspettative della società di provenienza. Se le scelte individuali e autonome porteranno all'estinzione di certe forme di società, di culture e di lingue, gli individui avranno comunque il diritto di scegliere il proprio modo di vivere. La tesi di fondo di Appiah è che esistano valori universali che rendono possibile la convivenza e il rispetto reciproco tra le diverse culture. È però dell'idea che non possiamo arrivare a un consenso definitivo su come classificare questi valori in ordine di importanza; quindi il risultato è che ci sono molte opzioni ammissibili moralmente, e in base a quella che è la nostra identità compiamo scelte tra determinati valori. La nostra identità è creata anche da

¹² Cfr. J.S. Mill, *Sulla libertà*, *Op. cit.*

¹³ Cfr. K.A. Appiah, *The Ethics of identity*, *Op. cit.*, p. 22.

¹⁴ Cfr. K.A. Appiah, *The Ethics of identity*, *Op. cit.*

una forma di solidarietà; condividere un'identità può essere un fatto positivo perché può significare essere simili e condividere certi valori, il che conduce a una migliore comprensione reciproca. L'individualità è importante, ma non può essere estremizzata al punto di condurre all'isolamento, perché è anche necessario che gli uomini abbiano empatia fra di loro e perché questo avvenga devono essere condivisi valori comuni. Infatti l'essere umano è un essere sociale che per vivere sia a livello fisico che psicologico ha bisogno di avere contatti con altri esseri umani. Per Appiah esiste dunque un valore universale di solidarietà; tuttavia esso si estrinseca in modi diversi per persone differenti perché persone diverse hanno distinte identità.

4. Conversioni autentiche?

Sulla base delle considerazioni appena richiamate sulla natura dell'autenticità, possiamo adesso tornare alla nostra domanda principale: le conversioni all'Islam delle donne occidentali sono autentiche?

Da un certo punto di vista, le donne che si convertono all'Islam sembrano tradire tutti e due gli aspetti fondamentali e costitutivi dell'idea di autenticità. Nella percezione corrente queste conversioni sono doppiamente problematiche perché da una parte si tratta di donne che si sottomettono volontariamente a una cultura che è percepita come liberticida e in questo senso tradiscono l'ideale dell'autonomia perché appaiono come persone che non si autodeterminano. Dall'altra parte queste donne sembrano tradire le loro origini per abbracciare una cultura che non è la loro e in questo modo sembrano tradire anche l'autenticità nel secondo senso considerato.

Essere autentici in condizione di oppressione è diverso che essere autentici in condizione di non oppressione; è necessario vedere e analizzare il contesto nel quale avvengono queste conversioni. In *Diritti*

*delle donne e multiculturalismo*¹⁵ la filosofa politica e femminista Susan Moller Okin dibatte con altri interlocutori riguardo al contrasto che secondo lei esiste fra l'autonomia personale delle donne e la religione islamica. Okin ritiene che non sia nell'interesse dei membri femminili dell'Islam mantenere la propria cultura, dal momento che questo va a loro svantaggio, sono sottomesse e umiliate dagli uomini; la loro condizione di fatto migliorerebbe se la loro cultura nativa si estinguesse e si integrassero in una meno sessista.

Tuttavia ci sono molte donne musulmane la cui aspirazione è la rivendicazione dei propri diritti senza però abbandonare la propria cultura e religione. Il patriarcato di cui parla Okin esiste, però dipende dal contesto. Okin fa riferimento a situazioni estreme, parla di pratiche come clitoridectomia, poligamia e matrimoni infantili, e crede che tutte le donne che non vivono alla maniera occidentale vadano per forza aiutate. Bisogna anche tenere presente che esiste il libero arbitrio che va preso in considerazione anche quando non si condividono le scelte che sono state fatte. Generalizzare, in questo caso, sarebbe sbagliato; infatti ci sono tantissime sfaccettature che vanno tenute in considerazione. Nella prossima sezione propongo di guardare più da vicino le circostanze sociali nelle quali si sviluppano le conversioni che stiamo considerando.

5. Le conversioni all'Islam: il punto di vista sociologico

I primi studi emersi negli anni Novanta su questo tema hanno guardato alle motivazioni legate alla scelta di conversione facendo riferimento a paradigmi propri degli studi psicologici e religiosi¹⁶ nel tentativo di mo-

¹⁵ Cfr. S.M. Okin, *Diritti delle donne e multiculturalismo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007.

¹⁶ Cfr. A. Kose, *Conversion to Islam: A Study of Native British Converts*, Kegan Paul International, London 1996.

dellizzare il comportamento dei convertiti all'Islam¹⁷. Successivamente, la letteratura si è arricchita con una serie di riflessioni che combinano teoria sociologica e analisi biografiche all'interno di un approccio di stampo funzionalista¹⁸, orientato alla ricerca di pattern nei percorsi di conversione¹⁹. Nel panorama italiano, è stato di fondamentale importanza il contributo di Allievi²⁰ che analizzando i differenti percorsi di avvicinamento all'Islam sia in Francia che in Italia ha proposto una classificazione delle tipologie di conversione in relazione ad aspetti mistici, intellettuali, politici e legati ai nuovi mezzi di comunicazione. Accanto ai paradigmi classici dell'analisi sociologica, sono molte le studiose che hanno fatto riferimento alla teoria antropologica e ai contributi su *agency* incorporata e *religious piety*²¹ al fine di analizzare la conversione all'Islam attraverso un approccio fenomenologico²². Lo studio del soggetto come un processo in divenire è adatto a una letteratura performativa del

¹⁷ Cfr. L. Poston, *Islamic Da wah in the West: Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam*, Oxford University Press, Oxford 1992.

¹⁸ Cfr. M. Wolhrab-Sahr, *Conversion to Islam: Between Syncretism and Symbolic Battle*, in «Social Compass», 46, 3, 1999, pp. 351-362.

¹⁹ Cfr. M. Sultan, *Choosing Islam: A study of Swedish Converts*, in «Social Compass», 46, 3, 1999, pp. 325-337.

²⁰ Cfr. S. Allievi, *Les convertis à l'Islam*, L'Harmattan, Paris 1998 e id., *The Shifting Significance of the Halal/Haram Frontier: Narratives of the Hijab and Other Issues*, in K. van Nieuwkerk (ed.), *Women embracing Islam*, Op. cit., pp. 120-149.

²¹ Cfr. S. Mahmood, *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton University Press, Princeton 2005.

²² Cfr. K. van Nieuwkerk, *Gender and Conversion to Islam in the West*, in Id., (ed.), Op. cit., pp. 1-16; N. Bourque, *How Deborah Became Aisha: The Conversion Process and the Creation of Female Muslim Identity*, in K. van Nieuwkerk (ed.), *Women embracing Islam*, Op. cit., pp. 233-249; A.S. Roald, *New Muslims in the European Context: The Experience of Scandinavian Converts*, Brill, Leiden 2004 e G. Mossière, *Devenir musulmane pour discipliner le corps et transformer l'esprit: l'hermeneutique du sujet pieux comme voie de restauration du soi*, in «Ethnologies», 33, 1, 2011, pp. 117-142.

percorso di conversione all'Islam nello spazio occidentale. L'elemento sociologico, all'interno dell'analisi di un fenomeno religioso deve essere necessariamente accompagnato da una riflessione che metta al centro il soggetto che agisce ed esperisce la conversione, considerando la personale interpretazione come una componente fondamentale dell'esperienza in sé²³. Ad oggi la letteratura sociologica riporta molteplici cause che possono portare una donna ad avvicinarsi all'Islam e infine a decidere di convertirsi. Valentina Itri²⁴ nel suo testo riporta alcune di queste cause.

In primis, delusione per la società contemporanea, smarrimento, mancanza di uno scopo che porta i singoli individui alla ricerca di un qualcosa di nuovo e a provare a ridefinire se stessi e la propria 'identità profonda'; l'Islam, con i suoi precetti e le sue regole sembra in grado di rispondere a questi bisogni.

Un'altra motivazione è che moltissime donne occidentali ritengono di non essere realmente emancipate a causa della mercificazione del corpo femminile presente nella cultura occidentale. La loro sarebbe un'apparente emancipazione, ma nella realtà la loro condizione sarebbe di prigionia. Queste donne si sentono inadeguate e si lamentano di non riuscire più a stare al passo con le richieste che vengono fatte dalla società occidentale; così l'Islam offre loro la possibilità di vivere la propria natura femminile nella dimensione privata, preoccupazione che il sesso maschile non prova. Indossare abiti larghi che non lasciano intravedere nessuna forma del corpo: non dover seguire per forza la moda occidentale le fa sentire finalmente a proprio agio e libere.

Ci sono poi donne che si sono avvicinate all'Islam in seguito a un'esperienza drammatica come un lutto o un divorzio oppure per una crisi personale; la religione cattolica rispetto al passato influenza molto

²³ Cfr. K. Zebiri, *British Muslim Converts: Choosing Alternative Lives*, Oneworld Publications, London 2008.

²⁴ Cfr. V. Itri, *Le conversioni femminili, donne italiane ritornate all'islam*, Edizione nuova cultura, Roma 2011.

meno la vita quotidiana e la laicità lascia un vuoto di spiritualità nella nostra società. Alcuni decidono di colmare questo vuoto optando per una fede religiosa alternativa che riporti a galla quei valori familiari come il matrimonio e la cura dei figli, e quell'unione e idea di fratellanza che nella società non sono oramai più così radicati. Quindi si colma il vuoto abbracciando una fede religiosa che riporti a galla quei valori e legami comunitari che, ad esempio, nella religione cattolica oggi sono indeboliti per l'influsso che essa ha subito dai cambiamenti sociali. Oggi frequentare la parrocchia non è sufficiente per essere immersi subito in una rete di relazioni così solidali; la religione islamica, se confrontata al cattolicesimo, fornisce una componente più forte di solidarietà e comunità. Abbracciare la religione islamica viene percepito come un'opzione positiva per quelle anime che si sono smarrite e che sentono di non avere uno scopo nella vita. In questi casi quindi la conversione viene vista come una soluzione perché fornisce una nuova identità e di conseguenza un nuovo inizio.

Un altro fattore che può suscitare un grande interesse è che l'Islam si presenta come un completamento del monoteismo. È una 'religione logica' in cui sono assenti nozioni come quella di trinità. Inoltre offre la possibilità di parlare direttamente con Dio senza mediatori, ovunque e in qualsiasi momento della giornata.

Molte donne abbracciano l'Islam perché è la religione del partner quindi in questo caso la causa è sentimentale, ad esempio due delle ragazze da me intervistate si sono avvicinate all'Islam attraverso il proprio partner. In realtà una cristiana è libera di sposare un musulmano senza convertirsi, quindi la conversione non sarebbe così importante ai fini del matrimonio. Dunque è difficile che queste conversioni possano essere classificate come strumentali, dal momento che la religione islamica permette agli uomini musulmani di sposare donne di un'altra fede, mentre non è possibile il contrario. Si può ipotizzare piuttosto che si tratti di una scelta 'relazionale', motivata dal forte desiderio di avvicinarsi alla cultura del partner, al futuro marito e alla sua famiglia. A suscitare l'interesse di alcune occidentali verso i ragazzi musulmani

è spesso il comportamento di questi nei confronti delle donne, che trovano più rispettoso paragonato a quello dei loro coetanei di altre religioni o atei.

Specialmente negli ultimi anni sono state effettuate numerose indagini giornalistiche sul tema e il web è pieno di interviste e testimonianze di donne che hanno deciso di ‘tornare all’Islam’. Ho trovato interessante il caso di tre donne svizzere²⁵ che hanno deciso di raccontare le motivazioni che le hanno spinte a convertirsi. Barbara Veljiji si è convertita nel 1992, all’età di 23 anni. Afferma semplicemente che attraverso l’Islam ha trovato la «pace interiore».

Natalia Darwich è sempre stata molto credente e attiva in parrocchia. Verso i 30 anni ha cominciato ad avere dei dubbi sulla chiesa cattolica: il fatto che oltre a Dio si adori anche Gesù le sembrava sbagliato e non le piaceva la sontuosità del Vaticano. Inoltre anche il sacramento della Confessione non la convinceva, ricorda che da bambina inventava dei «peccatucci» per far felice il sacerdote. Quindi per queste ragioni ha abbandonato la chiesa cattolica e ha iniziato a dedicarsi intensamente a tematiche spirituali, era alla ricerca di qualcosa che la convincesse. Ha letto il corano due volte e ha così trovato l’Islam «logico».

Era il 2002 quando Nora Illi appena diciottenne racconta che durante un viaggio a Dubai ha avuto un’illuminazione ascoltando la preghiera del *muezzin*. Di ritorno in Svizzera ha deciso di convertirsi all’Islam, seguendo l’esempio del suo compagno e futuro marito Qasim Illi, che si era convertito due settimane prima.

Tendenzialmente dal punto di vista ‘occidentale’, le donne che si convertono all’Islam si collocano volontariamente in una struttura patriarcale e il pensiero abbastanza comune è che esse lo facciano semplicemente ‘perché hanno smarrito la ragione’, generalmente non ci si interroga sulle possibili cause che possono avere spinto queste donne ad abbracciare una ‘nuova’ identità.

²⁵ Cfr. SWI swissinfo.ch 01 Luglio 2016.

Qual è la morale che emerge da questa ricognizione?

Credo che una cosa evidente sia che si tratti di una serie complessa ed eterogenea di cause, che rinviano al vissuto particolare delle persone coinvolte. La dimensione individuale è fondamentale e non va mai esclusa, non si dovrebbe fare un discorso standardizzato riguardo a queste conversioni. Ogni conversione è intimamente situata all'interno di una specifica esperienza umana e biografica e quindi allo stesso tempo simile e differente dalle altre per forme e contenuti.

6. Tre convertite si raccontano

A suffragio di quanto emerge dalla letteratura sociologica, ho ritenuto di approfondire l'indagine sulle motivazioni che possono portare una donna occidentale a convertirsi all'Islam attraverso una ricerca di tipo qualitativo. Ho effettuato alcune interviste con giovani donne italiane convertite; il loro percorso può in parte aiutarci a capire come matura la decisione di cambiare religione. Le protagoniste della mia ricerca, nel corso dei rispettivi percorsi di conversione sono fautrici di processi originali, in relazione alla propria soggettività e al mondo circostante.

Veronica, genovese di 37 anni con origini calabresi, è stata una delle prime italiane ad essere uscite allo scoperto. Dichiara che sentiva un vuoto spirituale dentro di sé, c'era qualcosa che le mancava ma non sapeva bene neanche lei di che cosa si trattasse. Viveva condizionata dagli altri; poi un giorno ha conosciuto sul lavoro quello che oggi è suo marito e il padre dei suoi figli. Tramite lui si è avvicinata all'Islam e dopo un periodo di studio ha deciso di convertirsi; da allora sente di avere colmato quel vuoto esistenziale che non le permetteva di vivere pienamente e crede di avere finalmente uno scopo nella vita. Oggi ha quattro bambini che sta crescendo, educandoli con quelli che sono i precetti della religione islamica, e ha rapporti buonissimi e di collaborazione con la loro insegnante di religione. È felice del proprio posto nel mondo e come unica cosa chiede alla società italiana il riconoscimento delle festività islamiche.

Isabella è una ragazza genovese di 29 anni. È stata fin da bambina attratta dal mondo arabo e da adulta ha effettuato dei viaggi per scoprire più da vicino una realtà che l'aveva sempre attratta; è stata sposata per alcuni anni con un ragazzo albanese di religione musulmana, però non praticante. Si è avvicinata a questo mondo principalmente perché era affascinata da ogni suo aspetto culturale, prima che religioso, e provava curiosità per tutto quello che lo riguardava, come ad esempio il cibo o l'architettura. Dopo uno studio lungo e approfondito che è durato diversi anni ha deciso di fare il grande passo e di convertirsi. In seguito alla sua conversione ha conosciuto e sposato un ragazzo arabo. Isabella non ritiene di fare parte di una minoranza culturale e anzi si sente ben integrata nella società. È molto soddisfatta della propria vita sociale. Ha molti amici e la maggior parte non sono musulmani; addirittura, una delle sue più care amiche è cattolica praticante. Quello che chiede alla società è che vengano dati dei luoghi più adatti per le moschee. Isabella ha una forte identità italiana; non ritiene di essere diventata 'straniera' abbracciando l'Islam.

Roberta, una giovane di 23 anni, genovese d'adozione, è sposata con un egiziano con il quale ha avuto due bambini. Racconta che la sua vita fino ai 16 anni è stata 'perfetta', ma le cose sono cambiate quando si è trasferita dalla Sicilia a Genova; si sentiva sola, le mancavano i legami familiari, è cresciuta insieme a tanti cugini. Poco dopo il suo arrivo a Genova ha incontrato sul posto di lavoro del padre un ragazzo musulmano che oggi è suo marito. Questo ragazzo condivideva lo stesso sentimento di nostalgia di Roberta, perché anche lui non si sentiva a casa e non poteva vedere i suoi cari che si trovavano in Egitto. È nata così una sintonia fra i due e dal quel momento per Roberta la situazione è migliorata moltissimo, perché non si sentiva più sola. Tra i due è nato l'amore. Roberta ha cominciato a leggere il Corano e si è appassionata sempre di più, fino alla conversione avvenuta tre anni dopo, nel giorno del suo matrimonio. Roberta chiede alla società italiana alla quale sente di appartenere di non essere giudicata o paragonata a una terrorista, perché ritiene che quelle siano persone che non hanno capito nulla

del messaggio di Dio. Roberta sostiene di non essere diversa dagli altri italiani; si sente sempre italiana nonostante la sua conversione.

Dalle interviste con queste tre donne emerge un filo conduttore: da una parte c'è la volontà d'interpretare letteralmente il Corano perché discende direttamente da Dio, e dall'altra il tentativo di conciliarlo con i valori occidentali. Le tre donne fanno una chiara distinzione tra religione e cultura, che non andrebbero mai confuse. Il primo dato che emerge è che nessuna delle tre ha voluto cambiare il proprio nome, come invece altri convertiti fanno. Questo a parer mio può essere interpretato come la volontà di non rinnegare nulla di loro stesse e del proprio passato. Ho riscontrato in loro *in primis* sicurezza e autonomia e una grande serenità ed equilibrio, ma soprattutto il desiderio di fare conoscere quello che è per loro il vero Islam. Infatti, si sono sottoposte all'intervista molto volentieri e con un bellissimo atteggiamento di collaborazione. Queste ragazze sostengono di essere le stesse di prima, ma in una 'versione migliorata'.

La cosa che più mi ha colpito di loro è che prima di essere musulmane si sentono italiane, quindi hanno in parte mantenuto l'identità precedente e non si pongono in maniera antagonista rispetto alla società di provenienza; in altre parole, non rifiutano le proprie radici.

Inoltre, mi sono potuta rendere conto dai loro racconti che vivono in un contesto familiare 'normale', nel quale non vi è traccia di sottomissione nei confronti dei loro mariti; anzi, vi è dialogo e un buon equilibrio di rapporti. Le stesse hanno ammesso di essere consapevoli del fatto che tuttavia ancora oggi, ci sono uomini che a causa dell'ignoranza o per un'interpretazione sbagliata del Corano sottomettono le mogli. Il loro parere è semplicemente che chi si comporta in questo modo non sia un buon musulmano.

Veronica, Isabella e Roberta sono tre ragazze italiane che vivono a Genova e che provengono da famiglie cattoliche; infatti hanno tutte ricevuto i classici sacramenti quali battesimo, comunione e cresima. Provengono da contesti differenti, ma tutte e tre hanno frequentato una scuola superiore e nel caso di Isabella anche l'università. Sono accu-

munate dal fatto che ad un certo punto della loro vita si sono avvicinate al mondo musulmano, ognuna per ragioni diverse, e hanno finito per abbracciare la religione islamica.

Trovo che sia interessante conoscere le loro storie per cercare di comprendere che cosa le ha spinte a maturare l'idea di cambiare religione. Nessuna delle tre ragazze mostra di avere avuto cattivi rapporti con i genitori prima della conversione; tuttavia tutte hanno avuto inizialmente dei problemi con le rispettive famiglie per questa scelta, che non è stata da subito accolta con tranquillità. In particolare, sono state le madri ad essere più ostili. Ma con il passare del tempo c'è stato un ammorbidimento e alla fine l'accettazione della scelta fatta dalle figlie. Queste tre donne continuano a frequentare le famiglie di origine anche se i membri non sono musulmani. Per quanto riguarda invece le amicizie precedenti alla conversione, dicono che è stato più difficile perché molti amici anche di vecchia data in certi casi non hanno compreso la loro scelta. Tuttavia c'è anche chi è rimasto nelle loro vite senza giudicare, ma cercando semplicemente di capire.

Una delle ragazze definisce se stessa e il proprio marito egiziano una coppia 'mista', quindi riconosce che lei e il partner appartengono a gruppi culturali diversi e che a causa di questo fatto a volte ci possono essere delle incomprensioni. Però poi i diverbi si risolvono con 'elasticità mentale' e un buon dialogo. Due delle ragazze intervistate lavorano e hanno quindi dichiarato di sentirsi più libere rispetto a prima, anche perché possono disporre completamente dei soldi guadagnati al lavoro, e ritengono che questa è una grande forma di libertà, i soldi che guadagna il marito devono essere messi a disposizione per tutta la famiglia, mentre quelli della moglie no.

In tutte e tre le interviste è presente la tematica del velo; la scelta di indossare il velo viene definito dalle intervistate come un momento molto importante in cui il cambiamento interiore del soggetto diviene

manifesto nello spazio sociale²⁶. Nel contesto italiano l'essere velata porta la convertita a essere percepita come musulmana. La conseguenza è che nella sfera delle relazioni interpersonali la soggettività religiosa assume un ruolo preponderante. Il velo è stato nel caso di Veronica e Isabella il pregiudizio più grande da affrontare per le famiglie e anche per questo motivo le ragazze hanno impiegato più tempo prima di decidere definitivamente di indossarlo. Il velo era un grande problema per i genitori in quanto rendeva a tutti evidente la nuova identità religiosa delle figlie; la grande preoccupazione dei genitori era che cosa avrebbero potuto pensare le altre persone. Tuttavia con il passare del tempo anche questo ostacolo è stato da loro superato; l'accettazione della loro scelta da parte della famiglia d'origine è molto importante. Roberta al contrario ha indossato il velo fin dal primo giorno della sua conversione.

Traspare che per queste donne è importante fare comprendere al mondo che l'Islam autentico rispetta i diritti delle donne, al contrario di quello che comunemente si pensa.

7. Essere Autentici

Roberta, Isabella e Veronica sono tre donne che hanno deciso di convertirsi per ragioni differenti ma hanno un punto in comune: hanno scelto liberamente l'Islam con le sue regole di vita e vivono un'esistenza indipendente. Tutte e tre decidono in modo autonomo il loro modo di vivere; si mostrano come delle convertite sicure di sé e dichiarano di avere trovato attraverso l'Islam la pace interiore che cercavano da tanto tempo, finalmente una bussola per orientarsi al bene e allontanarsi dal male.

Non esiste una regola fissa per stabilire se si tratti di conversioni autentiche e realmente sentite. Tuttavia le loro testimonianze possono aiutarci a dettagliare e precisare in che senso una conversione di questo genere può dirsi autentica e in che modo può soddisfare quell'intreccio

²⁶ Cfr., S. Allievi, *Pluralismo*, EMI, Bologna 2006.

fra autodeterminazione e condivisione dei valori della società di appartenenza che è teorizzato da Appiah.

Alla luce di queste interviste da me effettuate ritengo di poter realizzare diverse considerazioni che possono fare ritenere che il percorso di queste donne riveli sia autodeterminazione sia lealtà nei confronti delle proprie radici culturali. Si tratta di donne che hanno agito consapevolmente e che hanno scelto di abbracciare l'Islam dopo uno studio lungo, critico e più o meno approfondito del Corano quindi alla base di questa scelta c'è la conoscenza che a mio parere dovrebbe essere la parola chiave. C'è una forte lealtà nei confronti della società di appartenenza infatti non è cosa da poco che queste donne continuino a sentirsi italiane senza rinnegare le proprie origini e cultura, ci tengono moltissimo ad essere riconosciute come cittadine italiane. Inoltre nessuna delle tre ragazze si è mostrata favorevole alle regole previste da una società patriarcale e le vedono come un prodotto culturale, che va assolutamente separato dalla religione; questo non fa altro che rimarcare ulteriormente la loro lealtà nei confronti delle loro origini. Infine hanno sfidato coraggiosamente la censura della società di appartenenza, il che prova che alla base della loro scelta c'è una forte convinzione e capacità di autonomia e autodeterminazione, ovvero scegliere liberamente riguardo alla propria vita e corpo. Si mostrano gentili e cordiali anche con chi potrebbe non essere d'accordo ma che comunque rispetta la loro scelta. Diventare musulmane per queste donne non significa rinnegare la vita precedente a questa scelta, ma intraprendere in un certo senso la strada 'giusta', quella su misura per loro.

Io ritengo che possa essere considerata una conversione autentica e consapevole quella accompagnata da un profondo e paziente studio al fine di comprendere ogni più piccola sfaccettatura di questa religione, sono molti i musulmani che non hanno mai letto il Corano in tutta la loro vita e che quindi mettono in pratica azioni che secondo loro sono giuste perché scritte nel Corano quando nella realtà magari non è così.

Un percorso che conservi l'integrità della persona, a mio parere consiste nel percorrere una strada che non rinneghi certi valori e caratteri-

stiche già presenti prima, stravolgendo l'identità precedente: se prima ero una determinata persona lo sono ancora ma adesso in una versione migliorata e più consapevole. Quindi condividere i medesimi valori precedenti e rafforzarli abbracciando la religione islamica.

Una delle ragazze intervistate ci tiene a chiarire che la religione islamica non è maschilista, il ruolo della donna è importantissimo e molti aspetti che appaiono ai nostri occhi come forme di discriminazione hanno nella realtà tutt'altro significato; questa errata interpretazione, supportata anche da Okin, è causata anche dal fatto che gli stessi musulmani spesso mescolano tradizioni culturali locali e precetti religiosi, attribuendo così alla religione islamica comportamenti che appartengono alla cultura di provenienza ma che spesso non avrebbero nulla a che fare con la religione. Sottolinea che l'Islam dà pieni diritti all'uomo e alla donna seppur rimarcando le loro differenze biologiche e di ruolo, l'Islam è l'uguaglianza nel rispetto della diversità. I precetti islamici sono uguali per tutti però c'è anche spazio per la scelta individuale quindi il modo di vivere l'Islam è influenzato dalla cultura di appartenenza. Esempio: per quanto riguarda la poligamia, tutte e tre le ragazze hanno riconosciuto che ci sia scritto nel Corano che l'uomo può prendere fino a quattro mogli se può mantenerle, tuttavia tutte e tre si dichiarano non adatte a questo tipo di vita, questa pratica nella loro cultura è assente e comunque fanno presente che è un punto che si chiarisce e stabilisce col marito il giorno delle nozze, il marito non ti può obbligare; quindi una donna musulmana può essere contraria alla poligamia e stabilire col marito che non ci saranno altre mogli. Perciò smentiscono quello che ha sostenuto Okin, ossia che è una pratica dove è solo l'uomo a decidere e la donna non ha voce in capitolo; si tratta sicuramente di una condizione esistente, questo è innegabile, però non è una condizione universalizzabile. A mio parere la poligamia è un aspetto culturale che difficilmente può essere accettato da chi è cresciuto in una cultura dove un'usanza simile è inesistente, le donne da me intervistate ne sono la prova. Quindi probabilmente è anche per questa ragione che queste tre ragazze nonostante la conversione non riescano ad accettare per loro stesse questo tipo di usanza.

Dal punto di vista ‘occidentale’ si tratta di donne che si collocano volontariamente in una struttura patriarcale e il pensiero abbastanza comune è che queste donne lo facciano perché si sono innamorate della ‘persona sbagliata’ che è un uomo musulmano, in molti casi quando ci sono giovani donne con una personalità troppo debole potrebbe anche essere questo il caso, ma non è giusto applicare ad un intero gruppo ciò che si può riferire solo al singolo. Credo sia necessario fare una distinzione e non generalizzare, tra queste persone ci saranno senz’altro tanti fanatici ma anche persone equilibrate, consapevoli e razionali. Tutti noi abbiamo storie differenti ed è importante conoscere la storia di ognuno per potere valutare quale sia la situazione reale, giudicare prima di conoscere realmente i fatti è sicuramente sbagliato.

Ritengo che in questo determinato momento storico per convertirsi all’Islam ci sia bisogno di provare un fortissimo desiderio, che permetta di affrontare il forte pregiudizio dovuto anche agli avvenimenti recenti di terrorismo ad esso associati. L’Islam non andrebbe stereotipato in base ai comportamenti sbagliati di alcuni suoi membri, bisognerebbe mettere da parte i pregiudizi comuni, gli stereotipi che normalmente impregnano lo sguardo occidentale. Discriminare, aggredire, colpire d’insulti e di parole d’odio chi si converte sicuramente non è l’approccio migliore per vivere in armonia. Nel 2023 bisognerebbe essere una società aperta, e incontrare con un atteggiamento positivo e di comprensione una diversa fede religiosa, è importante la tolleranza e il continuo documentarsi per poter cercare di comprendere l’altro e vivere insieme serenamente.

Condivido il pensiero di Appiah, con una decisione simile non si soddisfano le aspettative degli altri, ma le proprie, e in generale penso che tutti dovrebbero realizzare il proprio ‘io’, la propria individualità, che dipende dalle nostre scelte di vita, anche se questo può trovare piena realizzazione in un altro credo, va lasciato da parte il conformismo che è una delle piaghe della società moderna.

Sicuramente è più facile essere autentici in un contesto dove è assente l’oppressione e c’è quindi la libera scelta personale di abbracciare le opzioni di vita che si considerano più adatte e giuste per se stesse, non

bisognerebbe imporre all'uomo un determinato credo, privandolo della libertà di scelta; abbracciare l'identità che più ci si addice non significa essere inautentici ma significa essere soggetti autonomi che scelgono che cosa vogliono essere senza preoccuparsi del giudizio della società di provenienza, quindi condivido il punto di vista di Appiah. Non c'è una risposta alla domanda se queste conversioni siano autentiche o meno; se vogliamo che le persone siano autentiche, la cosa migliore da fare è lasciarle libere di scegliere, non assoggettandole a divieti e censure sociali. A tale proposito vorrei citare l'articolo 18 della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo:

Ogni individuo ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione; tale diritto include la libertà di cambiare religione o credo, e la libertà di manifestare, isolatamente o in comune, e sia in pubblico che in privato, la propria religione o il proprio credo nell'insegnamento, nelle pratiche, nel culto e nell'osservanza dei riti.

Persecuzioni religiose e infedeltà: una prospettiva giuridica

Daniele Ferrari

Università di Siena

1. Osservazioni introduttive

Obiettivo del presente contributo è quello di analizzare il concetto di infedeltà religiosa nella cornice della categoria di rifugiato religioso¹. Lo *status* di rifugiato religioso, che trova la propria genesi nella Convenzione di Ginevra del 1951² e poi circola, a partire dal 1999, nel diritto

¹ Rispetto alla scelta di costuire come categoria giuridica il concetto di rifugiato religioso, è bene precisare che una tale formula linguistica è da imputarsi a una scelta dell'autore e non compare nei testi delle fonti giuridiche riguardanti lo *status* di rifugiato.

² Ai sensi della Convenzione di Ginevra del 1951, infatti, lo *status* di rifugiato è riconosciuto a chi non voglia fare ritorno nel Paese d'origine per il timore fondato di subire persecuzioni. Il concetto di persecuzione, come avremo modo di approfondire, non riguarda solo trattamenti deteriori già subiti, ma anche violenze che il richiedente vuole evitare di subire attraverso l'accesso alla protezione internazionale. V. Capo I (Disposizioni generali), art. 1 (Definizione del termine 'rifugiato'), l. a), par. 1, Convenzione sullo statuto dei rifugiati, 28 luglio 1951. In particolare, l'art. 1, par. 2, della Convenzione di Ginevra, chiarendo i presupposti per il riconoscimento dello *status* di rifugiato, prevede che tale condizione debba essere garantita a colui che si trovi «nel giustificato timore d'essere perseguitato per la sua razza, la sua religione, la

dell'Unione Europea³, rappresenta un significativo ambito di definizione della nozione di infedeltà religiosa. In termini generali, la categoria di rifugiato religioso può essere costruita in relazione al timore fondato da parte del richiedente asilo di subire persecuzioni per motivi legati alla religione. In questo contesto, in senso specifico, il legame tra protezione internazionale e infedeltà religiosa identifica la categoria di rifugiato religioso, quando l'infedeltà religiosa è causa, nel Paese di origine, di un fondato timore di subire persecuzioni e rappresenta, nel Paese di accoglienza, il presupposto per la domanda di asilo.

Prendendo le mosse dalla constatazione della connessione tra persecuzione e infedeltà religiosa e prima di evocare i diversi temi oggetto di approfondimento, appare necessario chiarire il significato di 'infedeltà religiosa' usato nella presente trattazione. Tale chiarimento è utile, in quanto, da un punto di vista epistemologico, l'infedeltà religiosa appare una nozione polisemica sia come fenomeno sia come categoria giuridica. Rispetto all'evocata complessità del concetto, in questa sede si privilegerà un approccio al tema di tipo giuridico. Una tale prospettiva di indagine muove dalla constatazione che, a prima vista, non appaiono evidenti i legami tra infedeltà religiosa e diritto e, di conseguenza, neppure esplicita la definizione giuridica in esame. Per rispondere a

sua cittadinanza, la sua appartenenza a un determinato gruppo sociale o le sue opinioni politiche (...).» Su tale nozione Cfr., M. Asprone, *Il diritto di asilo e lo status di rifugiato*, Aracne, Roma 2012.

³ Sul recepimento della Convenzione di Ginevra da parte dell'Unione Europea, cfr. F. Munari, *Lo status di rifugiato e di richiedente protezione temporanea: la visione europea del diritto di Ginevra*, in S. Amadeo, F. Spitaleri (a cura di), *Le garanzie fondamentali dell'immigrato in Europa*, Giappichelli, Torino 2015, pp. 47-70. Sul fenomeno della circolazione dei modelli di tutela della libertà religiosa tra sistemi giuridici diversi, anche con particolare riguardo all'ordinamento giuridico statunitense letto come paradigma di ispirazione per le istituzioni dell'Unione Europea, cfr. P. Annicchino, *Esportare la libertà religiosa. Il modello americano nell'arena globale*, Il Mulino, Bologna 2015, *passim*.

questi interrogativi riguardanti l'uso della dimensione giuridica, come ambito di ricerca sull'infedeltà religiosa, prima spiegheremo in quali termini l'infedeltà religiosa sia protetta dal diritto di libertà religiosa, poi esamineremo le intersezioni fra l'infedeltà religiosa e lo *status* di rifugiato religioso.

2. Libertà religiosa e infedeltà religiosa

L'infedeltà religiosa assume un significato diverso in funzione della sfera di normatività che la qualifica. Infatti, se, come ha chiarito la dottrina «ogni gruppo religioso ha la necessità di definire i propri confini, distinguendo il fedele dall'infedele»⁴ all'interno dei rispettivi diritti religiosi, gli ordinamenti statali possono, a seconda dei casi, ritenere l'infedeltà un comportamento privato, giuridicamente irrilevante, un comportamento protetto dal diritto di libertà religiosa oppure una condotta sanzionata nel contesto, ad esempio, di Stati confessionali, che applicano il diritto della religione di maggioranza o dominante. Guardando ai diritti religiosi, l'infedeltà religiosa è un concetto che può avere diversi significati. Il peccato è una manifestazione di infedeltà religiosa e, in senso più specifico, lo possono essere l'apostasia e il dissenso religioso. In senso più generale, il termine 'infedele' può essere riferito da soggetti appartenenti ad una religione a soggetti estranei a quella fede, anche se non sono né peccatori né apostati né dissidenti. In questi termini, ad esempio, se «il diritto canonico cattolico non può che, nella prospettiva dell'ecclesiologia conciliare, orientare il rapporto fedele/infedele, peccato/conversione sul principio in forza del quale 'ogni salvezza viene da Cristo-Capo per mezzo della Chiesa, che è il suo Corpo'»⁵, nel Corano la parola *Kāfir* indica coloro che non

⁴ Cfr. D. Ferrari, *Problemi giuridici della conversione* in: «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», n. speciale (2016), p. 4.

⁵ Cfr. V. Pacillo, *L'opportunità (e la legittimità) di una nuova vita Riflessioni sul-*

seguono i dettami dell'Islam, mentre l'apostasia o *Ridda*, vale a dire l'abbandono volontario dell'Islam, comporta, secondo esegesi distinte del Corano elaborate dalle diverse scuole islamiche di diritto, una sanzione che va dalla condanna terrena, alla pena capitale, alla punizione ultraterrena di Dio⁶.

Le descritte dinamiche, peraltro, in prospettiva sincronica e diacronica, non sono statiche, ma si legano alle trasformazioni intervenute nei rapporti tra diritto e religione all'interno delle diverse tradizioni giuridiche. In particolare, nella cultura giuridica europea, il significato dell'infedeltà nei diritti secolari si inserisce, a partire dalla dichiarazione del cristianesimo come religione dell'Impero nell'Editto di Tessalonica del 380, nella successiva affermazione del dovere del suddito di essere fedele alla religione del sovrano, secondo la nota formula del XVI secolo *cuius regio eius religio*, poi in un processo di separazione tra *status* civile e *status* religioso nel XVIII secolo e, infine, emergeva nel XX secolo nella garanzia dell'uomo sulla propria coscienza. Alla luce di tali fasi di sviluppo, l'infedeltà si trasforma da comportamento giuridicamente sanzionato a comportamento giuridicamente protetto.

Dal primo punto di vista (sanzione dell'infedeltà) dall'Editto di

la conversione nei diritti religiosi a partire da «Sottomissione» di Michel Houellebecq, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», n. speciale, 2016, p. 175.

⁶ Cfr. S.A. Rahman, *Punishment of Apostasy in Islam*, Institute of Islamic Culture, Institute of Islamic Culture, Lahore 1972; A. Saeed, H. Saeed, *Freedom of religion, apostasy and islam*, Aldershot, Ashgate 2004; Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh, *Prima e dopo Salman Rushdie. Il reato di apostasia e le sue conseguenze in diritto musulmano e arabo* in «Rivista internazionale dei diritti dell'uomo» n. 1, 1993, pp. 41-71; S. Tellenbach, *L'apostasia nel diritto islamico* in «Daimon. Annuario di diritto comparato delle religioni», 1 (2000), pp. 53-70; S. Ferrari, *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, il Mulino, Bologna 2002, pp. 208 ss.

Tessalonica del 380 d.C.⁷ alla Riforma protestante⁸, le persone accusate di infedeltà sono punite dalla Chiesa cattolica⁹, che difende la sua unità servendosi anche dei poteri secolari¹⁰.

Dal secondo punto di vista (tutela dell'infedeltà) nella crisi dell'universalismo del potere temporale e di quello spirituale si colloca la genesi della libertà religiosa. Tale crisi si realizza prima all'interno del cattolicesimo con la riforma protestante¹¹, poi all'esterno del cattolicesimo con

⁷ Con Teodosio si realizza un «matrimonio definitivo dell'Impero romano e della Chiesa cristiana», così G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, t. I, Éditions Nauwelaerts, Louvain 1970, p. 14.

⁸ Cfr. M. Biagioni, L. Felici, *La Riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 2012.

⁹ Cfr. V. Lavenia, *Giudici, eretici, infedeli. Per una storia dell'Inquisizione nella Marca nella prima età moderna*, in «Giornale di storia», n. 6, 2011, pp. 32 ss.

¹⁰ Infatti, «subito dopo la sua emancipazione da parte dell'imperatore Costantino, il cristianesimo aveva assunto la posizione e la funzione dell'antica religione della polis greca, ed era diventata il culto pubblico dell'impero, quello che dava ordine alla vita [...] Così la stessa fede assunse la forma di un vincolo politico-religioso, e nel contempo giuridico, la fedeltà al Dio-Re-Cristo», così E.W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, a cura di Geminello Preterossi, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 36-37.

¹¹ La Riforma protestante rappresenta uno snodo fondamentale della storia della libertà religiosa in Europa, giacché, se per secoli le credenze personali erano state limitate dal cattolicesimo, che aveva difeso la sua unità servendosi anche dei poteri secolari, ora questa unità è irrimediabilmente perduta, con l'ascesa di una nuova Chiesa, anch'essa cristiana, ma di diversa dottrina. Il protestantesimo prospetta un diverso rapporto tra fedele ed istituzione ecclesiastica, che non individua una necessaria mediazione ad opera della gerarchia ecclesiale, dal momento che i cristiani possono leggere e interpretare direttamente le sacre scritture, partecipando ad un sacerdozio universale, dove non si giustifica alcuna distinzione tra ecclesiastici e laici. Così, se il Papa perde il monopolio sull'interpretazione delle Sacre scritture, si afferma, allo stesso tempo, ma solo per i protestanti, una certa libertà religiosa. Cfr. J. Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Albin Michel, Paris 1994, p. 47.

la separazione tra stato e religione, che si origina in Francia a partire dalla seconda metà del XVIII secolo¹².

Il concetto contemporaneo di libertà religiosa, in quanto diritto umano universale, si afferma a partire dal 1945 con l'istituzione¹³ dell'Organizzazione internazionale delle Nazioni Unite¹⁴. In particolare, il diritto di libertà religiosa è codificato all'art. 18 della Dichiarazione Universale dei diritti umani del 1948¹⁵. Il nuovo *status mundialis hominis*, fondato sull'appartenenza degli individui non agli Stati, ma alla famiglia umana¹⁶, identifica nella libertà di coscienza e di religione la protezione dell'autonomia della persona in ambito morale. In questi

¹² In particolare, nella Rivoluzione francese il fattore religioso comincia «ad essere soppiantato [...] da quello nazionale», cfr. A. Pizzorusso, *Le minoranze nel diritto pubblico interno*, Giuffrè, Milano 1967, p. 22. In questo contesto la fede religiosa non è più espressione del rapporto giuridico di fedeltà del suddito all'imperatore, ma a norma dell'art. 10 della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, il diritto per il singolo a non «essere molestato per le sue opinioni, anche religiose». Sull'evoluzione storica della nozione di libertà religiosa cfr. F. Ruffini, *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, Il Mulino, Bologna 1992, pp. 217 ss.

¹³ Lo Statuto delle Nazioni Unite è stato adottato a San Francisco il 26 giugno 1945, a conclusione della Conferenza delle Nazioni Unite. È entrato in vigore, con il deposito del ventinovesimo strumento di ratifica, il 24 ottobre 1945.

¹⁴ In questo senso, l'affermazione della dignità della persona e dei diritti fondamentali dell'uomo rappresentano il cuore dello Statuto delle Nazioni Unite, adottato il 26 giugno 1946. V., tra gli altri, H. Lauterpacht, *International Law and Human Rights*, Stevens&Sons, London 1950, pp. 147 ss.; P.C. Jessup, *A Modern Law of Nations*, Macmillan, New York 1948, pp. 91 ss.

¹⁵ In senso conforme, cfr. G. Capograssi, *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e il suo significato (studio introd. alla trad. it. della Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo)*, 1950 ora in *Opere*, vol. 5, Giuffrè, Milano 1959, pp. 41 ss.

¹⁶ Sulla categoria dello *status mundialis hominis* cfr., tra gli altri, P. Häberle, *Cultura del diritto e diritto della cultura nello spazio costituzionale europeo*, Giuffrè, Milano 2003, p. 103.

termini, il criterio giuridico di qualificazione della religione non è più, come in passato, il legame di fedeltà del suddito al sovrano, bensì la libera scelta dell'individuo di avere o non avere una credenza o una convinzione, cambiarle o manifestarle in condotte. Il nuovo concetto universale di libertà religiosa, come chiarito dall'ONU in diversi atti istituzionali, protegge «theistic, non-theistic and atheistic beliefs, as well as the right not to profess any religion or belief»¹⁷ e quindi garantisce anche la libertà di avere e manifestare credenze o convinzioni che, giudicate infedeli da altri diritti religiosi o secolari, sono represses, al di là dei limiti legittimi previsti al diritto di libertà religiosa dalle fonti internazionali a tutela della sicurezza pubblica, dell'ordine pubblico, della sanità pubblica, della morale pubblica o del rispetto degli altrui diritti e libertà fondamentali¹⁸.

3. Status di rifugiato religioso e infedeltà religiosa

A partire dall'evoluzione del concetto giuridico di infedeltà religiosa, da comportamento represso a comportamento protetto, in questa sede l'infedeltà religiosa si definisce come una manifestazione della libertà religiosa, che coincide, nella prospettiva dei diritti religiosi, con specifiche condotte sanzionate quali l'apostasia, il peccato, l'appartenenza ad una dottrina diversa da quella del gruppo dominante, il dissenso religioso. Rispetto a questa definizione, lo *status* di rifugiato religioso appare uno strumento particolarmente significativo per ricostruire oggi il significato giuridico dell'infedeltà a livello mondiale, nella dialettica

¹⁷ UN Human Rights Committee (HRC), *CCPR General Comment No. 22: Article 18 (Freedom of Thought, Conscience or Religion)*, Adopted at the Forty-eighth Session of the Human Rights Committee, on 30 July 1993, CCPR/C/21/Rev.1/Add.4, p. 1.

¹⁸ V. art. 18, par. 3, Patto internazionale sui diritti civili e politici, 1966; art. 9, par. 2, Convenzione europea dei diritti dell'uomo, 1950; art. 10, art. 52, parr. 1 e 3, Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea, 2000.

tra ordinamenti giuridici espressione di modelli conflittuali di disciplina del fenomeno religioso. Infatti, una stessa credenza o convinzione repressa nel Paese di origine, perché ritenuta infedele, sulla base di una regolamentazione del religioso che limita la libertà di scelta della persona, si trasforma, nei Paesi che hanno ratificato e dato esecuzione alla Convenzione di Ginevra, in un comportamento protetto, quando è cagione di un timore fondato di subire persecuzioni.

La descritta garanzia per gli ‘infedeli’ si inserisce nel modello inclusivo di protezione della libertà religiosa delineato nelle linee guida dell’Alto Commissariato per i rifugiati riguardanti le persecuzioni religiose¹⁹. In questo documento, infatti, l’istituzione ONU, pur non usando in termini espliciti la formula linguistica di ‘infedeltà religiosa’, ha chiarito che, nel contesto dell’interpretazione del termine religione in rapporto allo *status* di rifugiato:

[...] La “croyance” doit être interprétée de manière à inclure les croyances théistes, non théistes et athées. Les croyances peuvent prendre la forme de convictions ou de valeurs au sujet de l’existence d’un Dieu ou d’un être suprême ou du destin spirituel de l’humanité. Les demandeurs peuvent également être considérés comme des hérétiques, des apostats, des schismatiques, des païens ou des superstitieux même par d’autres fidèles de leur tradition religieuse et être persécutés pour cette raison²⁰.

A partire dalle premesse osservazioni, nei prossimi paragrafi si approfondiranno due fattispecie di infedeltà religiosa, più precisamente l’apostasia nell’Islam e la qualificazione dell’omosessualità come peccato.

¹⁹ Cfr. UNHCR, 28.04.2004, “*Principes directeurs sur la protection internationale : Demandes d’asile fondées sur la religion au sens de l’article 1A(2) de la Convention de 1951 Convention et/ou Protocole de 1967 relatifs au statut des réfugiés*”.

²⁰ Cfr. *ivi*, II. *Analyse de fond*, A. *Définition du terme « religion*», par. 6, 4.

3.1 Islam e conversione nel Paese di accoglienza: il caso *F.G. c. Svezia*

Il caso *F. G. c. Svezia*, deciso dalla Grande Camera della Corte europea dei diritti dell'uomo il 23 marzo 2016²¹, ha riguardato il ricorso di un cittadino iraniano, richiedente asilo in Svezia, che, pur avendo fondato inizialmente la propria domanda di protezione internazionale su ragioni di natura politica, aveva poi fatto valere la conversione dall'Islam al cristianesimo avvenuta dopo l'arrivo nel Paese di accoglienza²². La deci-

²¹ Il ricorso, rigettato in primo grado dalla Corte di Strasburgo (C. edu, *F. G. c. Svezia*, 16 gennaio 2014) che aveva ritenuto che non vi fossero elementi per supporre che le autorità iraniane fossero a conoscenza della conversione al cristianesimo del ricorrente, è poi stato accolto dalla Grande Camera, v. C. edu, G. C., sent., *F. G. c. Svezia*, 23 marzo 2016.

²² Nel caso di specie, il richiedente durante le procedure interne di audizione, davanti all'ufficio dell'immigrazione svedese, pur confermando le ragioni politiche delle persecuzioni subite in Iran, aggiungeva di essersi convertito al cristianesimo e presentava la dichiarazione di un pastore battista che confermava l'adesione dello straniero alla sua chiesa. Il cittadino iraniano, comunque, chiariva di non voler utilizzare la conversione religiosa per riformulare la sua domanda di asilo. La conversione rappresentava, infatti, un avvenimento del tutto privato, la cui importanza sarebbe stata sminuita dall'allegazione come nuova circostanza di rischio nella procedura di protezione. In quella stessa sede, peraltro, il ricorrente esprimeva il proprio giudizio sul cristianesimo in rapporto all'Islam, ritenuto la causa dei problemi del suo Paese. In particolare, non riteneva il cristianesimo una religione al pari dell'Islam, bensì una 'sorta di amore per Dio'. Questa affermazione veniva supportata con citazioni testuali dalle sacre scritture, anche se ribadiva la volontà di non far valere la conversione come causa di possibili persecuzioni. A conclusione dei diversi gradi di giudizio il ricorrente, che nel frattempo aveva aderito ad una nuova chiesa libera, si vedeva rigettata la domanda di protezione e per l'effetto era destinatario di un ordine di espulsione esecutivo. In particolare, la Corte d'Appello non autorizzava il ricorrente ad impugnare la decisione di primo grado, anche se nelle difese lo straniero chiariva che la sua conversione aveva perso, nelle more del giudizio, l'originario carattere privato, dal momento che la sua nuova conversione celebrata all'interno della nuova chiesa era stata filmata e diffusa

sione in esame appare interessante, in quanto permette di approfondire il legame tra apostasia e infedeltà nel prisma dello *status* di rifugiato.

Prima di esaminare la sentenza è, tuttavia, utile chiarire in che senso infedeltà e apostasia possano essere considerate due categorie fortemente interconnesse nell'Islam. Da questo punto di vista, come ha osservato la dottrina, l'affiliazione all'Islam qualifica l'appartenenza alla «comunità musulmana in senso oggettivo e sostanziale», cioè «ad un ordinamento [...] nel quale gli obblighi giuridici collettivi e comunitari sopravanzano i diritti»²³. In questo contesto, la transizione verso una nuova credenza o convinzione non rappresenta soltanto l'abbandono di specifiche ortodossie e ortoprassi, bensì il tradimento, quindi l'infedeltà, della propria comunità di origine. Alla definizione dell'apostasia, come forma di tradimento-infedeltà, ha fatto ricorso il Consiglio superiore degli *'ulamā'* del Marocco in una *fatwā* del 2013²⁴. Come si evince dalle informazioni

su internet, circostanza confermata in una lettera della nuova parrocchia. Le autorità iraniane, quindi, sarebbero venute a conoscenza della sua conversione, ritenendolo colpevole del delitto di apostasia in caso di rientro in Iran.

²³ Cfr. S. Ferlito, *Sulla conversione. Convertire chi? Convertire cosa?*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», n. speciale (2016), pp. 159 ss.

²⁴ L'Immigration and Refugee Board del Canada ha esaminato nel 2014 le diverse informazioni sulla *fatwā* e sugli effetti che questa potrebbe avere sulla condizione degli apostati e sul rischio che questi subiscano persecuzioni. Tali osservazioni, muovono dalla constatazione che «[l]e conseil des oulémas est un organisme officiel étroitement contrôlé par l'État et qui véhicule les vues officielles du gouvernement du Maroc. Le Conseil est utilisé pour promouvoir la pratique officielle de la religion dans le pays et se réclame d'un islam modéré et ouvert sur la modernité. Le deuxième rôle du Conseil est de faire opposition aux groupes islamiques indépendants (non officiels) dans le pays, dont les positions sont parfois extrêmes». Cfr. Immigration and Refugee Board of Canada, *Maroc : information sur la situation des personnes qui abjurent l'islam (font acte d'apostasie), y compris le traitement qui leur est réservé par la société et les autorités; information sur les répercussions d'une fatwa du Conseil supérieur des oulémas [ulémas] condamnant les apostats à mort, y*

disponibili sul testo del documento, infatti, l'apostata deve essere eliminato, in quanto traditore della comunità²⁵. Tali principi appaiono di particolare interesse nella sentenza *F. G. c. Svezia*. Infatti, la circostanza che l'Iran punisca l'apostasia ridefinisce il tradimento quale effetto della conversione. In questo caso, l'apostasia non esprime solo una forma di infedeltà nei confronti della comunità, ma si trasforma in un tradimento anche nei confronti dello Stato e per l'effetto viene punito non solo sul piano religioso, ma anche dal diritto statale.

Venendo all'esame della sentenza, in questa decisione la Grande Camera applica la categoria di rifugiato religioso al fenomeno della conversione, utilizzando il modello di interpretazione della Convenzione di Ginevra elaborato dall'UNHCR e dalle istituzioni dell'Unione Europea.

In primo luogo, la Corte, nell'evidenziare le connessioni tra apostasia e fondato timore di subire persecuzioni, evoca le linee guida dell'UNHCR sulle persecuzioni religiose²⁶. In questo documento, infatti, l'istituzione ONU, dopo aver chiarito come la conversione possa riguardare le opposte dinamiche di repressione della libera scelta di un individuo di abbandonare la religione d'origine per abbracciare una nuova credenza o convinzione oppure di conversione forzata a una data religione, approfondisce il caso di conversioni avvenute nel Paese di accoglienza. In particolare, quando, come nel caso sottoposto alla Corte, la conversione avviene nel Paese di arrivo, quindi *sur place*, si pone,

compris la réaction du gouvernement (avril 2013-août 2014), 12 August 2014, in MAR104932.F, available at: <https://www.refworld.org/docid/555079804.html>, accessed 11 May 2020.

²⁵ Sulle evoluzioni intervenute in materia di libertà religiosa ed apostasia dopo il 2013, cfr. F. Franceschi, *Libertà di religione e libertà dalla religione in Marocco: la revisione interpretativa sull'apostasia* in «Stato, chiese e pluralismo confessionale», Rivista telematica, www.statoechiese.it, n. 37, 2007, pp. 1-31.; F. Alicino, *La libertà religiosa nella nuova Costituzione del Marocco*, in «Rivista AIC», n. 4, 2013, p. 1.

²⁶ C. edu, G. C., sent., *F. G. c. Svezia*, § 104.

per le autorità che devono valutare la domanda, l'esigenza di accertare se la conversione sia sincera oppure rappresenti un falso motivo messo in campo dal richiedente per fondare la propria domanda di asilo. In questa delicata opera di valutazione, chiarisce l'istituzione ONU:

Les questions que l'agent instructeur devra examiner incluent la nature et la connexion entre les convictions religieuses défendues dans le pays d'origine et celles défendues aujourd'hui, toute critique vis-à-vis de la religion suivie dans le pays d'origine, par exemple en raison de sa position sur les questions de genre ou d'orientation sexuelle, la façon dont le demandeur a été sensibilisé à la nouvelle religion dans le pays d'accueil, son expérience de cette religion, son état psychologique et l'existence de preuves corroborant son implication et son appartenance à la nouvelle religion²⁷.

Tali approfondimenti permettono all'autorità di accertare se la conversione rappresenti o meno una decisione opportunistica e se la mala fede rispetto all'adesione a una nuova religione sia così evidente da non esporre il richiedente al rischio di persecuzioni in caso di rimpatrio.

In secondo luogo, la Corte richiama la direttiva 2004/83/CE (c.d. direttiva qualifiche)²⁸ dell'Unione Europea, poi rifiuta nella direttiva

²⁷ Cfr. UNHCR, 28.04.2004, « *Principes directeurs sur la protection internationale : Demandes d'asile fondées sur la religion au sens de l'article 1A (2) de la Convention de 1951 Convention et/ou Protocole de 1967 relatifs au statut des réfugiés* », III. *Question de procédure, c) Conversion postérieure au départ*, par. 34, p. 13.

²⁸ Direttiva 2004/83/CE del Consiglio del 29 aprile 2004 recante norme minime sull'attribuzione, a cittadini di Paesi terzi o apolidi, della qualifica di rifugiato o di persona altrimenti bisognosa di protezione internazionale, nonché norme minime sul contenuto della protezione riconosciuta. In particolare, l'articolo 5 disciplina in modo specifico la fattispecie della domanda di protezione internazionale *sur place*, prevedendo che: «1. Il timore fondato di essere perseguitato o il rischio effettivo di subire un danno grave può essere

2011/95/UE che, prendendo a modello la Convenzione di Ginevra, identifica nel motivo religioso una delle cause di persecuzione, subita o temuta, che qualificano lo *status* di rifugiato²⁹. Con specifico riguardo alla direttiva qualifiche, l'art. 5 disciplina il caso dei richiedenti asilo *sur place*, vale a dire specifiche situazioni nelle quali il rischio di subire persecuzioni si realizza dopo la partenza dal Paese di origine. In particolare, ai sensi dell'art. 5, par. 3, le autorità possono non riconoscere lo *status* di rifugiato a un richiedente asilo, «se il rischio di persecuzioni è basato su circostanze determinate dal richiedente stesso dopo la partenza dal Paese di origine».

In senso ulteriore, la Corte di Strasburgo menziona nella sentenza due rapporti del Servizio per l'immigrazione danese e del Ministero dell'interno inglese riguardanti il fenomeno delle conversioni religiose in Iran³⁰. In entrambi i rapporti si osserva che il codice penale iraniano non punisce in modo esplicito l'apostasia, ma l'art. 167 della Costituzione prevede che i giudici debbano applicare la legge islamica quando una condotta non è punita dal diritto statale. Inoltre, anche se sul piano temporale le ultime condanne a morte per apostasia risalgono ai primi anni Novanta del Novecento, oggi in Iran i convertiti al cristianesimo sono costretti a recarsi in altri Paesi per ricevere il battesimo, in quan-

basato su avvenimenti verificatisi dopo la partenza del richiedente dal suo paese di origine. 2. Il timore fondato di essere perseguitato o il rischio effettivo di subire un danno grave può essere basato su attività svolte dal richiedente dopo la sua partenza dal paese d'origine, in particolare quando sia accertato che le attività addotte costituiscono l'espressione e la continuazione di convinzioni od orientamenti già manifestati nel paese d'origine. 3. Fatta salva la convenzione di Ginevra, gli Stati membri possono stabilire di non riconoscere di norma lo *status* di rifugiato a un richiedente che abbia introdotto una domanda successiva se il rischio di persecuzioni è basato su circostanze determinate dal richiedente stesso dopo la partenza dal paese di origine».

²⁹ C. edu, G. C., sent., *F. G. c. Svezia*, § 48.

³⁰ Cfr. *ivi*, § 57-58.

to le chiese locali hanno ricevuto una crescente pressione da parte del governo del Paese a non somministrare il sacramento. Da una lettura combinata dei due documenti, il fondato timore di subire persecuzioni per un convertito sembra essere variabile e dipendere, ad esempio, dalla circostanza se la persona sia già oggetto di indagini da parte delle autorità oppure no. In particolare, per soggetti già messi sotto sorveglianza, uno o più viaggi all'estero possono essere motivo di arresto e un eventuale processo può essere usato anche per costringere l'imputato a rinnegare la nuova fede e ritornare all'Islam. Oltre a tali forme di repressione, anche il proselitismo da parte delle chiese evangeliche è duramente represso, come testimoniano i processi istruiti nel 2003 contro alcuni cristiani accusati di diffondere il cristianesimo.

Alla luce delle fonti richiamate, la Corte di Strasburgo deve stabilire, se l'ordine di espulsione verso l'Iran emesso dalla Svezia nei confronti del ricorrente integri una violazione gli articoli 2 e 3 della Convenzione europea dei diritti dell'uomo. Il rimpatrio dello straniero non deve, infatti, metterne in pericolo la vita o esporre la persona al rischio di subire torture o trattamenti inumani o degradanti. Per valutare l'esistenza di un tale rischio, la Grande Camera esamina la situazione personale del ricorrente in relazione al suo passato politico in Iran e alla conversione al cristianesimo in Svezia. Se sul piano politico, la Grande Camera non ritiene che l'espulsione esporrebbe il ricorrente a violazioni degli articoli 2 e 3 della CEDU³¹, più articolato e complesso appare l'esame dell'impatto della conversione. Infatti, a parere del giudice europeo, anche se il ricorrente ha invocato solo in un secondo momento la propria conversione per fondare la domanda di protezione internazionale, le

³¹ Rispetto a queste disposizioni, appare utile chiarire che la Convenzione europea dei diritti dell'uomo non contiene alcuna previsione a tutela del diritto di asilo, ma la garanzia dello *status* di rifugiato è stata incorporata negli articoli 2 e 3 della CEDU che garantiscono il diritto alla vita e la proibizione della schiavitù.

autorità svedesi non hanno svolto un compiuto esame dei rischi che tale conversione avrebbe potuto determinare in caso di rientro in Iran. Del resto, pur essendo consapevole la Corte che il ricorrente abbia agito con lo scopo di rendere conoscibile la propria conversione anche in Iran e, quindi, non sia stata casuale la diffusione su internet della sua cerimonia di battesimo, le autorità svedesi non possono comunque esimersi, a causa delle possibili conseguenze della conversione, dal valutare in concreto il pericolo per la vita e l'integrità psico-fisica della persona in caso di espulsione. Una tale omissione integra una violazione degli articoli 2 e 3 della CEDU non solo se i nuovi fatti sono dedotti dal ricorrente davanti all'autorità, ma anche quando le autorità statali vengono a conoscenza di ulteriori fattori di rischio omessi dai richiedenti³² e non li valutano.

3.2 Omosessualità e infedeltà religiosa

La Convenzione di Ginevra non contiene una specifica previsione a tutela delle persecuzioni fondate sull'orientamento sessuale, ma stabilisce, in termini generali, una garanzia del diritto di asilo per coloro che, in ragione dell'appartenenza ad un determinato gruppo sociale, temono

³² La Grande Camera, in particolare, ha ritenuto che la situazione personale del ricorrente debba essere riconsiderata ed approfondita dalle autorità svedesi. Al di là, infatti, della posizione contraddittoria tenuta dallo straniero davanti a tali autorità rispetto al significato della sua conversione in relazione al timore di subire persecuzioni, la Svezia non ha mai valutato il rischio che l'adesione al cristianesimo avrebbe comportato in caso di espulsione. Peraltro, il richiedente ha nel tempo reso sempre più visibile la sua nuova fede e, al di là della diffusione in rete della nuova affiliazione, in diverse dichiarazioni ha chiarito che mai avrebbe rinunciato in Iran a manifestare il proprio credo nella sfera pubblica. In questa prospettiva, alla luce anche di quanto sostenuto dalle associazioni intervenute nel giudizio, le quali hanno confermato che in Iran i cristiani convertiti costituiscono un gruppo perseguitato, le autorità svedesi dovranno riconsiderare le conseguenze della conversione e in difetto incorreranno in una violazione degli articoli 2 e 3 della CEDU.

di subire gravi violazioni dei loro diritti fondamentali³³. Tale motivo è stato interpretato, in termini evolutivi, dall'Alto Commissariato per i rifugiati³⁴ e dalle istituzioni dell'Unione Europea³⁵, come applicabile anche alle persone LGBTQI³⁶ in presenza di un fondato timore di subire persecuzioni. Alla luce di questa interpretazione, l'orientamento sessuale rappresenta, infatti, un legame di appartenenza ad un determinato gruppo sociale, i cui membri condividono, quale caratteristica protetta, lo stesso orientamento sessuale. Rispetto a questa fattispecie di protezione internazionale, come si approfondirà oltre, a certe condizioni, lo *status* di rifugiato può coincidere con quello di rifugiato religioso, quando l'omosessualità è qualificata dal persecutore come una violazione di specifiche ortodossie e ortoprassi.

L'inclusione delle persone LGBT nello *status* di rifugiato ha indotto un'innovativa dinamica giuridica di valutazione dei fenomeni di persecuzione fondati sull'orientamento sessuale. In questo contesto, a diversi livelli, si è evidenziato il ruolo che le religioni possono giocare

³³ Cfr. nota n. 1 del presente contributo.

³⁴ Cfr. UNHCR, 23.10.2012, *Linee guida in materia di protezione internazionale n. 9: Domande di riconoscimento dello status di rifugiato fondate sull'orientamento sessuale e/o l'identità di genere nell'ambito dell'articolo 1A(2) della Convenzione del 1951 e/o del suo Protocollo del 1967 relativi allo status dei rifugiati*.

³⁵ L'articolo 10 della direttiva 2004/83/CE, nel definire i motivi di persecuzione, alla lettera d chiarisce che: «In funzione delle circostanze nel paese d'origine, un particolare gruppo sociale può includere un gruppo fondato sulla caratteristica comune dell'orientamento sessuale. L'interpretazione dell'espressione "orientamento sessuale" non può includere atti classificati come penali dal diritto interno degli Stati membri; possono valere considerazioni di genere, sebbene non costituiscano di per sé stesse una presunzione di applicabilità del presente articolo». Una disposizione del medesimo tenore è prevista nella direttiva 2011/83/UE che, a partire dal 2011, ha sostituito la direttiva del 2004.

³⁶ Nella letteratura scientifica nazionale ed internazionale l'acronimo LGBTQI indica soggetti che si identificano o sono definiti come lesbiche, gay, bisessuali, transgender o transessuali, queer e intersessuali.

nel giudizio persecutorio ai danni delle minoranze sessuali. Il conflitto tra religione e omosessualità, in termini generali, ha fatto riemergere il ruolo tradizionale che le religioni del libro hanno svolto rispetto alla regolamentazione della sessualità e dei ruoli sessuali³⁷. In senso tradizionale, l'omosessualità è stata giudicata dalle religioni abramitiche come la causa di comportamenti sessuali disordinati che escludono le pratiche omoerotiche dal disegno di salvezza di Dio, cristianesimo³⁸, o dalle regole che Dio ha posto sulla terra per la realizzazione «del giusto e ordinato godimento di quanto Dio stesso ha concesso a tutte le sue creature», ebraismo³⁹ e islam⁴⁰. In questa luce, l'omosessuale può essere

³⁷ Come ha osservato, infatti, Philippe Portier: «Travaillées par l'obsession de l'homogène, les religions du Livre auraient, de concert, fixé les genres dans des essences intemporelles, récusé l'égalité des sexualités, et enfermé la rencontre corporelle dans l'espace du mariage hétérosexuel, en lui assignant de surcroît une finalité principalement procréative», cfr. P. Portier, *Préface*, in R. Bethmont-M. Gross (dir.), *Homosexualité et traditions monotheïstes. Vers la fin d'un antagonisme?*, Labor et Fides, Genève 2017, p. 7.

³⁸ Sul punto, con riferimento alla Chiesa cattolica, v., ad esempio, Congregazione per la dottrina della fede, Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica sulla cura pastorale delle persone omosessuali, 10 ottobre 1986, par. 12. In questo passo del documento, in particolare, si sostiene che: «Rifiutare il sacrificio della propria volontà nell'obbedienza alla volontà del Signore è di fatto porre ostacolo alla salvezza. Proprio come la croce è il centro della manifestazione dell'amore redentivo di Dio per noi in Gesù, così la conformità dell'auto-rinnegamento di uomini e donne omosessuali con il sacrificio del Signore costituirà per loro una fonte di autodonazione che li salverà da una forma di vita che minaccia continuamente di distruggerli».

³⁹ Come è noto, secondo talune interpretazioni, la condanna dell'omosessualità sarebbe riconducibile a due versetti della Torà. In particolare Levitico 18:22 «E con un maschio non giacerai giacimenti di donna, è un'inappropriatezza»; Levitico 20:13 «E l'uomo che giacerà con uomo giacimenti di donna, entrambi hanno commesso un'inappropriatezza; morire moriranno, i loro sangui in loro».

⁴⁰ La maggioranza delle scuole giuridiche musulmane ritiene che gli atti omosessuali siano condannati nel Corano e corrispondano al 'peccato di Lot'; cfr.,

qualificato come un infedele, che, con i propri atti sessuali, commette peccato e dimostra di non credere nella verità della salvezza o nel modello mondano di società voluto da Dio. Il legame tra omosessualità e infedeltà è stato, ad esempio, evidenziato da Khadar Bin Muhammad, l'imam di Masjid Bilal Ibn Rabah a Syracuse nello Stato di New York. L'imam, in un discorso diffuso in rete il 15 marzo 2020, ha sostenuto che l'emergenza sanitaria legata al covid 19 rappresenta la manifestazione della volontà di Allah di punire le terre abitate dagli infedeli, tra i quali ha annoverato anche gli omosessuali⁴¹. Per il catechismo della Chiesa cattolica, invece, la comunione con Cristo può essere mantenuta solo da parte di omosessuali che si astengano dalla pratica sessuale⁴² e, in questo senso, il confine tra astinenza e pratica sembra definire anche il discrimine tra comunione e peccato⁴³.

Venendo allo *status* di rifugiato, la condanna dell'omosessualità su base religiosa che oggi appare, in parte, messa in discussione e attenuata, dentro e fuori le comunità religiose, dal dialogo e dall'inclusione delle persone omosessuali⁴⁴ all'interno di specifici percorsi di fede, in

ad esempio, *Corano* 7: 80-84, *Corano* 27: 54-56. Cfr. S. Ferlito, *Sulla conversione*, *Op. cit.*, p. 158.

⁴¹ Il video del messaggio è disponibile in <https://youtu.be/x0xf9ktRMrE>.

⁴² Catechismo della Chiesa cattolica, Parte III. La vita in Cristo, Sezione II. I dieci comandamenti, Capitolo II «Amerai il prossimo tuo come te stesso», Art. 6. Il sesto comandamento, Castità e omosessualità: parr. 2357-2358-2359, in http://www.vatican.va/archive/catechism_it/p3s2c2a6_it.htm.

⁴³ Tale approccio appare, peraltro, sempre più attraversato da impostazioni teologiche di segno diverso, che tendono a destrutturare il maschile e il femminile come categorie normative, attraverso una nuova lettura fluida dell'identità di genere e dell'orientamento sessuale. Cfr. S. Knauss, C. Mendoza Alvarez (es.), *Teologie queer: diventare il corpo queer di Cristo*, in «Concilium. Rivista internazionale di teologia», n. 5, 2019.

⁴⁴ Sul punto mi sia permesso rinviare al mio D. Ferrari, *Protezione internazionale, orientamento sessuale e religione. Un bilancio tra stato dell'arte e nuove prospettive*

molte parti del mondo è ancora causa di persecuzioni contro le persone LGBTQI. In questo contesto di oppressione, le intersezioni tra religione, orientamento sessuale e protezione internazionale sono state evidenziate in alcuni atti istituzionali di livello internazionale ed europeo.

Nel 2012, l'Alto commissariato per i rifugiati, nella cornice delle linee guida sulle domande fondate sull'orientamento sessuale e sull'identità di genere⁴⁵, ha chiarito che «attivisti e difensori dei diritti umani LGBTI, o persone che vengono percepite come tali, potrebbero fondare le loro richieste di protezione facendo riferimento alle opinioni politiche o alla religione oppure ad entrambi questi motivi, nel caso in cui la loro attività sia considerata contraria alle visioni e/o alle pratiche politiche o religiose prevalenti». In questo senso, quando l'orientamento sessuale è percepito dal persecutore come un dato normativo per stabilire la conformità o meno a regole di carattere religioso, l'omosessualità può essere punita severamente e, di conseguenza, rappresentare per le persone LGBT «un fondato motivo di persecuzione per motivi religiosi». Tale circostanza, tuttavia, deve essere declinata all'interno delle varie dottrine religiose, in relazione ai diversi giudizi teologici sulla condizione omosessuale. Infatti:

In tema di orientamento sessuale e/o identità di genere vi sono varie differenze tra le dottrine delle principali religioni del mondo, e alcune di esse si sono anche modificate nel corso del tempo o in determinati contesti. In alcuni casi si riscontra una condanna totale; in altri contesti l'omosessualità viene vista come 'abominio', 'peccato', 'disordine' o apostasia; in altri ancora vi è una completa accettazione di un diverso

di ricerca, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», n. 2, 2018, pp. 3-17.

⁴⁵ Cfr. UNHCR, 23.10.2012, *Linee guida in materia di protezione internazionale n. 9: Domande di riconoscimento dello status di rifugiato fondate sull'orientamento sessuale e/o l'identità di genere nell'ambito dell'articolo 1A(2) della Convenzione del 1951 e/o del suo Protocollo del 1967 relativi allo status dei rifugiati*.

orientamento sessuale e/o di una diversa identità di genere. Anche le persone non LGBTI possono essere soggette a persecuzione per motivi religiosi, per esempio nel caso in cui siano, erroneamente, percepite come LGBTI o nel caso in cui difendano le persone LGBTI o i loro diritti o si ritiene che lo facciano.

L'UNHCR, inoltre, ha chiarito, nel diverso contesto della persecuzione religiosa⁴⁶, che posizioni omofobe, espresse all'interno della religione professante dal richiedente asilo LGBT, possono motivare la scelta di una conversione ad una nuova religione nel Paese di accoglienza.

Nel 2015, l'Ufficio europeo di sostegno per l'asilo (EASO) ha elaborato un interessante documento dal titolo *Researching the situation of lesbian, gay, and bisexual persons (LGB) in countries of origin*. Nel testo del rapporto, l'elemento religioso viene preso in considerazione in due diverse prospettive in relazione alle persecuzioni e più precisamente: ruolo degli attori religiosi nel Paese di origine; rappresentazione linguistica della condizione omosessuale.

Dal primo punto di vista, l'istituzione dell'Unione Europea ha sottolineato che, al fine di ricostruire la situazione esistente nei Paesi dai quali provengono i richiedenti asilo omosessuali, è necessario anche determinare quale è il ruolo della religione e se tale fattore incide sul trattamento e le condizioni di vita delle persone LGB. Per fare questo, le istituzioni nazionali, che devono valutare le domande di asilo, possono compiere un'indagine sui discorsi pubblici tenuti dai leader religiosi nelle società di espulsione e valutare se vi sia una posizione, favorevole o contraria al riconoscimento di diritti alle persone omosessuali.

⁴⁶UNHCR, 28.04.2004, *Principes directeurs sur la protection internationale: Demandes d'asile fondées sur la religion au sens de l'article 1A (2) de la Convention de 1951 Convention et/ou Protocole de 1967 relatifs au statut des réfugiés*, p. 13.

Dal secondo punto di vista, le formule linguistiche in uso nel Paese di origine per rappresentare le persone omosessuali sono indicatori significativi di un clima sociale omofobo ed intollerante e, in molti casi, trovano la propria genesi in specifiche tradizioni religiose. In particolare, osserva l'EASO:

Arabic is a case in point: while same-sex relations/behaviours are common in the Middle East and north African region, the topic is highly taboo from Morocco to the Gulf states. Classical Arabic contains no commonly used positive terms for LGB [...] The rather insulting Luu-Tii or Al-Luti (referring to the Biblical/Koranic story of Lot) is often used in common speech⁴⁷.

In senso complessivo, i documenti richiamati evidenziano le numerose interferenze tra religioni ed orientamento sessuale nel prisma delle persecuzioni⁴⁸. Infatti, quando l'orientamento sessuale è causa di persecuzioni indotte da un giudizio religioso sull'omosessualità, tale circostanza riemerge nel motivo di persecuzione posto a fondamento dello *status* di rifugiato. In questi termini, il soggetto percepito nel Paese di provenienza come infedele, perché omosessuale, può ottenere lo *status* di rifugiato religioso, qualora l'orientamento sessuale sia qualificato nel Paese di origine dal persecutore come una manifestazione di infedeltà religiosa oppure determini nel Paese di accoglienza la scelta del perseguitato di convertirsi a una religione giudicata più tollerante.

⁴⁷ Cfr. EASO, *Researching the situation of lesbian, gay, and bisexual persons (LGB) in countries of origin*, April 2015, p. 14.

⁴⁸ Su questi concetti, e in particolare sulla nozione di persecuzione intersezionale, mi sia permesso rinviare al mio D. Ferrari, *Persecuzione e intersezionalità. Religione ed orientamento sessuale nel prisma dello status di rifugiato*, in D. Ferrari, F. Mugnaini (a cura di), *L'Europa come rifugio? Lo status di rifugiato tra diritto e società*, Betti Editore, Siena 2019, pp. 77-96.

4. Conclusioni: dalla fedeltà religiosa alla fedeltà alla libertà religiosa

In conclusione, lo *status* di rifugiato religioso letto alla luce del concetto di infedeltà ha evidenziato l'ambivalenza dell'elemento religioso tanto sul piano fenomenologico quanto su quello giuridico.

In senso generale, la religione può fondare lo *status* di rifugiato religioso, motivare le ragioni del persecutore, indurre forme di conversione da parte del richiedente nel Paese di accoglienza, trasformare l'orientamento sessuale del rifugiato in una causa di fondato timore di poter subire una persecuzione religiosa.

In senso specifico, l'infedeltà nella dinamica della persecuzione rappresenta non solo un possibile test per misurare il livello di tutela della libertà religiosa e dei diritti LGBT in diverse parti del mondo, ma anche l'occasione per valutare la dialettica e il conflitto tra modelli divergenti di disciplina del fenomeno religioso. La dialettica tra modelli mette in luce i diversi ruoli che il fattore religioso può svolgere in un sistema giuridico e sociale, da criterio normativo per distinguere tra fedeli e infedeli e definire i comportamenti permessi o repressi sul piano affettivo e sessuale, a contenuto di tutela della libertà religiosa nel senso pluralistico e democratico promosso dalle Nazioni Unite e dall'Unione Europea.

Nello *status* di rifugiato religioso le diverse infedeltà si trasformano, da fenomeni di sopraffazione, a presupposto per il riconoscimento giuridico del diritto di asilo. La libertà religiosa non solo trova un rilevante dispositivo di garanzia nello *status* di rifugiato, ma attraverso questa tutela cambia il significato dell'infedeltà, nel passaggio dal piano fenomenologico a quello da comportamento represso a comportamento protetto. Infatti, se comportamenti persecutori non potranno essere invocati in nome della libertà religiosa da parte dei persecutori, allo stesso tempo le vittime otterranno la protezione internazionale sul presupposto costituito dalle persecuzioni religiose subite o temute. In senso ulteriore, il legame tra religione

e omosessualità si ridefinisce nello *status* di rifugiato, dal conflitto della persecuzione alla garanzia della libertà religiosa, che protegge le sessualità non eterodirezionate.

Le descritte trasformazioni sembrano, peraltro, inserirsi nella più generale transizione dall'infedeltà religiosa alla libertà religiosa. La libertà religiosa ridefinisce il ruolo delle religioni che non potranno pretendere fedeltà al di là della libera scelta dell'individuo di appartenere ad una confessione religiosa. Allo stesso tempo, gli attori religiosi, se vorranno ottenere le garanzie connesse alla libertà di coscienza o di religione, dovranno essere 'fedeli' al rispetto degli altri diritti umani, in quanto non è scontato che una discriminazione contro le persone omosessuali verrà considerata dalle corti internazionali o europee un comportamento protetto dalla libertà religiosa⁴⁹. Nei diritti umani, infatti, si superano le gerarchie e le prevaricazioni tra religioni, convinzioni e identità sessuali o di genere, a vantaggio di un modello che non definisce gerarchie tra libertà, ma eguaglianza e relazione tra diritti. Seguendo questo approccio di carattere olistico ai diritti umani⁵⁰, tutti i diritti umani sono legati e indivisibili tra di loro⁵¹. È in questo contesto

⁴⁹ In questo senso, ad esempio, la Corte europea dei diritti dell'uomo non ha riconosciuto una violazione della libertà religiosa nel caso di una funzionaria che, nel Regno Unito, era stata licenziata dalla pubblica amministrazione a causa del suo rifiuto di registrare un'unione tra due persone dello stesso genere. Cfr. ECHR, *Eweida and Others v. The United Kingdom*, Applications nos. 48420/10, 59842/10, 51671/10 and 36516/10.

⁵⁰ Cfr. G. MacNaughton, *Decent Work for All: A Holistic Human Rights Approach*, in «American University International Law Review», v. 26, 2011, pp. 441-483;

⁵¹ L'approccio olistico sviluppa il principio, affermato dalle Nazioni Unite, secondo il quale «all human rights are universal, indivisible and interrelated and interdependent»; cfr. Vienna Declaration and Programme of Action (A/CONF.157/24), Part I, chapter III, section I, paragraph 5.

che la libertà religiosa non solo entra in relazione con i diritti LGBT⁵², ma tali diritti trasformano il parametro del giudizio di conformità/fedeltà dei comportamenti, spostandolo dalla religione alla libertà di orientamento sessuale⁵³.

⁵² Cfr. S. Sonneveld, *Conference Summary: Freedom of Religion and Belief and Sexuality*, UN, Geneve 2016.

⁵³ Infatti in questo senso, come evidenziato durante una conferenza organizzata dallo Special Rapportuer in materia di libertà religiosa o di convenzione dell'ONU, il rispetto della libertà di orientamento sessuale può rappresentare un test per verificare il livello di integrazione delle comunità musulmane nei paesi occidentali: «In exploring experiences of discrimination at the intersection of religion or belief and sexuality, personal reflections on the intersection of Islamophobia and homophobia and on the meaning of true equality for LGBT people were shared. In regards to the intersection of homophobia and Islamophobia, it was asserted that there is a triangulation between Western civilizations, gay rights, and Muslim populations, shedding light on how acceptance of gay rights is used as an integration test within countries of the West and how attitudes within Muslim communities on sexual diversity and gender identity are less progressive. It was stressed that to challenge the triangulation of the issues at stake, it is also important to make visible the existence of various queer Muslims [...] », *ivi*, p. 9.

Islam: *irreformabilis*?

Paolo Branca

Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

1. La sfida del pluralismo religioso

Mi rendo conto che la lunga tradizione precettistica e dottrinale di molte tradizioni religiose non sia il miglior viatico per affrontare la cruciale questione della convivenza e del dialogo fra seguaci di diverse fedi, o di nessuna. Solidi argini eretti nel tempo per prevenire sempre possibili deviazioni o assolutizzazioni estremistiche, i bastioni della prassi e della catechesi faticano a reggere il confronto con una realtà sempre più plurale e interdipendente. Elencare i punti di un credo affini a quelli di un altro può certo servire a ridurre distanze percepite come incolmabili, ma non è in grado di spingersi oltre per ovvie e più che legittime ragioni. Tuttavia il cuore, e lo spirito, hanno ragioni che la ragione non conosce, per parafrasare Pascal. Dunque? Se per secoli e secoli innumerevoli persone hanno cercato sinceramente la salvezza attraverso una via diversa dalla mia dovrebbe generare in me come minimo interesse e rispetto. Il mio esser convintamente cristiano non ne viene minimamente compromesso, è anzi premessa per un surplus di attenzione e considerazione. Prima ancora dell'Incarnazione è la stessa Creazione che potrebbe insegnarcelo. Infatti un Dio che filosoficamente e teologicamente ci figuriamo dotato di tutte le qualità superlative ha scelto di non esser solo e addirittura di farsi uno di noi. Ha cioè scelto di rapportarsi con una realtà di per se stessa limitata, senza che ce ne fosse alcun

apparente bisogno. Proprio la nostra limitatezza ci spinge verso di Lui, ma vorrei sperare non unicamente come insopprimibile esigenza di oltrepassare il limite, in ultima istanza di vincere la morte. Qualcuno potrà a buon diritto sospettare queste considerazioni come arrendevolezza a forme di compromesso inammissibili e accusarmi di sostenere una posizione da pensiero 'debole' tra altri simili. Mi permetto di far notare che le crisi e le sfide, oltre a parziali scelte temporanee di mediazione se non di puro buon senso, sono anche in grado di indurre a radicali ritorni all'essenziale. Gesù non ha meramente preso una veste umana, ma è stato totalmente uomo fino al rifiuto, al tradimento e all'abbandono, alla ignominiosa morte di croce. Per questo, non nonostante questo, è anche risorto. Un limite allora non furbescamente bypassato, ma assunto fino in fondo e senza alcuna garanzia, sarebbe altrimenti incomprendibile il terribile «Perché mi hai abbandonato?» del Golgota. Già prima della drammatica conclusione della sua esperienza terrena ha spalancato nuove prospettive, con la scelta della povertà, dell'obbedienza e dell'apparente debolezza al posto dell'imperitura legge del più forte. Di qui, e non da altro, la preferenza per gli umili, gli emarginati, i soli, profezia in atto di una qualcosa di radicalmente diverso.

In qualsiasi altra genuina esperienza religiosa riecheggiano cose simili, strettamente legate al carattere paradossale dell'esistenza: non le stesse né tantomeno con le medesime formulazioni, ma analoghe e orientate nella stessa direzione. Quella probabilmente di maggior attualità è il binomio Dio-prossimo: dalla persona che crede non ci si attende anzitutto che conosca verità nascoste, ma che pratichi una determinata relazione con gli altri. Onde evitare qualsiasi banalizzazione politicamente corretta, giova sottolineare che tali 'altri' sono anzitutto i prossimi appunto: parenti, connazionali e correligionari, vicini di casa e via dicendo. Le Scritture abbondano di esempi che, come del resto la saggezza popolare dei proverbi, per non parlare della cronaca nera, li pongono a modello delle peggiori 'prove' che a tal proposito tutti ci veniamo a confrontare. La prospettiva escatologica risulta allora non tanto la consolazione per chi sa di essere destinato a perdere tutto,

quanto il desiderio del compimento di una traiettoria asintotica in cui nulla vada perso. Di qui l'assurdità di ogni arroganza fondamentalista che pretende qui e subito ciò che per sua natura è invece ragionevole speranza, ma non più di questo, per sé prima ancora che per il mondo. Torna alla mente *Il portico del mistero della terza virtù* di Péguy in cui la più piccola delle tre virtù teologali si muove come una bimba irrequieta e caparbia per guidare le due sorelle maggiori.

2. Simili ma differenti

Non è davvero cosa rara incontrare tra musulmani altrettanto genuine forme di religiosità autentica. Se giustamente ci troviamo a constatare in molti di loro una relazione potentemente verticale con un Dio di cui è preservata a ogni costo la trascendenza, è altrettanto presente il senso della Sua vicinanza, «In verità Noi creammo l'uomo, e sappiamo quel che gli sussurra l'anima dentro, e siamo a lui più vicini che la vena grande del collo», Corano 50, 16, e della sua scelta di farsi conoscere, «Ero un tesoro nascosto e ho voluto che mi trovassero», detto del Profeta, disposto per questo a far prevalere su tutte le Sue caratteristiche quella della compassione, «Egli per vero s'è prescritta la misericordia», Corano 6, 12, in particolar modo verso chi Gli è fedele, «L'universo non mi può contenere, ma il cuore del mio fedele può farlo», detto del Profeta.

Senza sottovalutare l'enorme letteratura sul rapporto fede/opere che non è unicamente appannaggio della controversia tra cattolici e riformati, icastiche raccomandazioni in proposito pullulano anche sulle labbra di altri 'profeti', Maometto compreso: «La fede è il comportamento», «Nessuno può dirsi credente se non desidera per suo fratello ciò che desidera per sé», «Una prostituta ebrea diede da bere attingendo acqua con una delle sue calzature a un cane assetato, per questo Dio perdonò i suoi peccati». Come si vede, e com'è comune, anche altri esseri viventi possono essere oggetto di generosità il cui compenso non andrà perduto. Di Maometto stesso, a questo proposito, si narra che doveva alzarsi per recarsi alla preghiera, ma una gatta stava dormendo

sul suo mantello e, per non disturbarla egli non avrebbe esitato a tagliare il lembo del suo abito prima di muoversi. Oltre i generi letterari e la mentalità del tempo, la Bibbia ha profeti sovrani e profeti armati ben più del Corano, e il fatto che il Primo Testamento sia e resti 'Parola di Dio' nonostante questo e altro, si pensi alla condizione femminile, mi pare significativo di una pedagogia graduale e progressiva, sana proprio perché non ingenua rispetto alle mancanze persino dei Patriarchi. Anche alcune asprezze di Gesù mi sembrano andare nella stessa direzione: edulcorarne troppo la personalità potrebbe farci restare a un grado preoccupante d'infantilismo. Persino con sua madre si trovò a ribattere in modalità non proprio cortesi sia quando dodicenne si era allontanato senza avvisare ed era stato interpellato in proposito da un naturalissimo: «Perché ci hai fatto questo?», per tacere della sua resistenza a operare il primo miracolo alle nozze di Cana.

Sovrano o guerriero non volle essere, eppure a metafore di regalità e persino di combattimento non rinunciò, «sono venuto a portare la spada», «chi non ha una spada venda il mantello e l'acquisti», e coi mercanti del Tempio passò persino dalle parole ai fatti. Col fico, poi, in cui cercò invano frutti fuori stagione, non fu certo tenero, palesandosi come figlio di un Padrone che per quanto clemente ha anche forti pretese, fino all'irragionevole, com'è proprio d'ogni relazione totalizzante, amor ch'a nullo amato amar perdona. Avvertire, anche in altri, simili pulsazioni dello spirito non è meno essenziale che riconoscerli fatti della stessa carne e delle stesse ossa. Di cosa mai 'dialogheremmo' altrimenti? E come potremmo pretendere di comunicare alla pari senza tale premessa? Intenti dialogici e volontà di scambi sullo stesso livello non valgono gran che, se non come blandi tranquillanti, quando in ballo non ci sia il nostro comune destino.

A questo punto le possibilità d'intendersi si dilatano smisuratamente. Se qualcuno e chi abbia deciso un lutto o un malanno in fondo è meno rilevante di intuire cosa ci stia a fare io in mezzo a tutto questo. In altre parole c'è da chiedersi quale sia il 'giusto' atteggiamento nei confronti di quel che ci è dato di vivere, comprese beninteso la salute,

la ricchezza e la gioia. Accorgersi che anche altri si pongono le stesse domande, pur trovando risposte diverse o non trovandone affatto, i non credenti quindi son tutt'altro che inutili, può risultare assai positivo da molti punti di vista e, specialmente quando le diseguglianze persino collettive, rispetto a un'intera etnia o religione o orientamento sessuale e via dicendo, tornano ad affacciarsi e a venir teorizzate, una vera ancora di salvezza, salvezza appunto per sua natura attingibile a tutti, altrimenti per nessuno.

3. Il valore dell'alterità

Così si esprime il *Documento sulla Fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune*, noto come Dichiarazione di Abu Dhabi:

Noi – credenti in Dio, nell'incontro finale con Lui e nel Suo Giudizio –, partendo dalla nostra responsabilità religiosa e morale, e attraverso questo Documento, chiediamo a noi stessi e ai Leader del mondo, agli artefici della politica internazionale e dell'economia mondiale, di impegnarsi seriamente per diffondere la cultura della tolleranza, della convivenza e della pace; di intervenire, quanto prima possibile, per fermare lo spargimento di sangue innocente, e di porre fine alle guerre, ai conflitti, al degrado ambientale e al declino culturale e morale che il mondo attualmente vive. Ci rivolgiamo agli intellettuali, ai filosofi, agli uomini di religione, agli artisti, agli operatori dei media e agli uomini di cultura in ogni parte del mondo, affinché riscoprano i valori della pace, della giustizia, del bene, della bellezza, della fratellanza umana e della convivenza comune, per confermare l'importanza di tali valori come ancora di salvezza per tutti e cercare di diffonderli ovunque.

Questa Dichiarazione, partendo da una riflessione profonda sulla nostra realtà contemporanea, apprezzando i suoi successi e vivendo i suoi dolori, le sue sciagure e calamità, crede fermamente che tra le più importanti cause della crisi del mondo moderno vi siano una coscienza umana anestetizzata e l'allontanamento dai valori religiosi, nonché il

predominio dell'individualismo e delle filosofie materialistiche che divinizzano l'uomo e mettono i valori mondani e materiali al posto dei principi supremi e trascendenti.

Noi, pur riconoscendo i passi positivi che la nostra civiltà moderna ha compiuto nei campi della scienza, della tecnologia, della medicina, dell'industria e del benessere, in particolare nei Paesi sviluppati, sottolineiamo che, insieme a tali progressi storici, grandi e apprezzati, si verifica un deterioramento dell'etica, che condiziona l'agire internazionale, e un indebolimento dei valori spirituali e del senso di responsabilità. Tutto ciò contribuisce a diffondere una sensazione generale di frustrazione, di solitudine e di disperazione, conducendo molti a cadere o nel vortice dell'estremismo ateo e agnostico, oppure nell'integralismo religioso, nell'estremismo e nel fondamentalismo cieco, portando così altre persone ad arrendersi a forme di dipendenza e di autodistruzione individuale e collettiva¹.

La sicumera di chi si ritiene detentore della Verità, male si accompagnerebbe a un appello che per sua stessa natura a tutti è destinato e di tutti sollecita la collaborazione. Ogni autoreferenzialità superba inquinerebbe fatalmente la genuinità del messaggio. Indipendentemente dalle differenze che ci contraddistinguono e pur nella possibile molteplicità degli intenti e delle motivazioni, ciò che è buono e giusto va proposto e condiviso senza limiti.

«Chiediamo a noi stessi...» è dunque anche un'ammissione di sempre possibili inadeguatezze da parte delle stesse istituzioni o di rappresentanti delle due religioni, capace di autocritica. Non si parla dunque di una giustizia astratta fatta di ideali inattigibili e vaghe aspirazioni, ma assai puntualmente evocata e in linea con alcune significative voci precedenti di entrambi i lati.

¹ Cfr. *Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune*, in <http://www.vatican.va>

In una delle sue ultime interviste, il Cardinal Carlo Maria Martini, fu estremamente esplicito in affermazioni che ancor oggi mantengono la loro pregnanza:

La Chiesa è stanca, nell'Europa del benessere e in America. La nostra cultura è invecchiata, le nostre Chiese sono grandi, le nostre case religiose sono vuote e l'apparato burocratico della Chiesa lievita, i nostri riti e i nostri abiti sono pomposi. [...] Padre Karl Rahner usava volentieri l'immagine della brace che si nasconde sotto la cenere. Io vedo nella Chiesa di oggi così tanta cenere sopra la brace che spesso mi assale un senso di impotenza. Come si può liberare la brace dalla cenere in modo da far rinvigorire la fiamma dell'amore? Per prima cosa dobbiamo ricercare questa brace. Dove sono le singole persone piene di generosità come il buon samaritano? Che hanno fede come il centurione romano? Che sono entusiaste come Giovanni Battista? Che osano il nuovo come Paolo? Che sono fedeli come Maria di Magdala? Io consiglio al Papa e ai vescovi di cercare dodici persone fuori dalle righe per i posti direzionali. Uomini che siano vicini ai più poveri e che siano circondati da giovani e che sperimentino cose nuove. Abbiamo bisogno del confronto con uomini che ardono in modo che lo spirito possa diffondersi ovunque².

La distanza fra istituzioni religiose e fede vissuta e praticata potrebbe essere semplicemente considerata la riprova della fragilità della natura umana e della tendenza a trasgredire le norme a cui ci si dovrebbe attenere. Ma quel che ci aiuta a definire più efficacemente le dinamiche che possono supportare sistematicamente tale atteggiamento è l'analisi del contesto in cui le comunità religiose si trovano e le condizioni concrete nelle quali vivono i loro adepti. Per quanto riguarda non solo il periodo delle origini dell'Islam, ma anche molte dinamiche tutt'o-

² Cfr. l'intervista di Carlo Maria Martini, [titolo in corsivo] a cura di G. Sporschill S.I. e F.R. Fossati Confalonieri, in <https://chiesa.espresso.repubblica.it>

ra rilevabili, un ruolo fondamentale è stato giocato dall'appartenenza a gruppi, clan, famiglie³, che si opponevano nella gara per il potere e da sempre la legittimazione 'religiosa' delle proprie mire è stata uno degli strumenti più efficaci da utilizzare, per tacere della presunzione di avere Dio stesso come alleato. In questi macrofenomeni una specie di 'ragion di stato' potrebbe, se non giustificare, almeno spiegare determinati comportamenti. Ma quando si passa dall'insieme della società a più ristretti gruppi e a singoli, pur di ceto e identità variabili, è fatale riscontrare un utilizzo triviale di simboli e pretesti legati alla fede per 'sdoganare' praticamente qualsiasi cosa. Nel caso dell'Islam contemporaneo e della sua presenza in Occidente la casistica si intreccia inevitabilmente col fenomeno migratorio, legato anche, benché non in maniera preponderante rispetto agli autoctoni, a casi di emarginazione e devianza, sino all'estremo della militanza in gruppi terroristici. Il furto, lo spaccio di droga e persino certi atteggiamenti verso le donne locali sono stati talvolta giudicati tollerabili, se non incoraggiati, da parte di talune guide religiose in quanto commessi ai danni di 'infedeli', quindi di potenziali 'nemici'.

Una nota autorità giuridico-religiosa sunnita, il pur discusso Yūsuf al-Qaradāwī, non ha esitato ad ammettere che:

L'importanza di fondare il Consiglio Europeo per la Ricerca e la Fatwa è stata accresciuta dalla presenza di alcuni cosiddetti sedicenti studiosi che si sono accreditati nel circolo degli studiosi veri e propri. Quei soggetti hanno ritenuto opportuno emettere le loro fatwe che erano fuorvianti, con il risultato che molte persone hanno perduto la propria via. Alcune fatwe includevano la possibilità per i musulmani di rubare nei paesi in cui essi risiedevano, nonostante questi paesi li avessero ricevuti, nutriti ed avessero fornito loro rifugio sicuro e protezione. Queste fatwe incoraggiavano i mu-

³ Il più importante studio recente sul fenomeno, che ha dato vita al termine di 'familismo amorale' è il noto saggio di E.C. Banfield, *Le basi morali di una società arretrata*, Il Mulino, Bologna 2015, l'originale risale al 1958.

sulmani a rubare, contraffare, truffare e praticare tutto ciò che permettesse loro di trarre profitto da queste terre. [...] Questi musulmani divennero una vergogna per l'Islam [...]. Nella realtà, molte fatwe ignoranti hanno condotto molti musulmani in prigione per crimini quali il furto, la truffa e vari altri reati. L'argomento più pericoloso di tutti, comunque, rimane la fatwa secondo la quale dei musulmani possono uccidere delle persone del paese nel quale essi vivono in pace e sicurezza, che li aiutano e danno loro del denaro se essi stessi si dichiarano disoccupati o in stato di necessità⁴.

Non mancano tuttavia nel Corano e nella Tradizione islamica molti ammonimenti ed episodi esemplificativi di tutt'altro orientamento che però non sono altrettanto valorizzati e diffusi né all'interno di tutti i gruppi religiosi organizzati, né da parte della società ospitante che quasi favorisce simili deviazioni a riconferma dei pregiudizi diffusi e radicati rispetto ai musulmani. Per esperienza diretta e come testimoniato da innumerevoli opere contemporanee della letteratura araba, si può constatare che il cancro di molti contesti non è affatto ideologico, come si potrebbe supporre, ma piuttosto la corruzione devastante e capillare. Eppure, omelie e materiali propagandistici, quasi mai ne fanno cenno, mostrando un atteggiamento ipocrita che svilisce la predicazione e il messaggio, separandolo artificiosamente dalla vita concreta dei credenti, ossessionati invece da questioni di purità o di legittimità assai formali, quali il velo, il consumo di cibi leciti o di alcolici. Se si pensa che il Corano prevede come pena l'amputazione delle mani a proposito del furto e peggio ancora per reati di brigantaggio, il paradosso appare in tutta la sua tragica concretezza. Interessante è anche l'appello rivolto alle differenti categorie professionali: di interdisciplinarietà e di approcci olistici si parla invano da troppo tempo. Eppure le più recenti acquisizioni sia della fisica quantistica

⁴ Cfr. Islam Europa Fatwa, Consiglio Europeo per la Fatwa e la Ricerca, in <http://fatwaislameuropa.blogspot.com>

che dell'astronomia si ritrovano di fronte alle eterne domande sulla nostra origine, sul nostro destino e sul mistero del tempo. Anche la psicoanalisi, nata sotto il segno della contestazione della religione o nel migliore dei casi alla sua critica riduzionistica, proprio nel tentativo di porre rimedio al disagio anche di popolazioni di differente origine, si sta ponendo nuovi interrogativi, così come la filosofia inserita sperimentalmente nelle scuole materne o negli ambienti di cura o di detenzione, sperimenta nuovi linguaggi. Da uomini, e specialmente da credenti, commetteremmo un grave peccato d'omissione, laicamente si parla di diserzione o di vigliaccheria, se non prendessimo parte attiva in questo forse caotico e disorientante, ma non per questo meno affascinante e promettente contesto.

4. Che fare?

Come già ricordato in un importante convegno tenutosi ad al-Azhar su *Libertà, cittadinanza, diversità e integrazione* esattamente tre anni fa e ribadito con forza lo scorso anno nel *Documento sulla Fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune*, noto come Dichiarazione di Abu Dhabi, soltanto il superamento dello stesso concetto di minoranza a favore di una cittadinanza fatta di diritti e doveri eguali e garantiti per tutti sarebbe in grado di offrire una via d'uscita credibile alla crisi sistemica che ormai sta mettendo alla prova il mondo intero. Parole che colgono tra l'altro il fermento delle recenti Primavere Arabe che tante speranze avevano suscitato, ma che altrettante delusioni sembrano registrare dopo non molto dal loro inizio. Per evitare di 'gettare via il bambino insieme all'acqua sporca', come si suol dire, vale la pena di ricordare che le parole d'ordine della grande mobilitazione popolare, soprattutto giovanile e attuata mediante i moderni social-network, sono state quelle di 'dignità', 'libertà' e 'giustizia'. In un certo senso, quasi smentendo ogni ragionevole previsione, abbiamo visto le masse arabe muoversi in nome di principi e valori che ritenevamo estranei o comunque

lontani dalla sensibilità di popolazioni in gran parte musulmane. Anche l'assenza di slogan anti-occidentali od ostili all'imperialismo, al neocolonialismo e al sionismo hanno sorpreso non pochi osservatori, e chi ha potuto seguire più da vicino e in lingua originale il dibattito che si è aperto in quei giorni entusiasmanti ha avuto occasione di constatare che esso verteva anche su neologismi altamente significativi. Il concetto di laicità, infatti, comunemente espresso in arabo col termine *ilmàniyya*, da *ilm*, scienza, o da *alam*, mondo, fortemente dipendente da concezioni appunto razionaliste o secolariste tipicamente europee e un po' 'datate', è stato sostituito dal termine *madaniyya*, unito a *dawla*, cioè stato, che significa 'civile', non soltanto contrapposto a militare, ma anche a clericale o religioso in senso teocratico/confessionale. Ciò spiega, tra l'altro, anche la decisa partecipazione sia dei cristiani arabi sia dei musulmani non radicali ai sommovimenti che hanno condotto rapidamente alla caduta di vari regimi autoritari che sembravano inamovibili ormai da molti decenni. Il fatto che, specialmente in Tunisia e in Egitto, si sia passati alla vittoria di movimenti islamisti alla prima tornata elettorale sembrerebbe contraddire quanto fin ora esposto, ma in realtà si tratta di una contraddizione che non sfugge agli stessi interessati e che sta pesantemente influenzando la fase di transizione in cui questi Paesi sono entrati. Se infatti è stato relativamente facile unire un vasto fronte anti-regime, non altrettanto automatico si è rivelato il percorso necessario affinché nuove formazioni politiche potessero organizzarsi adeguatamente per rappresentare un'alternativa credibile. Ne hanno approfittato, fino a un certo punto giustificatamente, quei movimenti già esistenti e radicati nel territorio che hanno a lungo contestato la legittimità dei governi in carica in nome della religione musulmana, da essi considerata un modello onnicomprensivo e quindi anche politicamente valido a sostituire una classe dirigente incapace e corrotta. Dopo i catastrofici esperimenti di 'esportazione della democrazia' *manu militari* in Afghanistan e in Iraq, si è avuta una volta di più la conferma di quanto sia inadeguato

pensare che bastino elezioni libere a creare automaticamente un vero stato di diritto dove mancano una classe media e 'corpi intermedi' quali partiti, sindacati e associazioni indipendenti a far da tramite fra la società civile e le istituzioni. Altrettanto deludenti sono stati i vari regimi cosiddetti islamici, dall'Arabia Saudita al Sudan, dall'Iran khomeynista al Pakistan e all'Afghanistan talebano, che non hanno risolto alcun problema pur non essendo affatto meno tirannici delle tanto deprecate cricche di Ben Ali, Mubarak e Gheddafi. Addebitare queste carenze all'Islam in quanto tale è piuttosto sbrigativo e rischioso, in quanto sono piuttosto strutture autoritarie e tendenze antropologiche a favorire il dispotismo, oltre a ben evidenti alleanze d'interesse che hanno finora impedito a molti Paesi del Nordafrica e del Medio Oriente di svilupparsi, e non soltanto economicamente, verso forme più equilibrate e bilanciate in campo socio-politico e istituzionale. I cristiani orientali, ad esempio, condividono con i musulmani gerarchie implicite e comportamenti che rispondono a forme patriarcali e autoritarie proprie di mondi ancora fortemente tradizionalisti, nonostante il loro differente credo religioso. Ciò che li rende più sensibili a rivendicazioni egualitarie è piuttosto la loro condizione di minoranza, che essi d'altronde condividono con gruppi musulmani ma di differente etnia, quali i berberi nel Maghreb o i Kurdi in Asia. È pur vero che l'Islam 'classico' ha concepito più un diritto identitario su base religiosa che di tipo territoriale, com'è stato anche parzialmente in altri 'imperi' multiculturali, ma ciò non ha impedito che i neonati stati nazionali moderni, sorti dopo la caduta degli Ottomani, abbiano in tutta libertà adottato costituzioni e codici legislativi di stampo occidentale riconoscendovi una garanzia per i loro stessi cittadini. La dinamica evolutiva innescatasi in tal modo non ha tuttavia prodotto gli esiti sperati, in quanto concezioni innovative si sono affiancate ad altre senza sostituirle, ma convivendo con esse in modo contraddittorio, lasciando spesso aperta la porta a involuzioni ideologiche favorite da insuccessi e fallimenti in vari ambiti, com'è stato sia per il nazionalismo panarabo umiliato dalle

numerose sconfitte subite specialmente nei conflitti con Israele, sia dalle varie ideologie rivoluzionarie che non hanno saputo garantire un minimo di giustizia sociale in Paesi tra l'altro caratterizzati da una forte crescita demografica che hanno lasciato le nuove generazioni orfane di ideali e prospettive di riscatto che non fossero quelle del radicalismo islamizzante. Il processo di trasformazione iniziato con le 'primavere arabe' ha portato alla superficie molte contraddizioni che sotto regimi dispotici erano fatalmente destinate a rimanere nell'ombra. La forte polarizzazione interna in molti Paesi arabi, se gestita con buonsenso e gradualità, è ancora in grado di contribuire a sbloccare dinamiche finora represses o sottostimate.

5. Casi concreti

Sul progetto egemonico che ha portato un solo gruppo ad accaparrarsi entrambe le location messe a bando a Milano per l'edificazione di un luogo di culto musulmano, vale la pena di soffermarsi un po' più a lungo, poiché si tratta di una vicenda per molti versi emblematica. Sono sempre stato e rimango favorevole alla libertà di chiunque di praticare liberamente il proprio culto, anche se il parere mio e di chiunque altro non dovrebbe avere rilevanza in quando si tratta di un diritto sancito dalla Costituzione e 'non disponibile'. Ciò vale anche per le religioni che non abbiano alcuna intesa con lo Stato. Sollevare questioni pur serie quali la parità uomo-donna o la lingua in cui si prega e si predica non ha alcun senso. Negli affari interni di una tradizione religiosa lo Stato non ha competenze, a meno che non si commettano reati, quindi se un gruppo adora gli scarafaggi pregando in antico egizio e ritiene che chi ha i capelli rossi non possa officiare o presenziare ai riti sono affari loro. Altra cosa è il ruolo delle istituzioni che sono inevitabilmente coinvolte quando una fede poco o per nulla presente in un territorio vi si evidenzia in quanto seguita da un numero considerevole di fedeli. Nel caso dell'Islam vi sono vari fattori da tenere in considerazione non come obiezioni ma come elementi che hanno rilevanza e chiedono quindi attenzione e

un'adeguata gestione. Spingere una religione che non ha mai avuto clero e magistero a camuffarsi per rientrare a tutti i costi nei parametri di usi e leggi locali non è saggio, così come non lo è mai nessuna dissimulazione, per giunta forzata. Gli interlocutori son quel che sono: convincerne qualcuno o anche molti a 'fare come se' aumenta soltanto la confusione. Per molti motivi di carattere antropologico, sociale e culturale è come se centinaia di migliaia di italiani di 50 anni fa tornassero in vita. Un problema religioso? Forse anche questo, ma meno legato a dogmi e precetti di quanto si creda, o più esattamente dipendente dalla modalità con cui essi, insieme a molte altre cose, vengono percepiti e vissuti. Ero piccino, ma già in grado di capire, nell'Italia pre-conciliare e dunque ricordo perfettamente la messa in latino, la necessità di accostarsi alla comunione digiuni dalla mezzanotte precedente, le donne, velate, sedute insieme nei banchi della chiesa opposti a quelli riservati agli uomini, i libretti che ci regalavano folti di una contabilità penitenziale divenuta fortunatamente presto improponibile, tot centinaia di giorni di Purgatorio in meno ogni volta che si fosse recitata una determinata preghiera e cose simili. Il contesto di provenienza, poi, sul versante politico-istituzionale, non è meno determinante. Abituati all'indifferenza, alla prepotenza e persino alla corruzione di chi fa parte dell'apparato pubblico, anche in contesto migratorio molti istintivamente evitano il contatto con le istituzioni o lo delegano a chi conosce meglio la lingua e le prassi locali, il che fa sì che i pochi convertiti, non sempre né dovunque, giochino un ruolo sproporzionato al loro numero e alla loro effettiva competenza nelle questioni più prettamente religiose, tendendo spesso a porsi in modo polemico se non antagonista rispetto al loro stesso ambiente, in parte ripudiato, con scarsa considerazione per ciò che sarebbe più vantaggioso per la massa dei loro nuovi correligionari. Ma la cosa più preoccupante è un'altra: il rapporto coi Paesi e il mondo d'origine. Da un lato è inevitabile, specie per le prime generazioni, il mantenimento di forti relazioni e anche per le nuove che hanno là amici e parenti non è affatto una cosa negativa: non soltanto le rimesse aiutano numerosissimi a sopravvivere, ma anche gli scambi di esperienze sono potenzialmente

utili a entrambi. Se passiamo a considerare invece le affinità di idee e prassi di gruppi fortemente ideologizzati e il sostegno economico che giunge da determinate fonti si apre un capitolo delicato e complesso. Intendiamoci, non mi sorprende né scandalizza che sia da individui sia da istituzioni islamiche estere o internazionali possan giungere entusiasmo e aiuti in un'opera anche di proselitismo in qualsiasi parte del mondo. Uso deliberatamente il termine proselitismo per dar maggior enfasi alla mia affermazione, anche se nulla prova che l'attività dei gruppi islamici organizzati in Italia o altrove abbiano questo come loro scopo, neppure secondario. Le grandi religioni missionarie lo han sempre fatto e continueranno in qualche misura a operare anche in tal senso. Quello che preoccupa è un fenomeno di 'torsione' manifesto e trasversale. Già presente da tempo, si è evidenziato soprattutto nel 'dopo' Primavera arabe. Senza giungere necessariamente a posizioni confinanti con deviazioni terroristiche libri, filmati e materiale propagandistico diffuso da decenni in molti 'centri' islamici è chiaramente, per autori e orientamenti, tipico della propaganda radicale che dall'Egitto al Pakistan ha avuto i suoi 'profeti' maggiori attorno alla metà del '900. È così fin dai tempi delle prime pubblicazioni anche in italiano che gli studenti musulmani associati all'università per stranieri di Perugia. Alcuni di loro hanno poi conseguito lauree e si sono professionalmente affermati e anche grazie a questo binomio di militanza-successo lavorativo hanno lasciato la loro impronta fino a oggi in realtà islamiche organizzate su tutto il territorio nazionale. La generazione seguente ha visto inevitabilmente nei padri fondatori almeno un modello di dedizione e d'impegno di cui va giustamente fiera, anche se ha poi impostato il proprio percorso almeno iniziale in forme differenti. Dopo lo sconvolgimento delle cosiddette Primavera arabe alcuni odiati e odiosi regimi sono finalmente crollati sotto il peso delle loro stesse contraddizioni, dopo decenni e decenni di vana attesa. La legittima soddisfazione di tanti, per alcuni è presto divenuta l'occasione per vagheggiare una svolta 'islamista', ossia la presa del potere da parte di movimenti con cui si sentono da sempre in sintonia, con la vittoria del celebre slogan «L'islam è la soluzione», sottintendendo

che né il modello socialista né quello liberal-democratico possano essere adeguati ai Paesi d'origine. Un riallineamento generale degli addetti ai lavori ne è stata una delle conseguenze, influenzando anche le legittime rivendicazioni locali, quali quella di avere luoghi di culto adeguati, che si son presentate come occasioni di rilanciare un progetto di egemonia nel quadro dell'associazionismo musulmano in Italia.

Siamo fortunatamente lontani dal modello assimilazionista francese che ha creato cittadini della Repubblica di serie B, non soltanto a causa delle maggiori difficoltà che essi hanno nel trovare una casa, magari nelle periferie dove sono ammassati, o un lavoro, ma anche per la sua impostazione non laica ma laicista che guarda con sospetto chiunque manifesti 'eccessivamente' la propria identità religiosa, come ha dimostrato il penoso *affaire* del foulard nelle scuole pubbliche. Dovrebbe essere evidente che è assai più importante ciò che una ragazza ha nella testa, piuttosto che sulla testa. Ora, se una famiglia musulmana mi affida sua figlia per l'educazione superiore e io la rifiuto in quanto considero un pericolo il velo che indossa, significa che ho perso ogni consapevolezza del mio ruolo formativo e infatti si è presto sciolto a determinare quali altri simboli religiosi dovessero essere vietati o nello stabilire le dimensioni massime accettabili per una croce appesa a una catenina! L'esito è stato paradossale: le studentesse così escluse hanno smesso di studiare o si sono iscritte a scuole cattoliche. Siamo anche ben distanti dal comunitarismo britannico, che favorisce entità parallele, come del resto aveva fatto anche nelle sue colonie, esattamente tanto quanto l'assimilazionismo francese si era già prodotto oltremare. L'Italia manca di un pesante paradigma culturale e persino di un'identità etnica fortemente connotata: i riti comuni cui uniformarsi per integrarsi si limitano spesso al cibo e allo sport. Anche le passate esperienze coloniali non sono poi così pesanti nella memoria collettiva ed episodi gravi di razzismo restano limitati, pur se gravissimi, a una ristretta cerchia di fanatici. Non avere un modello 'forte' può essere un vantaggio, cullarsi nell'illusione che ciò basti per non averne alcuno è da imbecilli. Finanziare luoghi di culto e di aggregazione fortemente connotati dal punto

di vista ideologico anche in Occidente non è che la prosecuzione di una consolidata politica che punta all'egemonia all'interno dello stesso Islam da svariati decenni. Interessi energetici e geostrategici hanno indotto i partner occidentali delle petromonarchie del Golfo a chiudere occhi, naso e orecchi su questa deriva, salvo trovarsi a dover fare i conti con le sue metastasi un po' ovunque e persino in casa propria. Regimi autocratici e illiberali, purché fedeli negli interessi che contano, sono stati preferiti a forme di governo più aperte che consentissero almeno una certa evoluzione della società civile lungo un arco che va dal Marocco all'Indonesia, per tacer dell'Africa, nostra dirimpettaia, dove bambini schiavizzati e drogati vengono mandati al massacro armati di mitra in fatiscanti entità che fanno parte inutilmente anche dell'Onu. Lasciare intanto che Paesi certamente non governati da galantuomini, come l'Iraq, la Siria e la Libia, finissero nel caos nonostante avessero almeno servizi scolastici e sanitari di buon livello rientra più nel novero dei crimini che delle valutazioni di realpolitik, soprattutto per l'Europa che ne sta subendo le dirette e inevitabili conseguenze. Il rinnovato protagonismo della Russia di Putin nel Mediterraneo e le paranoie della Turchia neo-ottomanista si sono abilmente infilate nelle miserie di un Occidente incapace di ritrovare un ruolo dopo la fine della Guerra Fredda e ormai ostaggio permanente di spregiudicati finanziari cui nessuno pare sappia o voglia mettere dei limiti. È assai raro trovare significativi sforzi di generosi sponsor per promuovere almeno una maggior conoscenza dell'Islam come civiltà, con le sue arti, letterature e contributi alle scienze. Non si riscontra alcun impegno per la promozione umana degli immigrati musulmani in Europa, né decisi interventi umanitari nelle zone di crisi in cui son soprattutto fedeli dell'Islam a perdere la vita. Anzi, il sostegno a milizie di ogni genere, ormai prevalentemente di stampo banditesco, è piuttosto la regola e l'inevitabile esito è un'impressionante recrudescenza del settarismo intra-musulmano. Può darsi benissimo che l'iniqua partizione del Medio Oriente concordata frudolentemente da Gran Bretagna e Francia dopo la I Guerra Mondiale, dopo un secolo mostri tutti i propri limiti, ma ridisegnare i confini su

basi etnico-religiose è una pretesa che ha come conseguenza deportazioni di massa e genocidi: il numero dei siriani espatriati e il destino dei cristiani orientali, ma anche dei curdi prevalentemente sunniti, per non parlar degli yazidi, dimostrano quotidianamente che non stiamo utilizzando a vanvera termini tanto forti. Un Islam in pericolo, dunque, piuttosto che pericoloso o tale in quanto profondamente lacerato e in crisi. Il guaio ai miei occhi maggiore è che alcune rilevanti questioni che lo travagliano al suo interno potrebbero trovare proprio in terra d'emigrazione le condizioni migliori per essere affrontate con elaborazioni originali purtroppo inagibili nei Paesi d'origine.

6. Bilancio provvisorio

Se cominciamo a mettere in conto le poche cose fatte, e male, insieme alle molte neppure tentate il bilancio risulta piuttosto deludente. L'impreparazione iniziale non può più esser messa in conto, dopo oltre un trentennio di esperienza, mentre perdurano e crescono tipici rimpalli di responsabilità fra enti locali e nazionali, si alternano dichiarazioni retoriche e battute da osteria, prosperano individui che come un disco rotto non fanno che ripetere le stesse cose a unico vantaggio di polemiche tanto spettacolarizzate quanto inconcludenti. E pensare che alcuni appuntamenti anche economici appena trascorsi o imminenti potrebbero aprire ben altre prospettive. L'Expo di Milano ha visto non pochi giovani arabi di seconda generazione lavorare efficacemente negli stand, ma nulla era stato fatto per prepararli al meglio, benché il testimone stia per passare a Dubai per il prossimo Expo⁵ che avrà come tema niente meno che 'la comunicazione'. Sarebbe bello pensare a questi giovani come ai migliori promotori del made in Italy, specialmente per le piccole e medie imprese, anche perché i grossi nomi della moda o dello sport non ne hanno bisogno brillando per così dire di luce

⁵ Il testo fa riferimento all'Expo tenutasi a Dubai nel 2020.

propria, mentre la spina dorsale della nostra economia sono gli altri cui restano, al solito, le briciole. Ci sarebbe molta 'storia' da valorizzare in vista di Dubai, ad esempio il fatto che proprio in Italia, persino in centri 'minori', siano stati stampati i primi libri al mondo anche in molti alfabeti diversi da quello latino. Interi archivi pubblici o di ordini religiosi in stato di abbandono celano probabilmente inestimabili tesori, testimonianze di un mondo mediterraneo ed euro-arabo che, pur non avendo internet né smartphone, ha mantenuto scambi d'ogni genere lungo un arco di parecchi secoli, compresi quelli in cui vari conflitti ci han visti armati gli uni contro gli altri. Chimere di un arabista un po' attempato che tuttavia non sa stupirsi che le cose vadano in tutt'altra direzione. Oltre trent'anni d'esperienza mi hanno dimostrato con fin troppe conferme che chi si specializza in lingue e culture 'rare' finisce tutt'al più per scavare in qualche sito archeologico invece di trovare opportunità nelle imprese italiane che operano in contesti orientali o nella diplomazia costosa e inefficace con cui mi sono imbattuto spesso nelle mie peregrinazioni mediorientali e nordafricane. Eppure giovani di valore non ci difettano, ma è più facile che trovino buona accoglienza persino in Canada o in Australia che a casa loro. Alzare lo sguardo sul campo per vedere cosa c'è da fare è compito di operai intenzionati a coltivare la messe. Sul ruolo di leader parolai, inutili quando non dannosi, si scatenano furiose battaglie mentre il raccolto rischia di andare in malora. Non mancherebbero braccia disponibili e pure capaci, ma lasciarle al volontariato è criminale: ne conosco ormai parecchi, alcuni stanno addirittura invecchiando nei meandri labirintici di ruoli vergognosamente sottopagati. Progetti perfettamente sostenibili e addirittura remunerativi sono sistematicamente ignorati mentre fiumi di denaro sostengono iniziative bizzarre, mal concepite e peggio realizzate da chi ha qualche santo in paradiso. Chi è fedele nel poco, lo sarà anche nel molto... e viceversa. Non si tratta più nemmeno di scarso senso civico o spirito di servizio, siamo alla promozione sistematica del peggio.

Che dire, poi, delle innumerevoli opere educative e assistenziali della chiesa che operano più o meno da un secolo in tanti Paesi da

cui provengono gran parte degli immigrati musulmani? Il loro silenzio assordante sul destino di queste persone desta sorpresa e imbarazzo: gemellaggi, scambio di personale e di utenti, almeno qualche consiglio sulle prassi più promettenti? Anche là siamo al babysitteraggio per chi se lo può permettere? Nulla andrà certamente perso di quanto si fa con gratuità e dedizione, al prezzo di vite intere spese generosamente, ma proprio per questo è intollerabile che non si trovi il modo di approfittarne da entrambi i lati. È abbastanza facile constatare una sorta di schizofrenia: moltissimi si lasciano influenzare dalla cronaca per aderire alle peggiori stigmatizzazioni di intere categorie di esseri umani, ma allo stesso tempo vi diranno che quelli che conoscono loro però sono brave persone. Insomma, l'eccezione che conferma la regola. C'è però in questa contraddizione qualcosa da imparare: quando l'altro diventa uno che ha un nome, una famiglia e una storia la sua stranezza e pericolosità si riducono quasi per incanto.

7. Alternative

Se qualcuno non fa il suo mestiere, io cerco di fare il mio. Insignificante e nascosto, come è bene che sia. Quello ufficiale e pubblico lo lascerei ad altri, pagati per questo, ma non meno disorientati di me nella giungla delle burocrazie che dichiarano tutto vietato, salvo poi lasciar perdere per motivi incomprensibili, nel migliore dei casi. Ho dovuto anche assistere alcuni lavoratori immigrati sfruttati e truffati da loro stessi connazionali che lucrano sulla loro posizione di dipendenza e bisogno, accumulando fortune senza regolari contratti ed evadendo le tasse e mi son dovuto misurare con avvocati indolenti, rassegnati, talvolta evidentemente indisponibili con clienti tanto poco 'interessanti' per via delle loro condizioni finanziarie. Non possiamo qui ripercorrere la storia di una civiltà che esiste da 14 secoli e che va dal Marocco all'Indonesia. Né fare una panoramica sul miliardo e mezzo di musulmani che oggi popolano il pianeta. Sarebbe altrettanto insensato cercare di far qualcosa di analogo a proposito dell'Occidente o delle democrazie liberali che hanno i loro meriti ma an-

che i loro limiti e non poche colpe. Preferisco prendere atto che entrambe sono realtà, con i pregi e i difetti che hanno, e di fonte alle quali la nostra 'simpatia' o il nostro 'gradimento' hanno scarso rilievo. I sondaggi non le cambieranno, ma potremmo aiutare ciascuno a dare il meglio di sé qui e ora, nella situazione che volenti o nolenti ci tocca vivere. Quello che manca, a entrambi, sono modelli positivi credibili, adeguatamente valorizzati e alla portata di tutti. Ognuno ha bisogno di sentirsi fiero e apprezzato per ciò che sa dare a favore non solo dei suoi ma di tutti. Riconoscere e curare storture o mancanze richiede delle alternative – altrimenti ci si deprime o si mettono in atto le solite ipocrisie autoassolutorie – ma bisogna arrivare ai singoli, oltre la mediazione dei gruppi organizzati. Ne ho visti tanti e di alcuni ho anche fatto parte, laici e religiosi. Specialmente da giovani sono esperienze importanti, ma col tempo inevitabilmente perdono lo slancio iniziale e vi si riproducono le stesse tare della società che spesso si proponevano di trasformare. Diventano come una madre da cui non sarai mai svezato, ne va della loro sopravvivenza a scapito della tua maturità. Limitano la libertà di pensiero e di azione antepoendo priorità interne, offrono sostegno e compagnia in cambio della tua indipendenza. Non sto sottovalutando la natura simbolica delle aggregazioni che sono un punto di riferimento imprescindibile, a partire dalla famiglia. Ma da queste e insieme a queste forme di socialità ne dovrebbero scaturire di nuove, con un percorso di allargamento non tanto numerico, ma per così dire di irradiazione che sappia avventurarsi in altre direzioni, soprattutto verso i 'lontani' in ogni accezione del termine, senza porre condizioni, come la luce che si spande in ogni direzione, come il sale che dà sapore a tutto. Interpretare e orientare una realtà nuova e complessa è difficile, ma anche affascinante. Le sfide son fatte per farci crescere, possibilmente insieme, col contributo di ciascuno che non sia eterodiretto o prigioniero di schemi: occorre creare le condizioni perché i migliori vengano valorizzati. Il che è del resto lo spirito di autentiche società aperte e democratiche e delle genuine esperienze di fede: promuovere il bene a vantaggio di tutti nelle forme più adeguate ed efficaci.

Indice dei nomi

A

Abelardo, Pietro: 26-28
Abindarráez: 61-64, 69, 75
Abramo: 27, 32, 111, 337
Abril Castellò, Vidal: 78, 217
Acosta, José de: 84, 163, 169, 190,
192-197
Adorno, Francesco: 377
Adorno, Theodor W.: 364
Agostino d'Ipbona: 40, 85, 124, 150,
214, 303
Aguti, Andrea: 336
Aimi, Antonio: 155
Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami A.: 420
Alemán, Mateo: 65-67
Alicino, Francesco: 427
Allegra, Antonio: 17, 187
Allievi, Stefano: 403, 411
Almenar, Salvador: 201
Alonso Getino, Luis G.: 80
Alonso Pedraz, Martín: 79
Altolaquirre, Angel de: 166
Amadeo, Stefano: 418
Ambrosetti, Giovanni: 222
Ambrosio: 66
Annicchino, Pasquale: 418
Anselmo d'Aosta: 44, 242, 243
Antonio, Nicolás: 201
Appiah, Kwame Anthony: 20, 392, 398-
401, 412, 414, 415
Arcos, Miguel: 80
Arendt, Hannah: 330, 363
Arias Montano, Benito: 202

Ariosto, Ludovico: 243, 244
Aristotele: 78, 123, 124, 128, 130, 154,
156, 170, 172, 175, 181, 182,
214, 238, 242, 298, 322, 376
Armistead, Samuel G.: 57
Arroyo Sevilla, Florencio: 57
Ashford, Elizabeth: 314
Asprone, Maurizio: 418
Atahualpa: 80, 151
Aubrun, Charles V.: 53
Audi, Robert: 307
Azcarte Rosell, Rafeal: 165

B

Babolin, Albino: 327
Baccelli, Luca: 134, 156
Baciero, Carlos: 152
Baciero, Gonzales Luis: 152
Bayle, Carla: 163
Baldo degli Ubaldi: 146, 147
Ballerini, Antonio: 274, 283
Banfield, Edward C.: 448
Barbera, Mario: 342
Barberán, Muñoz: 58
Barreda, Jesu, A.: 126
Barrero, Garcia A.: 152
Baron, Salo W.: 344
Barth, Karl: 363
Bartolo da Sassoferrato: 145, 146, 157
Bass, Laura R.: 64
Bassani, Alessandra: 172
Batalla, Josep: 35, 44
Batllori, Miquel: 47
Battaglia, Luisella: 373

- Battegazzore, Antonio M.: 377
 Becker, Karl J.: 285
 Beda: 191
 Bekoff, Marc: 390
 Bellarmino, Roberto: 153, 249-251
 Belda Plans, Juan: 93
 Beltrán, Rafael: 53, 55
 Beltrán de Heredia, Vicente: 82, 91
 Ben Ali: 452
 Benedetto da Norcia: 330
 Benito, Ana: 13, 17, 47, 63, 202
 Bergson, Henri: 341
 Bernáldez, Andrés: 51
 Bernis Madrazo, Carmen: 53
 Bertolozzi, Paolo G.: 275, 277
 Bessero Belti, Remo: 283, 285
 Bethmont, Rémi: 433
 Biagioni, Mario: 421
 Biliander, Theodor: 114
 Birocchi, Italo: 182
 Bishop, John: 305
 Blanchard-Demouge, Paula: 62
 Bloch, Ernest: 363, 364
 Bloch, Oliver: 257
 Blondel, Maurice: 294, 349
 Bloy, Léon: 341-343, 352
 Böckenförde, Ernst-Wolfgang: 421
 Boezio: 153
 Bogliolo, Luigi: 349
 Borghesi, Massimo: 325
 Bormolini, Guidalberto: 388
 Borrello, Camillo: 179
 Bourque, Nicole: 403
 Brams, Jozef: 175
 Branca, Paolo Luigi: 21
 Bravo Lozano, Jesús: 158
 Brecht, Martin: 100
 Bréhier, Émile: 349
 Bruni, Leonardo: 172
 Brüske, Gunda: 333
 Bueno Monreal, José M.: 126
 Butler, Joseph: 389
 Buttitta, Antonino: 239
 Buzzi, Elisa: 289
 Buzzi, Franco: 100, 102, 105, 107, 113, 114, 117
- C**
- Cagliostro, Alessandro: 280
 Calasso, Francesco: 145
 Calhoun, Chechire: 314
 Calvino, Giovanni: 278, 279
 Campanella, Tommaso: 234, 246
 Campodonico, Angelo: 19
 Cansacchi, Giorgio: 146
 Canseco Gómez, Luis: 202, 207
 Cantillo, Giuseppe: 334
 Cantimori, Delio: 101
 Capéran, Luis: 79
 Capogrossi, Giuseppe: 422
 Carlo V: 50, 80, 99, 105, 108, 116, 118, 139, 156, 171, 175, 176, 204, 207
 Carminati, Isaia: 283
 Caron, Pier Giovanni: 148, 183
 Carrancá y Trujillo, Raúl: 171
 Carrasco Urgoiti, María S.: 57, 59, 63, 70
 Casalduero, Joaquín: 56
 Casini, Paolo: 258, 260, 268
 Caspani, Andrea: 248
 Cassi, Aldo A.: 17, 143, 147, 165, 173, 184, 227, 262.
 Castignone, Silvana: 373, 378
 Castro, Américo: 57, 233, 234, 236, 242
 Ceccherelli, C.: 159
 Cedroni, Lorella: 215, 224, 226, 227, 230
 Cernigliaro Aurelio: 179

Cervantes, Fernando: 192, 194
 Cervantes, Miguel de: 50, 61, 64, 67,
 68, 71, 233-239, 242, 244
 Céspedes Flores, Carlos: 89
 Chagall, Marc: 359, 360
 Chenaux, Philippe: 347
 Cicerone, Marco Tullio: 219, 374
 Cicchitto, Leone: 258
 Cirot, George: 56
 Clavigero, Francesco S.: 197
 Clemente VII: 104
 Colombano: 388
 Comynnes, Philippe de: 54
 Conde y Luque, Rafael: 213
 Conte, Emanuele: 172
 Coppola, Mario: 28, 32
 Cordero Pando, Jesús: 82
 Cordoba, Gaspar de: 203
 Coronelli, Vincenzo M.: 258
 Cortés, Hernán C.: 155, 190, 191
 Costa, Joaquín: 200, 201, 209
 Costa, Pietro: 145
 Cox, Damian: 311, 312, 317, 319, 320
 Covarrubias, Diego de: 176, 170
 Covarrubias Orozco, Sebastián de: 79,
 169
 Crisciani, Chiara: 38
 Curley, Edwin: 247
 Curtius, Ernst R.: 363
 Cusano, Nicolò: 113, 114

D

D'Alembert, Jean B.: 18, 257, 258
 Daniele: 112, 113, 118-121
 Danusso, Cristina: 147
 Daraja: 65-68
 Darwich, Natalia: 406
 De Corte, Marcel: 344
 De Giorgi, Fulvio: 275, 283

De Lagarde, George: 421
 Del Bo, Beatrice: 172
 De Lucia, Paolo: 284
 De Scorraile, Raoul: 213
 Delia, Luigi: 258
 Delgado Martín, Francisco J.: 84
 Denzinger, Henricus: 95
 Derrida, Jacques: 364
 Diderot, Denis: 18, 257-260, 397
 Dierauer, Urs: 374
 Dilthey, Wilhelm: 236
 Diogene Laerzio: 365, 366
 Ditadi, Gino: 374
 Don Chisciotte: 18, 233, 236-242
 Duque de Feria (Lorenzo IV Suárez de
 Figueroa y Córdoba): 207, 208
 Duque de Lerma (Francisco Gómez de
 Sandoval-Rojas y Borja) : 203,
 207
 Durán, Agustín: 62, 69

E

Edelmayer, Friedrich: 207
 Ehmman, Johannes: 100
 Eisenberg, Daniel: 61, 71
 Embún, Jerónimo: 57
 Empedocle: 375
 Enrico da Susa: 143, 148, 149, 153, 183
 Enrico IV: 53, 54, 55
 Erodoto: 399
 Estrada Flórez, Álvaro: 201
 Eugenio Martínez, María A.: 171
 Euler, Walter: 35

F

Fabbri, Enrica: 249
 Faraco, Cintia: 18, 215, 221
 Felici, Lucia: 421

Feliciano, María J.: 52, 53
Ferdinando d'Aragona: 55, 66
Ferdinando d'Asburgo: 99, 105, 107,
110, 119, 163, 175, 207
Ferlito, Sergio: 426, 434
Fernandez de Oviedo, Gonzalo: 156
Fernández-Largo, Antonio O.: 82
Fernández de Oviedo, Gonzalo: 156
Fericola, Germana: 28, 32
Ferrari, Daniele: 20, 419, 434, 437
Ferrari, Silvio: 420
Ferrario, Fulvio: 101, 106, 119
Fichte, Johann G.: 288
Fichter, Joseph H.: 213
Fidora Riera, Alexander M.: 35, 37, 44
Filippo II: 156, 159, 166
Filippo III: 18, 50, 202, 204, 205, 207
Finley, Moses I.: 171, 366
Fioravanti, Gianfranco: 172
Fioravanti, Marco: 172
Fiorentino, Francesco: 123
Flesler, Daniela: 73
Font Oporto, Pablo: 228
Formenti Rosmini, Giovanna: 286
Fornasier, Roberto: 347
Forti, Carla: 176, 180
Fossati Confalonieri, Federica R.: 447
Foucault, Michel: 364, 366
Franceschi, Fabio: 427
Francesco, San: 30
Frankfurt, Harry: 310, 311, 314, 364
Freud, Sigmund: 363, 369
Frigo, Alberto: 13
Fuchs, Barbara: 47, 48, 51, 58, 67
Fumagalli Beonio Brocchieri, Maria T.:
150
Funghi, Serena M.: 377
Fusco, Francesca: 145

G

Gadaleta, Ludovico M.: 274
Gadamer, Hans-Georg: 363
Gaia Pio: 113
Galantino, Nunzio: 274
Gandhi: 329
García, Genaro: 159
García Añoveros, Jesús M.: 152, 171
García Gallo, Alfonso: 155
García-Valdecasas, Amelia: 53, 55
Garin, Eugenio: 101, 173, 268
Garsilaso de la Vega: 237
Gatti, Isidoro L.: 258
Gaylord, Mary: 58
Gentili, Alberico: 147, 356
Geuna, Marco: 156
George, Henry: 290
Georgius d'Hungaria: 113
Gerasimo: 388
Gerl-Falkovitz, Hanna B.: 327, 334
Gerson, Jean: 124
Gesù Cristo: 29, 30, 34, 35, 40, 78, 83,
84, 90, 93, 94, 103, 106, 112,
114, 117, 119, 120, 125, 136,
149, 150, 162, 182-184, 245,
252-254, 264, 277, 280, 303,
339, 341, 343, 351, 356-360,
388, 406, 419, 421, 433, 434,
442, 444
Gheddafi: 452
Ghisalberti, Alessandro: 16, 25, 38
Ghisleri, Luca: 279
Giacobbe: 27
Giacomo I: 28
Giacomo II: 28, 31
Giansenio, Cornelio: 278, 282
Giglioni Guido: 14
Gil, Juan: 165,
Gilson, Étienne: 349

Giménez Fernández, M.: 126
 Ginzburg, Carlo: 192
 Girard, René: 194
 Girgenti, Giuseppe: 377
 Giovanni Paolo II: 339
 Glenn, Richard: 56
 Gliozzi, Giuliano: 155, 158, 165, 179
 Goldschmidt, Victor: 175
 Gómez Serrano, Jesús: 206
 González Alcantud, José A.: 68, 72, 73
 González Rivas, Severino: 91
 González Rodríguez, Jaime: 175
 Granito, Eugenia.: 373, 376, 377, 380
 Gray, Carlo: 274
 Greenberg, Hayim: 343
 Gregorio da Rimini: 85, 86
 Gregorio IX: 80, 149
 Gregorio Magno: 191
 Gregorio XVI: 275
 Griffin, Charles C.: 163
 Gross, Martine: 433
 Grozio, Ugo: 164, 165, 224, 248
 Guardini, Romano: 19, 325-338
 Guglielmi, Eleanna: 284
 Guidi, Alessandro: 28
 Guillén, Claudio: 56, 57
 Guirao García, Juan: 58
 Günther, Anders: 364
 Guthmüller, Bodo: 100
 Gutiérrez González, Carolina: 20

H

Häberle, Peter: 422
 Habermas, Jürgen: 363
 Ha-Lewi, Yehudah: 26-28
 Hall, Stuart: 75
 Hanisch Espindola, Hugo: 152
 Hanke, Luis: 137, 155, 160, 163
 Haussmann, Niccolò: 121

Hazas, Rey: 57
 Heers, Jacques: 172
 Hegel, Georg W. F.: 288, 397
 Heidegger, Martin: 349, 364
 Heisenberg, Werner K.: 363
 Hernández Martín, Ramón: 82
 Hernández Sánchez, Eulalia: 50
 Higuera, José G.: 37
 Hobbes, Thomas: 18, 161, 245, 247-255
 Hodgen, Margaret T.: 190
 Holzinger, Walter: 57
 Horkheimer, Max: 364
 Houellebecq, Michel: 420
 Huarte, Giovanni don: 236
 Hünemann, Peter: 95
 Husserl, Edmund: 364

I

Ibsen, Henrik J.: 290
 Illi, Nora: 406
 Illi, Qasim: 406
 Inglese, Lionello: 373
 Innocenzo IV: 80, 94, 96
 Iranzo, Miguel Lucas de: 53
 Isabella di Castiglia: 161, 408, 409, 411
 Isnardi Parente, Margherita: 373, 376
 Isolani, Isodoro: 153
 Itri, Valentina: 404

J

James, Williams: 288, 289, 399
 Jamieson, Dale: 390
 Jarifa: 56, 57, 63-65
 Jeffrey, Anne: 306
 Jericó Bermejo, Ignacio: 79
 Jessup, Philip C.: 422
 Jiménez, Alfredo: 168
 Jones, Deborah: 388, 403

Jones, Michael: 54
Junghans, Helmar von: 100

K

Kamen, Henry: 51
Kant, Immanuel: 288, 294
Kaufmann, Thomas: 100, 101
Kissinger, Henry: 325
Knauss, Stefanie: 434
Konetzke, Richard: 171
Korsgaard, Christine: 312, 313
Kose, Ali: 402
Kuklick, Bruce: 289
Küllmann, Wilhem: 100

L

La Caze, Marguerite: 311, 312, 319, 320
Lacché, Luigi: 147
Laet, Joannis de: 164
Lafiteau, Joseph-François: 197
Lamacchia, Ada: 80
Lamo de Espinoza, Emilio: 163
Langella, Simona: 15, 17, 77, 82, 86,
93, 262
Lanata, Giuliana: 373, 378
Landucci, Sergio: 189
Las Casas, Bartolomé de: 52, 78, 123-
131, 133-136, 138-142, 159,
167-169, 172, 175, 178, 194
Lauterpacht, Hersch: 422
Lavenia, Vincenzo: 147, 421
Le Bras, Gabriel: 149, 183
Lecler, Joseph: 421
Leibniz, Gottfried W. Von: 13, 77
Lelli, Emanuele: 378
Léry, Jean de: 190
Lessay, Franck: 247
Levine, Michael P.: 311, 312, 317, 319, 320

Lipsio, Giusto: 233, 234
Livi, Antonio: 349
Locatelli, Celeste: 376
Lomas Salmonte, Francisco J.: 206
Lope de Vega: 63
López-Baralt, Luce: 56
López Barja de Quiroga, Pedro: 206
López de Gómara, Francisco: 160
López de Velasco, Juan: 165, 166
López Estrada, Francisco: 57, 60
López Forjas, Manuel: 18
Lorenzini, Daniele: 340, 343, 345, 350
Losada, Ángel: 125
Los Ríos, Fernando de: 163
Loza, Carmen B.: 157
Lucrezio, Tito C.: 376, 385, 387
Luis de Padilla: 66
Lullo, Domenico: 28
Lullo, Maddalena: 28
Lullo, Raimondo: 16, 25, 26, 28-45
Lutero, Martin: 17, 89, 99-121, 261,
278, 279

M

Macario: 388
MacCormack, Sabine G.: 189
MacKay, Angus: 54, 65, 74
MacNaughton, Gillian: 439
MacNutt, Francis A.: 159
Mahmood, Saba: 403
Malagón, Javier: 152
Malaspina, Stefano Maria: 29
Malgeri, Francesco: 283
Malusa, Luciano: 17, 99, 262, 283, 284,
286
Mandeville, Bernard: 385
Mantovani, Mauro: 82
Manziona, Francesco: 373, 376
Maometto: 112, 246, 394, 443

- Marcel De Corte: 344
 Marcel, Gabriel: 349
 Mercelino Menéndez y Pelayo: 78
 Marcolungo, Ferdinando L.: 334
 Marcuse, Herbert: 364
 Mardones, Diego de: 203, 210
 Marenbon, John: 77, 79
 Maria di Magdala: 447
 Marini, Dante: 283
 Maritain, Jacques: 20, 339-361
 Martì, Raimondo: 28
 Martín Casares, Aurelia: 155, 158, 172
 Martínez Casado, Ángel: 82
 Martínez Millán, José: 204, 205, 207
 Martínez Peñas, Leandro: 203
 Martini, Antonio: 120, 121
 Martini, Carlo Maria: 447
 Márquez Villanueva, Francisco: 57
 Martínez Góngora, Mar: 64
 Marx, Karl: 290, 369
 Massaro, Alma: 20, 385, 386, 388
 Matar, Nabil: 246
 Matuz, Josef: 99
 Mau, Rudolf: 100
 Mauro, Letterio: 19
 Mazorra, Enrique: 81, 83, 84, 86, 88, 89, 93
 McCarthy, Justin: 99
 Melantone, Filippo: 108
 Melia, Pio: 275, 283
 Mellano, Franca M.: 275
 Mellito di Canterbury: 191
 Mendoza Álvarez, Carlos: 434
 Menozzi, Daniele: 342
 Merleau-Ponty, Maurice: 364
 Mesnard, Pierre: 223, 225
 Messi, Clara: 258
 Miccoli, Giovanni: 350
 Milhou, Alain: 47, 51
 Mill, James: 399
 Mill, Jhon Stuart: 399, 400
 Milone: 382
 Mira Caballos, Esteban: 165, 171
 Mires, Fernando: 160
 Mirrer, Louise: 63
 Molina, Luis de: 89
 Montemayor, Jorge de: 60
 Montesquieu, Charles-Louis de S.: 131, 257
 Moreno Toscano, Alejandra: 166
 Morocho, Gaspar: 202
 Morón Arroyo, Ciriaco: 237
 Morrissey, Robert: 260
 Mossière, Géraldine: 403
 Mubarak, Hosni: 452
 Mugnaini, Fabio: 437
 Munari, Francesco: 418
 Muñoz Barberán, Manuel: 58
 Muzzi, Sara: 32
- N**
- Nédoncelle, Maurice: 349
 Neufville, Jean: 330
 Neuschafer, Hans-Jörg: 242
 Nicoletti, Michele: 325, 329, 334
 Nietzsche, Friedrich: 290, 364, 365, 369
- O**
- Oberman, Heiko A.: 89
 O'Gorman, Edmundo: 155, 169
 O'Neill, Onora: 306
 Okin, Susan Moller: 402, 413
 Oleza, Jurij: 53
 Olgivie, Michael: 201
 Olivetti, Silvia Layla: 396
 Onfray, Michel: 366
 Oporino, Giovanni: 114
 Ordahl Kupperman, Karen: 189

Ortega y Gasset, José: 236
Osho: 364
Ots Capdequí, Jose M.: 152
Oumançoff, Raïssa: 341
Oviedo, Gonzalo Fernández de: 156
Ozmin: 65-68

P

Pacillo, Vincenzo: 419
Pagano, Piergiacomo: 373
Pagden, Anthony: 168, 192, 197
Paine, Thomas: 201
Palacios Rubios, Juan L. de: 136, 143, 151
Palencia, Alfonso de: 54
Pallavicinni, Yahya: 118
Panero, Francesco: 172
Paolo di Tarso: 340, 350, 361
Paolo III: 141, 160, 161, 176
Paolo IV: 180
Pappalardo, Lucia: 28, 32
Paradinas Fuentes, Jesús: 200, 201, 203,
207, 210
Pascal, Blaise: 441
Passaglia, Carlo: 283
Patrone, Francesco: 18
Pavan, Antonio: 340
Payne, Stanley G.: 51
Péguy, Charles: 341, 443
Peirce, Charles Sanders: 288
Pelagio: 85
Pérez de Hita, Ginés: 50, 56-59, 61, 62
Pérez Melgosa, Adrian: 73
Perini, Leandro: 101, 119
Pestalozza, Alessandro: 279, 282, 284
Peterson, Erik: 350
Picany, Blanca: 28
Piccardo, Davide: 391
Pietro: 136, 253, 257
Pietro il Venerabile: 28

Pili, Emanuele: 20, 340
Pinson, Koppel S.: 344
Pio IX: 274
Pio VI: 180
Pisani, Giuliano: 378
Pizarro, Francisco: 80
Pizzorusso, Alessandro: 422
Plessner, Helmuth: 327
Plutarco: 373, 376, 378-381
Pomponazzi, Pietro: 123, 234, 235
Porfirio: 376, 377, 382-385
Portier, Philippe: 433
Possenti, Vittorio: 340
Poston, Larry: 403
Preece, Rod: 374
Prieto, Lucas P.: 91
Prosperi, Adriano: 191
Putin, Vladimir: 457

Q

Quaglioni, Diego: 157, 177
Quesnel, Pasquier: 278, 282
Quintili, Paolo: 257, 259

R

Rahman, Justice S. A.: 420
Rahner, Karl: 447
Rajneesh, Bhagwan Shree: 364
Ramelli, Ilaria: 388
Ravasi, Beata: 101, 106, 119
Rees, Clea F.: 317-319
Rendich, Franco: 220
Rensi, Giuseppe: 19, 287
Rezasco, Giulio: 145
Riaza, Roman: 213
Ricca, Paolo: 116
Ricci, Matteo: 13
Rico, Francisco: 236

- Ricoldo di Montecroce: 114
 Ritter, Gerhard: 166
 Rinaldi, Teresa: 221
 Roald, Anne Sophie: 403
 Robinson, Cynthia: 52
 Rocca, Silvana: 374
 Roe, Glenn: 260
 Romaniello, Giuseppe: 219
 Romano, Andria: 158
 Romano, Giuseppe: 220
 Romano, Marta: 37, 43
 Romano, Silvia: 391-392
 Roothaan, Joannes P.: 283
 Rosmini Serbati, Antonio: 19, 273-277,
 279, 281-286
 Rousseau, Jean-Jacques: 257, 268, 269
 Royce, Josiah: 19, 287-291, 293-299,
 301-303
 Rozmital, Leo de: 54
 Ruffini, Francesco: 422
- S**
- Sacchi, Daniela: 166
 Saeed, Abdullah: 420
 Saeed, Hassan: 420
 Safranski, Rüdiger: 363
 Sahagún, Bernardino de: 192
 Samuel, Maurice: 351
 Santese, Giuseppina: 373, 375-378
 Santi, Raffaella: 18, 245, 249, 252
 Sanzol Diéz, Francisco Javier: 237
 Sarmiento De Gamboa, Pedro: 157
 Sartorio, Rafael: 365
 Savignano, Armando: 18, 233, 236
 Savigny, Friedrich Karl von: 147
 Scheler, Max: 327
 Scheckeroke, Greg: 309
 Schmitt, Carl: 196-198
 Schmitt, Franciscus Salesius: 44
 Schwartz Porzecanski, Daniel: 217
 Scott Brown, James: 224
 Seneca: 234
 Senofonte: 399
 Sepúlveda, Juan Ginés de: 17, 78,
 123-126, 131, 132, 141, 143,
 156, 158, 169, 170, 175-177,
 181-183
 Serrano Muñoz, Vicente: 91
 Sèrvile, Elvia: 20
 Sichirollo, Livio: 175
 Simonetta, Stefano: 150
 Simmel, George: 327
 Sinibaldo Fieschi: 80
 Sloterdijk, Peter: 20, 363-372
 Socrate: 365
 Sodano, Angelo Raffaele: 377
 Sologuren, Jaime L.: 365
 Solorzano Pereira, Juan de: 143, 151-
 163, 161, 165, 169-172, 179
 Sonneveld, Shafferan: 440
 Soria Mesa, Enrique: 65
 Soto Domingo de: 90, 91, 123
 Spence, Thomas: 200, 201
 Spencer, Herbert: 200
 Sperotto, Valentina: 259
 Spinoza, Baruch: 234
 Spitaleri, Fabio: 418
 Sporschill, George: 447
 Stella, Alessandro: 158
 Steger, Philipp: 33, 39
 Stegmüller, Friedrich: 91, 92
 Stein, Edith: 349
 Straub, Eberhard: 155
 Suárez, Francisco: 18, 91, 213-219,
 221-230
 Sultan, Madeleine: 403
 Susannis, Marquardo de: 17, 144, 158,
 179-185

T

Tadini, Placido Maria: 276
Tadini, Samuele Francesco: 285
Tagliapietra, Andrea: 389
Taradel, Ruggero: 340
Tavilla, Carmelo Elio: 172
Tega, Walter: 258
Telesio, Bernardino: 234, 235
Tellenbach, Silvia: 420
Teofrasto: 376, 377, 382
Thomas, Hugh: 171
Thomas, Keith: 388
Tierney Brian: 94, 96
Tivani, Antonio: 258
Todescan, Franco: 248
Todorov, Tzvetan: 79, 137
Tolomeo da Lucca: 124
Tolstoj, Lev: 290
Tommaso d'Aquino: 36, 81-85, 88, 90,
91, 96, 123, 124, 126, 172, 214,
263, 268, 288, 293, 303, 357
Tommasoni, Tommaso: 286
Torquemada, Juan de: 195, 197
Torre, Sofia: 17, 123, 262
Torrel, Jean Pierre: 81
Torres Aguilar, Manuel: 158
Tuck, Richard: 248

U

Ucendo Andrés, José: 204
Ulpiano: 124
Unamuno, Miguel de: 18, 236, 237,
239, 241
Urdánaz Aldaz, Teófilo: 77, 78, 84, 88,
91-93
Urgoiti, Carrasco: 57, 59, 63, 70

V

Vaccarezza, Maria Silvia: 15, 19
Valdivia Giménez, Ramón D.: 141
Valencia, Pedro de: 18, 199-211
Valera, Diego de: 53
Valle, Alfeo: 274
Van Nieuwkerk, Karin: 394, 403
Vannini, Marco: 120
Vasvari, Louise O.: 63
Veljiji, Barbara: 406
Venturi, Franco: 258
Verlinden, Charles: 172
Viano, Carlo A.: 214
Viguerie, Jean de: 258
Vila, Pablo: 74, 76
Vincent, Bernard: 50, 58
Vinci, Daniele: 326, 334
Vio, Tommaso: 91
Viotto, Piero: 359
Virgilio: 399
Viroli, Maurizio: 268
Vismara, Giulio: 153
Vitoria, Francisco de: 17, 77-98, 133,
134, 144, 157, 158, 161, 169,
170, 172, 174, 175, 177, 180,
185, 188, 189, 196, 197, 224.
Vogüé, Adalbert de: 330
Voltaire: 257

W

Waddell, Helen: 388
Webber, Jonathan: 317-319
Weil, Simon: 295
Weissberger, Barbara: 54
Williams, Bernard: 311, 312, 314
Wolf, Hubert: 352
Wolhrab-Sahr, Monika: 403
Wood, John George: 389, 390

Wright, George H. von: 254
Wycliff, John: 94, 150

Y

Young-Bruehl, Elisabeth: 330
Yūsuf al-Qaradāwī: 448

Z

Zaid, Rhona: 51, 68, 69
Zanardi, Stefania: 19, 101, 275, 279,
282, 283, 285, 286
Zandonella, Giovanni Battista: 285
Zavala, Silvio: 125, 171
Zebiri, Kate: 404
Ziegler, Karl-Heinz: 152
Zucal, Silvano: 334, 336
Zuccolin, Gabriella: 38

Collana Congetture. Collana di Storia delle idee

1. *Antropocene e bene comune: tra nuove tecnologie, nuove epistemologie e nuovi virus*, a cura di Simona Langella, Marco Damonte, Alma Massaro, 2022; ISBN 978-88-3618-121-6, e-ISBN (pdf) 978-88-3618-122-3.
2. Paolo Bonafede, Martina Galvani, Emanuele Pili, *Dire bene l'alterità. Filosofia e pedagogia del sorriso in e oltre Rosmini*, 2023; ISBN 978-88-3618-204-6, e-ISBN (pdf) 978-88-3618-205-3.
3. *[In]fidelitas: fra passato e presente*, a cura di Simona Langella, Maria Silvia Vaccarezza, 2024; ISBN 978-88-3618-254-1, e-ISBN (pdf) 978-88-3618-256-5.

Simona Langella è Professore Ordinario di Storia della Filosofia presso l'Università di Genova. Vincitrice di due borse Marie Skłodowska-Curie, ha partecipato a progetti di ricerca nazionali e internazionali. I suoi studi vanno dalla seconda scolastica alla storia dei diritti soggettivi. È Presidente della SFI e membro del Direttivo della SISEF.

Maria Silvia Vaccarezza è Professore Associato di Filosofia Morale presso l'Università di Genova. I suoi studi vertono sulle virtue ethics. È segretaria del centro interuniversitario Aretai – Center on Virtues e membro della SIFM, della SFI, della SIFA.

I contributi indagano il binomio *infidelitas-fidelitas* secondo tre nuclei tematici concentrici. Innanzi tutto, l'attenzione si focalizza sul lemma *infidelitas* per mostrare come la categoria concettuale corrispondente abbia potuto rappresentare una modalità di inclusione o di esclusione “dell'altro da sé” nei diversi contesti sociali dell'Europa del XVI secolo. L'analisi si amplia, poi, mostrando come il binomio dal Seicento diventi fondamentale nelle pratiche, non solo religiose, ma anche politiche sino ad indagarlo nella filosofia contemporanea di Royce, Maritain, Guardini, Sloterdijk. Oltre a precisare così lo *status quaestionis* relativo alle categorie teoriche analizzate, il volume mette in luce la loro attuale rilevanza mostrando anche come esse siano oggi utilizzate nel mondo islamico nel suo rapporto con l'Occidente e nelle relazioni internazionali.

In copertina:
Nicolaus Cusanus, *De quadratura circuli*,
in Iohannis de Regio Monte, *De triangulis omnimodis*,
Iohannis Petreus, Nuremberg 1533

e-ISBN (pdf) 978-88-3618-256-5