

IL DOMINIUM IN FRANCISCO DE VITORIA

di

Simona Langella

(Università degli Studi di Genova)

Abstract

The contribution analyses the concept of dominium in the published and unpublished texts of the whole work of Francisco de Vitoria, the founder of the Escuela de Salamanca. Specifically, the contribution examines Quaestio 62, De restitutione, of his commentary on the II-IIae of Thomas Aquinas' Summa theologiae, dating back to the academic year 1535-1536, and his most famous relectio De Indis, dated 1539.

By analysing these texts in details, the Christian concept of the imago Dei appears to be the very basis of the concept of dominium for Vitoria. Moreover, it also shows that Vitoria used this concept in his defence of Indios (1539) to contest all positions justifying the Conquista and its cruel methods. Finally, the contribution highlights that in his De Indis, the author – surely not by chance – states that the ius gentium belongs to natural law and that, based on this, he could establish a universal justice system guaranteeing the rights of the peoples overseas.

I. Francisco de Vitoria¹ si occupò della materia *De restituzione*, trattata da Tommaso d'Aquino nella *quaestio* 62 della II-II della *Summa theologiae*, durante le sue lezioni ordinarie dell'anno accademico 1535-1536 tenutesi presso l'Università di Salamanca².

¹ Francisco de Vitoria nasce nel 1483 a Burgos ed entra nell'Ordine domenicano nel 1505 nel convento riformato di San Pablo. Alla fine dell'estate del 1508 si trasferisce a Parigi per completare i suoi studi in filosofia e iniziare quelli in teologia. In questi anni risiederà presso il famoso convento domenicano di Saint Jacques, conseguirà la Licenza in Arte (1509) e il dottorato in Teologia (1522) iniziando il suo percorso di docente che continuerà al suo ritorno in Spagna nel 1523 presso il collegio di san Gregorio di Valladolid, Studio generale dell'Ordine domenicano, e a partire dal 1526 presso l'Università di Salamanca dove insegnerà come professore di *Prima Theologiae* sino alla sua morte (1546).

² Più precisamente Vitoria iniziò il commento alla q. 62 fra la fine di novembre e gli inizi di dicembre del 1535. Cfr. Beltrán de Heredia, *Introducción*, in Francisco de Vitoria, *Comentarios a la Secunda secundae*, Edición preparada por el R. P. Vicente Beltrán de Heredia, O. P., vol. III, Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca 1934, p. X.

Il Maestro di *Prima theologiae* dell'*Alma Mater* allargava la discussione su tale materia al problema della *Conquista*, chiedendosi se fosse possibile giustificare il dominio degli spagnoli sui popoli d'oltreoceano o se, al contrario, essi fossero tenuti a restituire agli Indios le terre conquistate. Vitoria introduceva così l'uso di commentare e ampliare la *quaestio* 62 con un esteso trattato sul dominio (*De dominio*)³.

Prima, però, di definire il dominio, Vitoria tornava nuovamente sul concetto generale di *ius* dandone una nuova definizione rispetto a quella già da lui offerta nel suo commento alla q. 57, in cui appunto aveva affermato, in linea con il pensiero aristotelico-tommasiano, che andava denominato giusto ciò che corrisponde ad altri secondo una certa uguaglianza⁴. Vitoria, infatti, doveva qui innanzi tutto spiegare che cosa era il diritto nel suo aspetto soggettivo, poiché il dominio nel suo significato più ampio coincideva con esso, mentre in quello più specifico era una sua specie⁵.

Vitoria esponeva, dunque, il suo nuovo punto di vista su che cosa fosse *ius* con due argomenti⁶. Innanzi tutto affermava che «*jus etiam idem est, id est quod legibus*

³ Vitoria riprendeva così quella tradizione di pensiero che incontrava la sua origine nel commentario di Duns Scoto al IV libro delle *Sententiae* di Pietro Lombardo e per la quale il dominio doveva essere definito prima della questione relativa alla restituzione. Cfr. A. S. BRETT, *Liberty, right and nature. Individual rights in later scholastic thought*, Cambridge, Cambridge 1997, p. 127.

⁴ «Est ergo notandum quod justitia dupliciter capitur [...]. Uno modo valde generaliter, id est large ut extendit se ad omnem virtutem, id est pro justitia quae est omnis virtutis, sicut frequenter in sacra scriptura sumitur, ut est illud: *Justus ex fide vivit* (Rom. 1, 17), ubi non dicitur justus in ordine ad alium, sed ille qui bene se habet in omni virtute. Itaque ibi justitia dicit complementum omnium aliarum virtutum [...]. Et isto modo loquitur Paulus quando dicit: *Justo non est lex posita*, etc. (1 Tim. 1, 9); capitur enim pro illo qui bene se habet in omni virtute. Alio modo capitur justitia particulariter prout dicit restitutionem in ordine ad alterum, prout distinguitur scilicet ab omnibus aliis virtutibus. Et isto modo est nobis loquendum in praesentiarum de justitia». FRANCISCO DE VITORIA, *Comentarios a la Secunda*, vol. III, pp. 3-4 (q. 57, a. 1). Subito dopo Vitoria ricorda la definizione di giustizia offerta da Ulpiano: «firma et constans voluntas jus suum unicuique tribuens». *Ivi*, p. 4.

⁵ Cfr. A. FOLGADO, *Evolución histórica del concepto del derecho subjetivo. Estudios especial en los teólogos-juristas españoles del siglo XVI*, San Lorenzo de El Escorial, San Lorenzo de El Escorial 1960, p. 192.

⁶ «Jus ergo, ut ex superioribus constat, nihil aliud est nisi illud quod licet, vel quod lege licet, id est jus est quod est licitum per leges. Patet hoc ex sancto Thoma supra, q. 57, a. 1 ad secundum, ubi dicit quod lex non est proprie ius, sed est ratio juris, id est, est illud ratione cujus aliquid est licitum. Item, patet in eodem loco in corpore articuli, ubi dicit quod jus et justum idem sunt, teste Aristotele 5 Ethicorum; et justum illud idem est quod legibus licet: ergo jus etiam idem est,

licet»⁷ e concludeva, poi, dicendo che il diritto era ciò che è lecito a ognuno secondo la legge: «Dicit ergo quod jus est illud quod licitum est per leges»⁸.

Cambiando, con un abile slittamento di significato, l'affermazione tommasiana secondo la quale la legge era la *ratio* del diritto⁹, Vitoria affermava: «lex [...] est ratio juris, id est, est illud ratione cuius aliquid est licitum»¹⁰.

Passando, poi, ad analizzare l'uso nel linguaggio volgare del termine *ius*, egli osserva appunto che esso era utilizzato anche nel senso di «non habeo jus faciendi hoc, id est non mihi licet; item, jure meo utor, id est licet»¹¹.

Ma c'è di più. Il Maestro domenicano ampliava il campo d'indagine, passando ad analizzare una definizione che riscontrava nell'opera di Jean Gerson, sebbene la citasse nella versione trasmessa da Corrado Summenhart e, così, riproducendola solo *in sensu*, affermava: «jus est potestas vel facultas conveniens alicui secundum leges, id est, est facultas data, verbi gratia mihi a lege ad quamcumque rem opus sit»¹². Confrontando, poi, quest'ultima definizione con la precedente chiariva che lo *ius* era chiamato «ius, quia facultas». Infine, rilevava che gli stessi testi tratti dalle Sacre Scritture¹³ asserivano che «Quicumque ergo habet facultatem secundum leges,

id est quod legibus licet. Dicit ergo quod jus est illud quod licitum est per leges. Et ita nos utimur illo vocabulo cum loquimur. Dicimus enim: non habeo jus faciendi hoc, id est non mihi licet; item, jure meo utor, id est licet. Sed ista est deffinitio quid nominis tantum illius vocabuli. Et ideo de deffinitione quid rei notandum est quod Conradus, qui fecit tractatum illum nobilem *De contractibus*, q. 1 ponit late deffinitionem illius nominis "jus". Et licet ponat duas deffinitiones, nihilominus coincidunt in unam. Dicit ergo quod ius est potestas vel facultas conveniens alicui secundum leges, id est, est facultas data, v. g. mihi a lege ad quamcumque rem opus sit. Hanc deffinitionem accepit Conradus ex Gerson in tractatu *De potestate ecclesiastica*, consideratione 13, et ideo vocatur jus quia facultas». FRANCISCO DE VITORIA, *Comentarios a la Secunda secundae*, vol. III, p. 64 (q. 62, a. 1).

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Il testo tommasiano, a cui Vitoria fa riferimento, così recita: «lex non est ipsum ius, proprie loquendo, sed aliqualis ratio iuris». TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 57, 1.

¹⁰ FRANCISCO DE VITORIA, *Comentarios a la Secunda secundae*, vol. III, p. 64 (q. 62, a. 1).

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*. Summenhart, invece, scriveva così: «Ius est potestas vel facultas propinqua conveniens alicui secundum dictamen primae iustitiae. Et iterum. Ius est potestas vel facultas propinqua conveniens alicui secundum dictamen rectae rationis. Dominium autem est potestas vel facultas propinqua assumendi res alias in sui facultatem, vel usum licitum secundum iura vel leges rationabiliter institutas». C. SUMMENHART, *De contractibus liciti, atque illicitis*, Apud Bernardum Iuntam, Venetia 1580, *tractatus* I, q. 1, p. 1.

¹³ Francisco de Vitoria rafforza poi la sua conclusione con una serie di testi tratti dalle Sacre Scritture dove i termini *facultas* e *potestas* assumono il significato di *ius*: «In qua significatione

habet jus»¹⁴. In altri termini, *ius* significava, secondo questa nuova definizione, facoltà o potere legittimo.

Francisco de Vitoria, dunque, nel commentare la *quaestio* 62 utilizzava una doppia definizione soggettiva di *ius*, sia come area di autonomia umana o sfera di condotta lecita, sia come facoltà o potere dell'individuo.

Dopo avere esposto il nuovo significato di diritto, Vitoria passava poi ad analizzare la possibile identificazione di *ius* e dominio. Ponendosi il quesito sul significato della voce latina *dominium*, affermava che essa si usava frequentemente con diversi significati. Alcune volte s'indicava con questo termine una certa eminenza o superiorità che avevano le persone in autorità rispetto ai loro subordinati. Il suo nome proprio sarebbe stato "giurisdizione" e, in questo senso, dominio era solo una specie di *ius*. Più opportunamente dominio s'identificava con il diritto di proprietà. Neppure con questo significato *dominium* era identificabile con *ius*, bensì ne era solo una sua specie. Infine, *dominium* si utilizzava anche nel senso ampio di potere o facoltà di qualcuno su qualcosa concesso per legge. In questo ultimo caso *dominium* e *ius* coincidevano¹⁵.

saepe reperitur hoc nomen "potestas" sive "facultas" in scriptura sacra, ut patet primae ad Cor. 7 (v. 4) ubi dicitur: *Mulier sui corporis potestatem non habet*, id est jus corporis sui non potest alteri communicare, sed vir habet potestatem supra corpus uxoris, et econtra. Et Mat. 21 (v. 24) et Luc. 20 (v. 2) dicitur: *Dic nobis, in qua potestate haec facis?* Quando ejiciebat vendentes et ementes de templo, quaerebant ab eo quo jure illud faceret et unde liceret. Et primae ad Cor. 9 (vv. 4-5) dicitur: *Nunquid non habemus potestatem manducandi et ducendi sororem sicut et ceteri apostoli?* id est nunquid non licet mihi, si vellem, vivere ex subsidiis hominum, et possem feminas pias mecum adducere, ut ceteri apostoli fecerunt et ut Christus habuit aliquas, scilicet Martham et Magdalenam, quae parabant ei victum? Et tamen dicit Paulus nolle se uti illo jure ne daret scandalum. Quicumque ergo habet facultatem secundum leges, habet jus. Et ita secundum hoc dicit Terentius: Non est necesse nunc ut meo jure omnia agam. Et nos ita dicimus, utor jure meo, et tu tuo». FRANCISCO DE VITORIA, *Comentarios a la Secunda secundae*, vol. III, pp. 64-65 (q. 62, a. 1).

¹⁴ Ivi, p. 65 (q. 62, a. 1).

¹⁵ «Hoc supposito, quaerimus nunc an idem sit jus et dominium, quia omnis restitutio fundatur in dominio. Dico quod dominium tripliciter capitur. Uno modo, stricte et peculiariter ut dicit eminentiam quamdam et superioritatem, eo modo quo principes vocantur domini. Et sic alii homines vocantur domini respectu subditorum. [...] Et capiendum dominium hoc modo, non sunt idem jus et dominium, quia ius hoc modo est superius ad dominium, quia dicimus quod uxor habet jus in virum suum, non tamen dominium, quia illa non vocatur domina viri [...]. Secundo modo dominium capitur, latius quidem, sed proprius, ut capitur in Corpore juris civilis et apud jurisconsultos prout tantum valet sicut proprietas, id est secundum quod distinguitur ab usu et usufructu et possessione. [...] Et isto modo non est etiam idem dominium et jus, ut patet ex legibus citatis, quia possessionarius et usuarius habent jus et non dominium [...]. Tertio modo

Alla luce di queste sue nuove acquisizioni concettuali, il Maestro domenicano passava dunque ad affrontare la questione della natura della proprietà privata. Con l'appoggio delle Sacre Scritture, Vitoria sottolineava come Dio avesse dato al genere umano un diritto e un dominio su tutte le creature¹⁶, rilevando inoltre come ciò potesse dimostrarsi anche attraverso la ragione naturale: «Deus [...] dedit omnibus hominibus omnia bona creata et omnes creaturas, id est dedit eis dominium omnium. Patet, quia potuit, cum esset omnium dominus. Et sic *ius et dominium* omnium dedit hominibus».

Vitoria, appoggiandosi poi all'autorità di Aristotele, proseguiva mostrando come tutte le cose esistevano per uno scopo, ma il genere umano era lo scopo per cui erano state fatte tutte le altre cose; pertanto, l'uomo era signore di tutto. Gli esseri meno perfetti esistevano, poi, per il bene di quelli più perfetti; ma l'uomo era l'essere più perfetto fra tutte le creature, dunque, aveva diritto e dominio su tutto¹⁷.

Il Maestro sottolineava inoltre che era di diritto naturale che l'uomo dovesse conservarsi in vita, ma ciò richiedeva necessariamente l'uso delle altre creature, l'uomo pertanto aveva il diritto di farne uso¹⁸. D'altra parte, il dominio sulle cose non apparteneva soltanto al genere umano in quanto comunità; piuttosto, ciascun singolo individuo era proprietario di tutto, sicché ognuno poteva farne uso o abusarne a piacimento a patto che non recasse danno ad altre persone o a se stesso¹⁹. Vitoria affermava, dunque, la destinazione universale dei beni della terra: essi erano ordinati al soddisfacimento dei bisogni di tutti gli uomini. La suddivisione dei beni era perciò un fenomeno posteriore e trovava la sua giustificazione non nella legge naturale bensì in un diritto positivo sopraggiunto: «*Divisio rerum non est facta*

capitur dominium largius prout dicit facultatem quamdam ad utendum re aliqua secundum jura, etc., sicut deffinit Conradus q. 1 De contractibus [tr. 1], ubi dicit quod dominium est facultas utendi re secundum jura vel leges rationabiliter institutas. Et isto modo, si sic deffiniatur large capiendo, idem erit jus et dominium». Francisco de Vitoria, Comentarior a la Secunda secundae, vol. III, pp. 65-67 (q. 62, a. 1). Cfr. Folgado, Evolución histórica, pp. 192-195. Cfr. anche J. BRAFAU PRATS, La noción analógica del dominium en santo Tomás, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, «Salmanticensis», 4 (1957), pp. 126-127.

¹⁶ «Deus benedictus ex sua liberalitate, exceptis angelis, dedit omnibus hominibus omnia bona creata et omnes creaturas, id est dedit eis dominium omnium. Patet, quia potuit, cum esset omnium dominus. Et sic *ius et dominium* omnium dedit hominibus». FRANCISCO DE VITORIA, O. P., *Comentarior a la Secunda Secundae*, vol. III, p. 71. (q. 62, a. 1).

¹⁷ Cfr. ivi, pp. 71-72.

¹⁸ Cfr. ivi, p. 73.

¹⁹ Cfr. ivi, p. 74.

de iure naturali. Patet, quia ius naturale semper est idem et non variatur: ergo [...]. Divisio et appropriatio rerum facta fuit iure humano. Patet, quia facta est ut videmus; et non iure naturali nec divino, ut dictum est, nec angeli fecerunt eam: ergo iure humano facta est»²⁰.

Ciò sollevava un'obiezione alla quale in precedenza già Duns Scoto aveva cercato di dare una risposta: se la legge naturale rendeva proprietari di tutte le cose, e questa legge di natura o diritto naturale (*ius naturale*) veniva da Dio, allora nessuno poteva privare una persona di tale diritto. Duns Scoto aveva sostenuto, commentando il IV libro delle *Sententiae* di Pier Lombardo²¹ che, dopo il peccato di Adamo, Dio aveva abrogato la legge di natura che prescriveva la comunione della proprietà²². Ma per Francisco de Vitoria il diritto naturale era immutabile²³. A suo avviso, però, la legge di natura che prescriveva la comunione della proprietà lasciava gli uomini liberi di scegliere delle soluzioni alternative²⁴. Infatti, poiché tutte le cose erano in comune, gli uomini potevano riunirsi e dire: «tu prendi questo e tu quello»²⁵.

²⁰ «Divisio rerum non est facta de iure naturali. Patet, quia ius naturale semper est idem et non variatur: ergo [...]. Divisio et appropriatio rerum facta fuit iure humano. Patet, quia facta est ut videmus; et non iure naturali nec divino, ut dictum est, nec angeli fecerunt eam: ergo iure humano facta est». FRANCISCO DE VITORIA, *Comentarios a la Secunda*, vol. III, 74 -75 (q. 62, a. 1).

²¹ IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones quas reportationes vocant in quatuor libros Sententiarum*, in *Opera Omnia*, lib. IV, dist. 15, quaest. 4, Apud Baptistam et Bernardum Sessam, Venetia 1597, fol. 39v.

²² Cfr. FRANCISCO DE VITORIA, *Comentarios a la Secunda secundae*, vol. III, p. 76 (q. 62, a. 1).

²³ «jus naturale semper est idem et non variatur: ergo. Item, jus naturale est idem apud nos. Non cognoscit jus naturale differentiam inter homines». Ivi, pp. 74-75 (q. 62, a. 1). Sull'immutabilità della legge naturale, cfr. anche FRANCISCO DE VITORIA, *De Legibus*, Transcripción y notas por J. Barrientos García y S. Langella, Introducción por S. Langella, Traducción en español por P. García Castillo y Traducción en italiano por S. Langella, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2010, pp. 194-209 (q. 100, a. 8).

²⁴ In questo caso la legge di natura non era né precettiva né proibitiva, bensì permissiva (ossia conferiva un diritto ad agire): «Item, quia lex naturalis nunquam praecepit fieri talem divisionem. Dico praecepit, quia lex potest esse praeceptiva, et alia potest esse consultiva, et alia permissiva. Quia dare liberaliter est de lege naturali, sed non praeceptiva, et tamen est licitum respectu hujus, et ita est permissiva. Ergo ad faciendam divisionem rerum non opus erat revocare legem naturalem, quia lex naturalis nunquam praecepit illud, scilicet quod fieret divisio; quia si esset praeceptum, bene verum est quod nullus potuisset reluctantare. [...] Ergo non opus fuit abrogatione legis naturalis ad dividendas res». Ivi, pp. 76-77 (q. 62, a. 1).

²⁵ «[...] quia omnia erat communia, ideo de iure naturali potuerunt facere hanc divisionem et appropriationem sibi, quia Deus fecit hominem verum dominum rerum: ergo potuerunt inter se convenire homines taliter quod dicerent: tu cape hoc, et tu hoc, et ego habebam hoc [...]. Et ita si

Secondo il Maestro salmanticense la spartizione originaria poteva esser avvenuta in tre modi. Nel primo modo per opera di Adamo che aveva diviso le cose in prima persona (per potere paterno o grazie al consenso dei figli)²⁶; nel secondo modo attraverso l'elezione di un governante che aveva poi compiuto la spartizione²⁷; nel terzo modo, infine, giungendo a un accordo fra tutti gli uomini sulla suddivisione²⁸. Quest'ultima soluzione presentava una difficoltà: che cosa succedeva, infatti, se una minoranza non era d'accordo con la spartizione proposta? Ma, per il Maestro domenicano, che la maggioranza dovesse prevalere era un principio del diritto naturale: «Est de iure naturali quod maior pars semper vincat in consilio»²⁹. Ergo...

La spartizione originaria secondo ciascuno di questi tre modi poteva poi essersi effettuata o con una spartizione delle terre, oppure decidendo che la proprietà fosse del primo occupante. Quest'ultima decisione non doveva per forza essere esplicita o formale; il consenso virtuale o la mera acquiescenza sarebbero stati sufficienti³⁰.

Una volta compiuta la spartizione ad opera del diritto umano, lo *ius naturale* la garantiva. Infatti, per diritto naturale, la proprietà poteva essere trasferita da una persona ad un'altra solo in due modi, ossia per volontà del proprietario o per autorità di un governante³¹. Francisco de Vitoria concludeva la sua argomentazione con un corollario: i cristiani non potevano occupare le terre degli infedeli. Una volta che era stata compiuta la spartizione, le terre di questi ultimi appartenevano a loro e

homines erant domini omnium rerum, potuerunt facere quod velint, et dividere, et appropriare. Concedimus ergo quod nullus fuit praeceptum quod omnia essent communia, sed solum fuit concessio. Cum ergo homines habebant potestatem in omnibus de iure naturali, et erant vere domini, sequitur quod de jure naturali potuerunt dividere possessiones et facere ex eis quidquid voluerint». Ivi, p. 77 (q. 62, a. 1).

²⁶ Cfr. ivi, p. 78.

²⁷ Cfr. *Ibidem*.

²⁸ Cfr. *Ibidem*.

²⁹ E seguiva: «Et illud est necessarium ad pacem, quod ubi agitur de utilitate communi, sententia maioris partis praevaleat et superet. Et hoc est de iure naturali, quod etiamsi nollent alii, quod maior pars dixit, illud teneatur». Ivi, 79.

³⁰ «Non consensu certo et formali, sed quodam consensu interpretativo, ita quod incoeperint aliqui colere certas terras et alius alias; [...] ita quod unus non occupabat terras alterius. Et hoc non aliquo consensu formali, sed virtuali [...]. Et iste consensus sufficit ad ius gentium, quod [quia?] ius gentium certe et plurimum constat solo isto consensu, scilicet virtuali». Ivi, 79.

³¹ «Primo ergo modo potuit transferri dominium ad nos voluntate prioris domini. Alio modo auctoritate principis. Unde nulla res potest mutare dominum nisi istis duobus modis, quia de rebus aliquando appropriatis non potest aliquo alio modo transferri dominium. Et patet hoc, quia de jure naturali [...] non potest fieri aliter divisio vel adquiri dominium nisi istis duobus modis». Ivi, p. 81.

basta: «Ex quo sequitur corollarium: quod christiani non possunt occupare terras infidelium, si illi infideles sint veri domini illarum, et non sint christianorum»³².

Per il teologo spagnolo non per legge umana, bensì per legge naturale e divina, l'uomo era portatore della "capacità di usare le cose". Francisco de Vitoria mirava, dunque, a riproporre il *dominium* come diritto naturale inalienabile³³. Gli Indios, così, in quanto portatori di diritti naturali, erano anch'essi *veri domini*. A fondamento di tale concezione vi era la nozione biblico-patristica elaborata dai pensatori medievali dell'*imago Dei*, ovvero della presenza nell'uomo di una traccia del divino e di una sua ontologica apertura ad esso. In altri termini, l'uomo, precisamente, in quanto *capax Dei* era, per Vitoria, *capax dominii*.

Ma c'è di più. Vitoria non si limitava a fondare la proprietà sulla base di una concezione antropologica dell'uomo come immagine di Dio, ma si spingeva ad affermare che il *dominium* era un attributo essenziale dell'uomo, espressione della sua stessa libertà. Nel commento alla I-II della *Summa*, esattamente nel prologo da lui pronunciato nel 1533, Vitoria notava infatti come Tommaso in quella parte della sua opera trattasse dell'uomo in quanto è fatto a immagine e somiglianza di Dio e aggiungeva: «Imago consistit in hoc quod est habere placitum et dominium suorum actuum per libertatem»³⁴. E sempre in tale contesto ribadiva che: «[...] est dominus [...] nihil aliud nisi quod habet eas in sua potestate et utitur eis si vult, et non si non

³² E proseguiva: «Quia si vi acceperunt eas, secus est; tunc enim christiani possunt illas repetere, sicut patet de Africa, quam sarraceni acceperunt a christianis. Et patet corollarium, quia divisione rerum facta, illae terrae exspectabant ad illos infideles; et illi nolunt dare nobis nec princeps aliquis eorum: cum ergo illi sint veri domini, si ipsi nolunt illas nobis dare, sequitur quod non possumus illas retinere et capere. Sicut de istis indis certe nullus posset capere terras ab eis. Item, quia nullus princeps christianus est superior ad illos. Item, nec papa est superior ad illos in temporalibus nec in spiritualibus, si non sunt baptizati, quia papa solum est supra eos qui sunt christiani vel qui fuerunt christiani, ut haeretici. Verum est quod possumus praedicare illis, et si impedirent doctrinam Christi ne illis praedicaremus, iure belli possemus illos opprimere, ut evangelium propagaretur; vel etiam ad securitatem nostram quando imminet aliquod periculum nobis, possemus capere aliqua bona eorum quia ista sunt de iure gentium». Ivi, 81-82.

³³ Cfr. FRANCISCO DE VITORIA, *De Indis*, in Francisco de Vitoria, *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones Teológicas*, Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológico jurídica, por el padre Teófilo Urdániz O. P., Ed. Católica BAC, Madrid 1960, p. 654.

³⁴ Biblioteca Apostolica Vaticana (d'ora innanzi: BAV), Vat. lat. 4630, *Prologo*, f. 2r. Per l'intero prologo cfr. S. Langella, *La ciencia teológica de Francisco de Vitoria y la Summa theologiae de santo Tomás de Aquino en el siglo XVI a la luz de textos inéditos*, traducción de J. Montero Aparicio, SEE, Salamanca 2013, pp. 124-127.

vult³⁵. |

Dai passi appena riportati, si può notare come l'identificazione fra dominium et ius così come quella fra dominium e potestas sarà operata da Vitoria già dal 1533, ma sarà solo con la Relectio De Indis del 1539 che tali slittamenti semantici saranno affermati esplicitamente trovando una loro applicazione teorica alla questione della legittimità della Conquista.

II. Questa dottrina del “diritto e dominio” originario di ciascun individuo su tutte le cose del mondo, sarà utilizzata e sviluppata da Francisco de Vitoria nella relectio del 1539 per la difesa dei diritti degli indios. Qui, in primo luogo, egli affrontava la questione del dominium rerum³⁶. Infatti, se gli indigeni erano schiavi per natura, non potevano avere dominio né su di sé né sulle cose³⁷ e, pertanto, non potevano essere i legittimi proprietari dei territori americani³⁸. D'altro canto, chiedersi se la dominazione dei territori d'oltreoceano potesse essere giustificata, implicava in qualche modo interrogarsi necessariamente anche su quali fossero i diritti dei popoli indigeni, ossia se essi avessero un diritto naturale alla libertà, alla proprietà, e all'autogoverno³⁹. Egli si domandava, così, se prima dell'arrivo degli

³⁵ BAV, Ott. Lat. 1000, q.1, a. 1, f. 2v.

³⁶ A sostegno del diritto di proprietà privata Tommaso adduce tre ragioni: la prima ragione risiede nel fatto che ognuno è più sollecito a procurarsi cose a lui solo appartenenti piuttosto che procurare ciò che è comune a tutti; e poiché preme a ciascuno di procurarsi il proprio vantaggio, la seconda consiste in un maggior ordine nelle cose umane; la terza scaturisce, infine, dalla constatazione che tra coloro che hanno beni indivisi sorgono più frequentemente le contese. La convivenza umana si conserva, dunque, più pacifica quando ciascuno si appaga del suo (II-II, q. 66, a. 2). In tutti i modi, avvisa l'Aquinate, la proprietà privata è legittima solo se si acquista onestamente: il furto, la rapina, l'usura, la simonia rendono l'acquisto disonesto e, dunque, illegittimo (II-II, qq. 66, a. 4).

³⁷ Secondo Tommaso d'Aquino solo le creature razionali «habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia sed per se agunt» (*Summa theologiae*, I, q. 29, a.1. Cfr. anche: q. 82, a. 1 «quod sumus domini nostrorum actum secundum quod possumus hoc vel illud eligere»; ed anche I-II, q. 1, a.1; q. 6, a. 2). Pertanto, affermare che gli indios non hanno tale controllo significava negare la loro stessa umanità in quanto per Vitoria le creature irrazionali non hanno dominio. Cfr. FRANCISCO DE VITORIA, *De Indis*, in Francisco de Vitoria, *Obras*, p. 661.

³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 650-651.

³⁹ Già a partire da Innocenzo IV era stato discusso se gli infedeli avessero dei diritti legittimi; d'altra parte, gli infedeli ai cui si riferivano i canonisti e i teologi della metà del XIII secolo erano principalmente mussulmani provenienti da una civiltà altrettanto avanzata e raffinata. Cfr. B. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali, Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, trad. it., il Mulino, Bologna 2002, p. 360 (*The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights. Natural Law and Church Law 1150-1625*, Scholars Press for Emory University, Atlanta, Georgia 1997).

spagnoli gli indios avessero un qualche dominio reale, pubblico o privato. In altre parole, egli si chiedeva se essi avessero un possesso legittimo della proprietà e dei governanti legittimi.

Tale questione -precisava il Maestro di Teologia- non riguardava esclusivamente i giureconsulti, in quanto quei popoli non erano soggetti a un diritto positivo, e, pertanto, le loro questioni non dovevano essere esaminate sulla base di leggi umane, ma di quelle divine, nelle quali i giuristi non erano sufficientemente competenti. In altri termini, la questione doveva essere affrontata in base al diritto divino e, in particolare, alla luce del diritto naturale, che in origine aveva conferito un dominio al genere umano⁴⁰.

Vitoria entrava nel vivo della questione, esaminando innanzi tutto la tesi a favore della schiavitù naturale. Per il diritto civile uno schiavo non poteva possedere nulla; secondo Aristotele, poi, i barbari erano tutti schiavi per natura. Pertanto non potevano possedere alcunché, e, dunque, non potevano avere alcun dominio⁴¹. Conseguentemente con queste premesse si poteva affermare che, se vi erano uomini di tal natura, erano proprio gli indios, che sembravano distanziarsi di poco dai bruti animali in quanto del tutto incapaci di governo⁴².

Ma contro questa tesi si poteva obiettare che gli indios vivevano in possesso pacifico, privatamente e pubblicamente, delle loro cose, e, perciò, non dovevano esserne privati⁴³. Essi dovevano essere considerati veri padroni e non potevano essere spogliati della loro proprietà⁴⁴. A favore di quest'ultima obiezione Vitoria si

⁴⁰ Affermando che i giureconsulti non sono sufficientemente preparati per ciò che concerne il diritto divino, Vitoria ribadiva il diritto del teologo di occuparsi di questioni che riguardano le leggi con queste parole: «non est novum disputationes theologicas institui de re certa. Nam et disputamus de Incarnatione Domini et aliis articulis fidei. Non enim semper disputationes theologicae sunt in genere deliberativo, sed pleraeque in genere demonstrativo, id est, non ad consultandum, sed ad docendum susceptae». FRANCISCO DE VITORIA, *De indis*, in Francisco de Vitoria, *Obras*, p. 649. E proseguiva -chiarendo così il motivo del suo impegno e del suo interesse per la cosiddetta "questione indiana"-: «Secundo dico, quod haec determinatio non spectat ad iurisconsultos vel saltem non ad solos illos. Quia cum illi barbari, ut statim dicam, non essent subiecti iure humano, res illorum non sunt examinandae per leges humanas, sed divinas, quarum iuristae non sunt satis periti ut per se possint huiusmodi quaestiones definire». *Ibidem*.

⁴¹ Piuttosto lo schiavo era da considerarsi oggetto di proprietà. Cfr. ARISTOTELE, *Politica* I, 4, 1254a, 7-17.

⁴² Cfr. FRANCISCO DE VITORIA, *De indis*, in Francisco de Vitoria, *Obras*, p. 650.

⁴³ *Ivi*, p. 651.

⁴⁴ *Ibidem*.

limitava a constatare che il *dominium* era un diritto⁴⁵, un diritto a possedere e un diritto a governare e, per non rischiare di tralasciare altre cose più necessarie, rimandava per la dimostrazione di ciò a quello che aveva detto durante le sue lezioni ordinarie, commentando la *Summa theologiae* e, in particolare, la *quaestio* 62 sulla *restituzione*⁴⁶.

Tutti i popoli avevano, infatti, il diritto di possedere delle proprietà e di istituire dei governanti, salvo che una qualche loro mancanza lo impedisse. Ora, solo quattro ragioni potevano rendere gli indios incapaci di tale *dominium*: ossia, se essi fossero stati peccatori, o infedeli, o irrazionali, o dementi. L'attenzione del Maestro domenicano si volgeva, dunque, all'analisi di queste "mancanze" per analizzarle e verificare se impedivano essere titolari di diritti.

Ripercorrendo sommariamente le tappe di un lungo dibattito che aveva coinvolto sia teologi sia giuristi, già dalla metà del XIII secolo, Francisco de Vitoria ricordava la tesi secondo la quale il titolo del dominio richiedeva necessariamente lo stato di grazia⁴⁷. Pertanto, i peccatori -almeno quelli in peccato mortale- non potevano avere dominio su cosa alcuna. È certo, infatti, che ogni *dominium* proviene dall'autorità divina, poiché Dio è il creatore di tutte le cose e nessuno può avere dominio se non su quello che Dio stesso gli ha dato. E, dunque, non è concepibile che Egli lo conceda a quanti gli disobbediscono e trasgrediscono i suoi precetti. Il Signore, infatti, aveva dato ad Adamo ed Eva il *dominium paradisi* e a causa del

⁴⁵ «Nullum est dominium quod non fundetur in jure». FRANCISCO DE VITORIA, *Comentarios a la Secunda secundae*, vol. III, p. 64. (q. 62, a. 1).

⁴⁶ Cfr. FRANCISCO DE VITORIA, *De indis*, in Francisco de Vitoria, *Obras*, p. 651.

⁴⁷ 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 legittimamente l'autorità di governo o possedere legittimamente una proprietà 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, all'epoca di Francisco de Vitoria, essa era universalmente rifiutata dai teologi ortodossi. Quando, dunque, nel 1539 il Maestro domenicano sosteneva che non si poteva affermare che gli indiani non avessero dominio in quanto peccatori, egli stava seguendo una linea argomentativa convenzionale. Cfr. TIERNEY, *L'idea*, pp. 379-380. Cfr. anche J. BRAFAU PRATS, *La noción analógica del dominium*, pp. 127-128.

peccato li aveva privati di esso⁴⁸. Coloro che seguivano questa tesi affermavano, dunque, che gli indios non erano padroni di nulla, poiché erano in peccato mortale. Tuttavia, sostenere che nessuno era padrone civilmente mentre era in peccato mortale, significava andare incontro all'anarchia in quanto nessuno poteva sapere con certezza se, ad esempio, un governante fosse o no in peccato mortale. E del resto, rilevava il Maestro domenicano, tale tesi era già stata condannata dal Concilio di Costanza⁴⁹.

Contro tale dottrina Vitoria formulava così la seguente tesi: il peccato mortale non impedisce la proprietà civile, né il dominio propriamente detto⁵⁰. E così l'argomentava: in primo luogo, un peccatore non perde il dominio naturale sui propri atti e sulle proprie membra e conserva il diritto a difendere la propria vita; in secondo luogo, la Sacra Scrittura spesso chiama re quelli che erano perversi e peccatori e non può dirsi re chi non ha dominio; in terzo luogo -ed è questa l'argomentazione decisiva- il dominio si fonda nell'immagine di Dio; e l'uomo è immagine di Dio per sua natura, vale a dire per le facoltà razionali, e queste non vengono meno per il peccato mortale: «Dominium fundatur in imagine Dei. Sed homo est imago Dei per naturam, scilicet, per potentias rationales. Ergo non perditur per peccatum mortalem»⁵¹. Inoltre, non si perde la potestà (*potestas*) spirituale per il peccato mortale; quindi nemmeno la civile, poiché questa sembra essere molto meno di quella, fondata nella grazia (ad esempio, un vescovo in peccato può consacrare i sacerdoti). Allo stesso modo, non è verosimile che, essendo un precetto obbedire ai principi⁵², e avendo Dio comandato di non prendere ciò che è di altri, Egli abbia poi voluto che fosse tanto incerto stabilire quali siano i veri principi e signori. Infine, Vitoria concludeva ricordando che, come Dio fa «sorgere il sole sui buoni e sui cattivi, e piovere sui giusti e sugli ingiusti»⁵³,

⁴⁸ FRANCISCO DE VITORIA, *De indis*, in Francisco de Vitoria, *Obras*, pp. 651-653.

⁴⁹ Tra i diversi errori condannati da John Wyclif condannati dal concilio di Costanza (1415) si legge: «Nullus est dominus civilis, nullus est praelatus, nullus est episcopus, dum est in peccato mortali». 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. Cfr. anche a riguardo di Jan Hus n. 1230, p. 570.

⁵⁰ Cfr. FRANCISCO DE VITORIA, *De indis*, in Francisco de Vitoria, *Obras*, p. 653.

⁵¹ Ivi, p. 654.

⁵² Cfr. 1 Pt. 2, 18-19: «Servi, subditi estote in omni timore dominis, non tantum bonis et modestis, sed etiam dyscolis».

⁵³ Mt. 5, 45. Cfr. FRANCISCO DE VITORIA, *De indis*, in Francisco de Vitoria, *Obras*, p. 655.

così donò beni temporali tanto ai buoni che ai cattivi⁵⁴.

Egli passava, poi, ad analizzare se a causa dell'infedeltà si possa perdere il dominio⁵⁵. Dopo aver osservato che la Sacra Scrittura chiama re alcuni infedeli e comanda di prestare obbedienza ai principi, egli si richiamava a Tommaso d'Aquino⁵⁶, rilevando come l'infedeltà non è un impedimento affinché qualcuno sia veramente proprietario⁵⁷. Infatti la distinzione fra fedeli e infedeli si fonda sulla legge divina; ma la legge divina non cancella le leggi umane, che hanno istituito il governo e la proprietà, e che a loro volta si fondano sulla ragione naturale⁵⁸. Pertanto, da ciò risultava che non era lecito spogliare dei propri beni né i mussulmani, né i giudei, né altri infedeli a causa del solo fatto di non essere cristiani. Far questo era furto e rapina, così come se veniva fatto ai cristiani⁵⁹. Né il peccato di infedeltà, né altre colpe mortali impedivano agli indios d'essere veri signori (*veri domini*) e padroni dei propri beni, tanto pubblicamente come privatamente e, dunque, i cristiani non potevano a tale fine appropriarsi dei loro beni: «Quod barbari nec propter peccata alia mortalia, nec propter peccatum infidelitatis impediuntur quin sint veri domini, tam publice quam privatim»⁶⁰:

Il teologo domenicano analizzava quindi quali conseguenze si potevano rilevare circa il problema affrontato, nel caso in cui gli indios si fossero dimostrati

⁵⁴ Cfr. ivi p. 655. 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 i loro governi. Cfr. TIERNEY, *L'idea*, p. 380.

⁵⁵ Cfr. FRANCISCO DE VITORIA, *De indis*, in Francisco de Vitoria, *Obras*, pp. 655-656.

⁵⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 10, a. 10: «Ubi considerandum est quod dominium et prelatus introducta sunt ex iure humano: distinctio autem fidelium et infidelium est ex iure divino. Ius autem divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione. Et ideo distinctio fidelium et infidelium, secundum se considerata, non tollit dominium et prelacionem infidelium supra fideles».

⁵⁷ Cfr. FRANCISCO DE VITORIA, *De indis*, in Francisco de Vitoria, *Obras*, p. 656.

⁵⁸ «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». *Ibidem*.

⁵⁹ «Ex quo patet quod nec a saracenis nec a iudeis, vel aliis infidelibus licet capere res quas possident, per se loquendo, id est, quia infideles sunt. Sed est furtum vel rapina non minus est quam a christianis». *Ibidem*. 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». *Ivi*, p. 658.

⁶⁰ *Ivi*, p. 660.

mentalmente deficienti o irragionevoli⁶¹. Per fare ciò bisognava innanzi tutto stabilire se era richiesto l'uso di ragione affinché qualcuno fosse "*capax domini*". Secondo Corrado Summenhart il dominio si confaceva alle creature irrazionali sia sensibili che insensibili in quanto, per il teologo tedesco, il dominio non era altro che il diritto di usare una cosa per la propria utilità⁶².

Francisco de Vitoria rifiutava questa posizione, argomentando che le creature irrazionali non potevano avere dominio. Infatti, poiché esse non potevano ricevere ingiustizia, erano prive di diritti e, pertanto, non avevano nemmeno dominio. La prova di ciò stava nel fatto che così come non commetteva ingiustizia colui che impediva al lupo o al leone la preda, colui che chiudeva la finestra, affinché non entrasse la luce, non offendeva il sole⁶³.

Del resto se gli animali avessero avuto dominio, allora chi privava il cervo dell'erba, commetteva un furto, in quanto si appropriava di qualcosa che apparteneva ad altri contro la volontà del suo possessore⁶⁴. Le bestie non avevano dominio su se stesse e, quindi, ne avevano ancor meno sulle altre cose: per questo motivo Aristotele affermava⁶⁵ che la caccia delle bestie era giusta e naturale⁶⁶. Inoltre, Tommaso sosteneva che solo le creature razionali hanno il dominio dei propri atti⁶⁷. E se gli animali non avevano il dominio dei propri atti, tanto meno avevano il dominio sulle altre cose. È certamente improprio -osservava così Vitoria- l'attribuire dominio agli esseri irrazionali: «Non enim dicimus aliquem esse dominum, nisi eius quod situm est in sua facultate. Ita enim loquimur: non est in mea facultate, non est in mea potestate, quando non sum dominus»⁶⁸. E come gli animali non si muovono da se stessi, ma piuttosto sono mossi -come osservava Tommaso⁶⁹-, per questa ragione essi mancano di dominio⁷⁰. Inoltre non valeva quel

⁶¹ Cfr. *ibidem*.

⁶² Cfr. CORRADUS SUMMENHART, *De contractibus liciti, atque illicitis, tractatus* I, q. VI, *prima conclusio*, pp. 23-25.

⁶³ Cfr. FRANCISCO DE VITORIA, *De indis*, in Francisco de Vitoria, *Obras*, p. 661.

⁶⁴ Cfr. *ivi*, pp. 661-662.

⁶⁵ Cfr. ARISTOTELE, *Politica* I, 8, 1256b, 20-27.

⁶⁶ Cfr. FRANCISCO DE VITORIA, *De indis*, in Francisco de Vitoria, *Obras*, p. 662.

⁶⁷ Cfr. nota 37.

⁶⁸ FRANCISCO DE VITORIA, *De indis*, in Francisco de Vitoria, *Obras*, p. 662. Francisco de Vitoria qui riprende Gerson, per il quale *potestas* e *facultas* sono intercambiabili. *Facultas* per il cancelliere dell'Università di Parigi deriva da *fas*. Cfr. TIERNEY, *L'idea*, p. 106.

⁶⁹ «Sola creatura rationalis habet dominium sui actus, libere se agens ad operandum; ceterae vero creaturae ad opera propria magis aguntur quam agant» (TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra*

che diceva Silvestro Prierias secondo il quale “dominio” a volte non significa un diritto, ma soltanto un potere, nel modo in cui il fuoco ha dominio sull’acqua. Se a significare il dominio bastasse unicamente questo, osservava Vitoria, allora il bandito avrebbe il “*dominium*” per uccidere gli uomini, e il ladro per rubare il denaro, per il solo fatto di poterlo fare⁷¹.

Tuttavia, poteva sorgere il dubbio se i bambini potevano avere il *dominium* prima dell’uso della ragione, dal momento che essi non sembrano differenziarsi dagli esseri irrazionali. Ma, dato che i bambini possono subire ingiustizia, hanno diritto sulle cose, e quindi dominio, che non è altro se non un diritto⁷². Il fondamento del dominio è l’essere immagine di Dio, e questa immagine è presente anche nei bambini⁷³. Inoltre i bambini non esistono per il bene di qualcun altro, come avviene per le creature irrazionali, ma per se stessi: «*propter se*»⁷⁴: Vitoria riconosceva, dunque, ai bambini di avere una personalità propria ed inalienabile.

Per quanto riguarda, poi, coloro ai quali mancava la ragione permanentemente (*insensati aut amentes*) e non c’era speranza che ne acquisivano l’uso, Vitoria affermava che anch’essi hanno dominio poiché possono subire ingiustizia e, pertanto, sono soggetti di diritto⁷⁵. Tuttavia, per ciò che concerne la questione se possono avere o meno dominio civile, il Maestro domenicano si rimetteva al giudizio dei giuristi⁷⁶.

Da quanto detto risulta evidente che nemmeno per il fatto di essere idioti o irragionevoli (*insensati aut amentes*) gli indios erano privi di dominio. In tutti i modi, essi avevano l’uso della ragione e ciò era evidente, poiché seguivano un certo ordine

Gentiles, III, cap. CXI; ed anche *Summa theologiae*, I, q. 29, a. 1). Cfr. J. BRAFAU PRATS, *La noción analógica del dominium*, p. 116.

⁷⁰ Osserva Francisco de Vitoria: «*dominium aliquando non dicit ius, sed solam potentiam, et hoc modo ignis habet dominium in aquam. Si enim hoc satis est ad dominium, ergo latro habet dominium ad interficiendum hominem, quia habet potentiam ad hoc et fur habet potentiam ad capiendum pecuniam*». FRANCISCO DE VITORIA, *De indis*, in Francisco de Vitoria, *Obras*, pp. 662-663.

⁷¹ Ivi, p. 663.

⁷² «*Hoc patet, quia possunt pati iniuriam; ergo habent ius rerum. Ergo et dominium, quod nihil aliud est quam ius*». *Ibidem*.

⁷³ Osserva il Maestro domenicano: «*fundamentum domini est imago Dei, quae adhuc est in pueris*». *Ibidem*.

⁷⁴ «*Nec est idem de creatura irrationali, quia puer non est propter alium sed propter se, sicut est brutum*». *Ibidem*.

⁷⁵ «*Videtur adhuc quod possint esse domini quia possunt pati iniuriam. Ergo habet ius*». Ivi, p. 664.

⁷⁶ Cfr. *ibidem*. Dunque, per quanto riguarda la *iurisdictio*, egli si rimette ai giuristi.

nelle loro cose, avevano città organizzate, matrimoni ben definiti, magistrati, signori, leggi, industrie, scambi, tutte cose, queste, che richiedono l'uso della ragione. Oltre a ciò hanno una forma di religione, e non errano nelle cose che anche agli altri sono chiare: e ciò è indizio dell'uso della ragione⁷⁷. La ragione è la cosa principale nell'uomo, ed è inutile la potenza che non si esprime nell'atto. Ma Dio e la natura non abbandonano nelle cose che sono necessarie alla specie⁷⁸.

Con tali affermazioni, Vitoria richiamava il libro VII della *Politica*⁷⁹, dove Aristotele elencava le attività in base alle quali uno stato si organizza⁸⁰. Sottolineando, dunque, che gli indios avevano città rette con un certo ordine, magistrati, leggi, scambi, religione, egli li riscattava dall'accusa di essere *amentes aut insensati*: il solo fatto che vivessero in città organizzate dimostrava la loro *humanitas*, essendo l'uomo per natura un animale politico⁸¹.

Francisco de Vitoria poteva così affermare che gli indios erano, senza alcun dubbio, veri padroni pubblicamente e privatamente, come i cristiani -«publice et privatim ita veri domini sicut christiani»⁸²-; e che pertanto non potevano essere privati, sia in quanto principi, sia in quanto singole persone dei loro beni⁸³.

Soffermandosi, poi, specificamente sulla tesi aristotelica della schiavitù naturale, egli osservava che certamente lo Stagirita non intendeva affermare che quelli che

⁷⁷ Cfr. *ivi*, pp. 664-665.

⁷⁸ «Deus et natura non deficiunt in necessariis pro magna parte speciei. Precipuum autem in homine est ratio, et frustra est potentia, quae non reducitur ad actum». *Ivi*, p. 664. Tierney rileva che Anthony Pagden (cfr. *La caduta dell'uomo naturale*, trad. it., Einaudi, Torino 1989, pp. 110-111; pp. 110-111) ha frainteso questo passo del Maestro domenicano, interpretandolo come se Francisco de Vitoria volesse dire che la razionalità degli indios era ancora in *potentia* e non in atto e che, per il Maestro domenicano, ciò significava di certo che la loro mente era "congelata" nello stato iniziale. In realtà, rivela giustamente Tierney, Vitoria voleva dire esattamente il contrario. Gli indiani non potevano essere un popolo il cui intelletto era meramente potenziale, anziché attuale, giacché l'esistenza di un popolo del genere avrebbe significato un fallimento di Dio e della natura. Cfr. TIERNEY, *L'idea*, pp. 384-385.

⁷⁹ Cfr. ARISTOTELE, *Politica* VII, 8, 1328b, 6-23.

⁸⁰ Cfr. PAGDEN, *La caduta dell'uomo naturale*, p. 81.

⁸¹ Cfr. ARISTOTELE, *Politica* I, 2, 1253 a, 2-5.

⁸² «Restat ergo ex omnibus dictis quod sine dubio barbari erant et publice et privatim ita veri domini sicut christiani. Nec hoc titulo potuerunt spoliari aut principes aut privati rebus sui, quod non esset veri domini». FRANCISCO DE VITORIA, *De indis*, in Francisco de Vitoria, *Obras*, p. 665.

⁸³ Inoltre, che non si poteva negare agli indios, che mai fecero alcun danno, quello che era concesso ai saraceni e agli ebrei, nemici perpetui della religione cristiana, ai quali non si negava vero dominio sulle loro cose, ad eccezione di quelle occupate dai cristiani. Cfr. *ivi*, p. 665.

avevano scarso ingegno erano per natura schiavi e non avevano dominio su se stessi e sulle cose, poiché nessuno era servo per natura⁸⁴. Tanto meno Aristotele affermava che quelli che erano per natura di scarsa intelligenza potevano essere privati dei loro beni, ridotti in schiavitù e venduti come merce. Piuttosto lo Stagirita intendeva dire, invece, che c'era in essi una necessità naturale di essere governati da altri, come i figli hanno bisogno di obbedire ai genitori e la moglie di stare sottomessa al marito, poiché era più vantaggioso per loro stare sottomessi⁸⁵. Che questo fosse l'intento del filosofo era chiaro, in quanto egli diceva anche che vi erano alcuni che per natura erano signori, vale a dire dotati d'intelligenza vigorosa. Tuttavia, Aristotele non intendeva dire che questi ultimi -in quanto più sapienti- potevano arrogarsi l'impero su altri, ma piuttosto che essi avevano ricevuto dalla natura la facoltà per reggere e governare gli altri. Così, supposto anche che questi indigeni fossero stati tanto inetti e ottusi, come si sentiva dire, non per questo si poteva affermare che essi non avessero un vero dominio o che andassero inclusi nella categoria degli schiavi⁸⁶.

Distinguendo fra la schiavitù civile e legale del diritto romano e la schiavitù naturale di Aristotele, Vitoria sottolineava come, sebbene coloro che erano fatti schiavi per legge non potessero possedere nulla, tuttavia nessuno era uno schiavo di questo genere per natura⁸⁷. E se anche gli indios fossero stati come si diceva stupidi e idioti⁸⁸ ciò non impediva loro di avere un dominio reale⁸⁹, né giustificava che

⁸⁴ «Ad hoc respondeo quod certe Aristoteles non intellexit quod tales, qui parum valent ingenio, sint natura alieni iuris, et non habeant dominium et sui et aliarum rerum. Haec enim est servitus civilis et legitima, quia nullus est servus a natura». Ivi, p. 665.

⁸⁵ Cfr. *Ibidem*. Aristotele distingue nell'*oikos* il dominio del padrone sullo schiavo, che è di natura dispotica, da quello del padre sui figli, da lui definito come dominio regale, così come da quello di tipo aristocratico proprio del marito sulla moglie. Per il parallelismo tra forme di autorità politica e forme di autorità familiare, cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VIII, 12, 1160b, 22- 1161a, 9. Cfr. anche ARISTOTELE, *Politica* I, 12, 1259 b, 2-5. Sul dominio in Aristotele, cfr. G. SEEL, *La giustificazione del dominio nella «Politica» di Aristotele*, in *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza in età moderna*, a cura di E. Berti e L. M. Napolitano Valditara, Japadre Editore, L'Aquila – Roma 1989, pp. 57-73.

⁸⁶ Cfr. FRANCISCO DE VITORIA, *De indis*, in Francisco de Vitoria, *Obras*, pp. 665-666.

⁸⁷ Cfr. ivi, p. 665.

⁸⁸ Il fatto che gli indios appaiano agli europei incivili dipende secondo Francisco de Vitoria da una loro cattiva educazione: «Unde quod videantur tam insensati et hebetes, puto maxima ex parte venire ex mala et barbara educatione, cum etiam apud nos videamus multos rusticorum parum differentes a brutis animantibus». Ivi, pp. 664-665.

⁸⁹ Vitoria sembra così far "slittare" il rapporto del padrone con lo schiavo da un dominio di tipo dispotico a uno di tipo regale o aristocratico. Ora, si deve notare che questi due ultimi tipi di

fossero trattati come schiavi secondo il diritto civile⁹⁰.

Vitoria affermava, in definitiva, la conclusione certa che prima dell'arrivo degli spagnoli gli indios erano veri padroni, pubblicamente e privatamente: «Restat ergo conclusio certa quod, antequam hispani ad illos venissent, illi erant veri domini, et publice et privatim»⁹¹.

III. Come abbiamo visto, commentando la *quaestio* 62, Vitoria poneva il problema se *ius* e *dominium* significassero essenzialmente la stessa cosa. Egli notava che, in senso stretto, il dominio si riferiva a una certa superiorità o eminenza, come quando si dice che un governatore ha il dominio dei propri sudditi. Questo tipo di dominio non era equivalente a *ius*, giacché un inferiore poteva avere un diritto nei confronti di un superiore, anche se non aveva dominio su di lui. In un altro senso *dominium* poteva significare propriamente “possesso o proprietà”, e di nuovo anche questo senso non era equivalente a *ius*, giacché un individuo poteva avere un diritto a una certa porzione di proprietà, come l'uso o l'usufrutto, senza esserne il proprietario effettivo. Infine, richiamandosi a Summenhart, riconosceva che, in un senso molto ampio del termine, il *dominium* poteva essere identificato con lo *ius*, giacché una persona che avesse privato un altro individuo di un suo diritto sarebbe stata colpevole di furto. Vitoria sosteneva che questo era un abuso del linguaggio, ma ammetteva che nella teologia morale le due parole -*ius* e *dominium*- erano spesso usate indifferentemente⁹².

Pur con tutte le riserve del caso, Vitoria dunque assumeva, così come Domingo de Soto nella sua *Relectio De dominio* pronunciata fra marzo e giugno del 1535, l'identificazione fra *dominium* et *ius* e la definizione del *dominium* come facoltà o potere (*facultas* o *potestas*) di usare una cosa secondo gli usi permessi dalla legge. Tale concezione era assunta da Vitoria come uno dei pilastri fondamentali della struttura della *Relectio De indis*, nella quale appunto l'identificazione fra *dominium* et *ius* era

dominio si esercitano per Aristotele - e qui sta il punto - solo fra uomini liberi. Cfr. ARISTOTELE, *Politica* I, 12, 1259b, 2-3.

⁹⁰ «Et sic, dato quod isti barbari sint ita inepti et hebetes, ut dicitur, non ideo negandum est habere verum dominium, nec sunt in numero servorum civilium habendi». FRANCISCO DE VITORIA, *De indis*, in Francisco de Vitoria, *Obras*, p. 666.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Cfr. FRANCISCO DE VITORIA, *Comentarios a la Secunda Secundae*, vol. III, pp. 65-67 (q. 62, a. 1).

esplicitamente affermata. Ciò indirizzava la riflessione di Vitoria verso la costituzione di un diritto naturale soggettivo che preannunciava quello moderno.

Quest'ultima affermazione è tuttavia ancora oggi fonte di discussione fra gli studiosi, per i quali conciliare la fedeltà di Vitoria a Tommaso con la sua "modernità" non è cosa facile. In altri termini, ciò che fa problema è armonizzare il senso oggettivo di *ius* definito dalla tradizione aristotelica-tommasiana con una dottrina dei diritti naturali soggettivi entrambe presenti nel fondatore della *Escuela de Salamanca*.

Il suo pensiero è stato così variamente e contraddittoriamente interpretato: ne è stata data una lettura che lo vincola strettamente a una visione etico-politica di stampo ancora medievale e una *sub specie modernitatis*, cioè un'interpretazione che situa Vitoria in linea con un processo evolutivo del pensiero giuridico occidentale, che sfocia appunto nel riconoscimento di diritti naturali soggettivi.

Negli anni '60 del secolo XX le letture storiografiche su Vitoria si confrontavano su tale questione in un dibattito caratterizzato da posizioni nette, quasi "dualistico".

Michel Villey, ad esempio, affermava che Francisco de Vitoria sotto l'influsso di tendenze nominalistiche e volontaristiche "tradi" l'insegnamento di Tommaso, attribuendo dei diritti soggettivi agli indiani d'America⁹³. Mentre Philippe André-Vincent negava che Vitoria avesse sostenuto una teoria dei diritti individuali, sposando unicamente il senso oggettivo di *ius* proposto da Tommaso⁹⁴. Anche Teófilo Urdánoz⁹⁵, sottolineava la fedeltà di Vitoria alla dottrina tommasiana,

⁹³ Michel Villey afferma che Francisco de Vitoria "tradi" l'insegnamento di Tommaso, attribuendo dei diritti soggettivi agli indiani d'America. Cfr. M. VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne*, Montchrestien, Paris 1968, pp. 365-366.

⁹⁴ Il neotomista André-Vincent ha sostenuto che Vitoria non concepì mai lo *ius* come un insieme di poteri individuali o di diritti soggettivi: «Il ne se situe pas sur le plan des droits individuels [...]. Vitoria est prémuni contre cette erreur par sa conception même du droit. En bon thomiste, il ne conçoit pas le droit comme un ensemble de pouvoirs individuels, de droits subjectifs [...]. Mais Vitoria, avec le droit naturel classique, est trop conscient de l'objectivité du droit pour le définir comme un pouvoir du sujet». Ph. I. ANDRE-VINCENT, *Droit des Indiens et Développement en Amérique latine*, Inter-nationales, Paris 1971, p. 57.

⁹⁵ Per Urdánoz, Vitoria è giunto a una teoria dei diritti soggettivi «siguiendo la pauta marcada por Sto. Tomás». T. URDÁNOZ, *Síntesis teológico-jurídica de la doctrina de Vitoria, in Francisco de Vitoria, Relectio De Indis o libertad de los Indios, edición crítica bilingüe por L. Pereña y J. M. Pérez Prendes, CSIC, Madrid 1967, p. LXVII. Anche per Iannarone il pensiero di Vitoria è "sbocciato sul tronco tomistico", pur avendo in sé un'individualità spiccatamente personale. Cfr. R. A. IANNARONE, *La maturazione delle idee coloniali in Francisco de Vitoria, «Angelicum»*, 47 (1970), p. 41.*

lasciando però intendere che in un certo qual modo la dottrina dei diritti naturali soggettivi era già *in nuce* nel pensiero dell'Aquinate⁹⁶.

L'andamento "bipolare" del conflitto storiografico si rifletteva ancora alla fine degli anni '80 nella mancanza di accordo fra Richard Tuck e Daniel Deckers. Il primo sottolineava che i domenicani spagnoli posero l'accento sul senso oggettivo di *ius*⁹⁷, mentre il secondo criticava questa tesi, rilevando la presenza nell'opera del fondatore della *Escuela de Salamanca* di una robusta dottrina dei diritti soggettivi⁹⁸.

Sarà solo sul finire del XX secolo che gli studiosi metteranno in luce come in Vitoria coesistano -senza confliggere- due diverse concezioni del termine *ius*⁹⁹.

In effetti, come rilevava Brian Tierney, nell'opera di Vitoria convivono, senza essere isolate l'una dall'altra, due strutture semantiche differenti: una aristotelico-tommasiana secondo la quale *ius* assume il significato di giustizia oggettiva, sviluppata in particolare da Vitoria commentando la *quaestio* 57 della II-II, e l'altra, soggettiva, ereditata da Gerson attraverso l'opera di Summenhart, in cui lo *ius* è inteso come *facultas*¹⁰⁰.

Vitoria non fece dunque uso di un nuovo linguaggio dei diritti; piuttosto impiegò un vecchio linguaggio in un nuovo contesto. E ciò permise al Maestro domenicano di elaborare nelle sue analisi delle interpretazioni originali dei testi

⁹⁶ Cfr. B. TIERNEY, *L'idea*, p. 367.

⁹⁷ Cfr. R. TUCK, *Natural rights theories. Their origin and development*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, p. 46-50.

⁹⁸ Cfr. D. DECKERS, *Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-Kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483-1546)*, Universitätsverlag Herder, Freiburg Schweiz - Freiburg-Wien 1991, pp. 154 -163.

⁹⁹ Secondo Annabel Brett la tradizione tomistica ereditata dai Maestri della seconda Scolastica si basava su ben due nozioni di diritto soggettivo: la prima equiparava il diritto al *dominium* e alla libertà; la seconda, al contrario, legava il diritto alla natura in quanto giustificava le azioni come il risultato di una inclinazione naturale al proprio bene. A suo parere, Vitoria utilizzava la prima nei suoi commenti alla *Summa theologiae*, mentre adottava la seconda nella sua *Relectio De Potestate civili*, evitando così abilmente uno scontro fra queste due nozioni di diritto. Cfr. BRETT, *Liberty*, p. 138 ed anche p. 124.

¹⁰⁰ Cfr. TIERNEY, *L'idea*, p. 371. Deckers considera la giustapposizione di queste due strutture semantiche come un passo decisivo nell'evoluzione delle dottrine moderne dei diritti, reputando che la definizione soggettiva di *ius* come *facultas* sia sintomo di una ristrutturazione fondamentale del pensiero giuridico, risultato delle rivoluzioni economiche, sociali e religiose già in atto nel XVI secolo. Tuttavia, egli ritiene che Vitoria abbia tenuto separate queste due strutture nelle proprie riflessioni e che non abbia dimostrato alcuna consapevolezza del conflitto latente fra esse esistente. Cfr. DECKERS, *Gerechtigkeit und Recht*, pp. 164-165; pp. 188-193.

tommasiani¹⁰¹.

A tale proposito vogliamo rilevare che Francisco de Vitoria nei suoi commentari alla *Summa theologiae* si avvale spesso di espressioni, che lasciano intendere chiaramente come egli fosse consapevole di andare al di là del testo di Tommaso. Di fatto egli offriva una proposta interpretativa originale dell'opera dell'Aquinate alla luce anche di quelle che erano le preoccupazioni del suo tempo. Vitoria dunque non intendeva compiere alcun parricidio nei confronti di Tommaso, piuttosto, a partire dal suo insegnamento, sotto l'urgenza di problemi impellenti, aprì nuovi spazi di ricerca e di riflessione. Non si dimentichi che egli promosse con tutte le sue forze nell'Ateneo salmanticense, contro le indicazioni degli stessi Statuti universitari, il testo della *Summa theologiae* al posto delle *Sententiae* di Pier Lombardo¹⁰².

Il confronto con Tommaso permise a Vitoria di rivedere le posizioni di Summenhart specialmente per ciò che riguardava i possibili titolari di diritti, apportandovi alcune modifiche sostanziali. È ricorrendo, infatti, a Tommaso, che Vitoria confutò Gerson e Summenhart i quali sostenevano che gli animali e le creature inanimate possedevano una sorta di dominio e, dunque, dei diritti ad esso connessi¹⁰³. Per il teologo spagnolo solo gli esseri umani potevano possedere un dominio legittimo, in quanto creature razionali. Nessuna creatura non umana, animata o inanimata che fosse, poteva essere titolare di diritti, in quanto per il Maestro domenicano i diritti naturali si fondano nella stessa natura dell'uomo¹⁰⁴.

¹⁰¹ TIERNEY, *L'idea*, p. 373.

¹⁰² La scelta da parte di Francisco de Vitoria della *Summa theologiae* come testo-base per le sue lezioni al posto delle *Sententiae* di Pietro Lombardo, fatta già durante il suo insegnamento a Parigi, consolidata ulteriormente durante il suo magistero in Valladolid, divenne a partire dal 1526 definitiva e costituì la caratteristica fondamentale del suo insegnamento presso l'Università di Salamanca. Cfr. V. Beltrán de Heredia, *Francisco de Vitoria*, Editorial Labor, Barcelona-Madrid – Buenos Aires- Rio de Janeiro 1939, pp. 43-46. A tale riguardo, cfr. anche S. LANGELLA, *Teología y ley natural. Estudio sobre las lecciones de Francisco de Vitoria*, traducción de J. Montero Aparicio, BAC, Madrid 2011, pp. 71-76. In particolare, sul metodo teologico, cfr. anche id, *La ciencia teológica de Francisco de Vitoria y la Summa*, pp. 53-93.

¹⁰³ Tierney, *L'idea*, p. 387.

¹⁰⁴ L'uomo proprio in virtù della padronanza di sé, poteva agire liberamente e non per necessità a differenza delle altre creature animate e inanimate. Tuttavia, si deve qui notare come Vitoria, andando oltre Tommaso, si interrogò specificatamente se gli animali abbiano o no dei diritti. A tale riguardo Tierney osserva che se la dottrina di Summenhart avesse prevalso, e i diritti naturali fossero stati concepiti come indistintamente distribuiti fra tutte le creature dell'universo, il concetto di diritto avrebbe potuto perdere la propria forza come elemento chiave nella costruzione delle teorie politiche successive. Cfr. Tierney, *L'idea*, p. 387.

Vitoria faceva così del *dominium*, riflesso nell'uomo dell'immagine di Dio, supremo *Dominus*, un diritto inalienabile del soggetto, espressione della sua libertà e dignità. In altri termini, Vitoria assumeva una concezione soggettiva dei diritti degli individui che ha come suo centro e fondamento la libertà umana. Per Vitoria il dominio su se stessi, le proprie azioni e i propri beni costituisce un diritto soggettivo inalienabile; una caratteristica intrinseca della dignità della persona, di ogni persona, che non può essere perduta nemmeno a causa del peccato. Tuttavia, Vitoria non dimentica la dimensione della creaturalità propria dell'uomo: la stessa idea di *imago* rimanda, infatti, ad altro. In questo senso, Vitoria ricorda che Dio ha sempre maggior dominio sull'uomo di quanto egli ne possa avere su se stesso¹⁰⁵.

La presenza dell'immagine di Dio nell'uomo è testimoniata dalla sua intrinseca razionalità e socialità che lo rendono un essere fine a se stesso (*per se*) e non un mezzo "per altro". L'uomo è padrone dei suoi atti grazie alla ragione che lo caratterizza come tale¹⁰⁶. Ed è per questo che ogni uomo è libero per natura¹⁰⁷. Avere libero arbitrio significa, infatti, essere padroni delle proprie operazioni¹⁰⁸.

Ma c'è di più. Se ogni uomo è stato creato somiglianza di Dio, anche coloro che non manifestano caratteri di piena razionalità portano in sé l'immagine del creatore. A causa di ciò Vitoria ribadiva che gli *amentes*, così come i bambini, le cui facoltà razionali non erano ancora sviluppate, possono soffrire offese (*pati iniurias*). E se possono patire l'ingiustizia ciò significa che anch'essi partecipano a pieno titolo della giustizia naturale che governa il creato.

Porre l'accento da parte di Vitoria sulla ragione e sulla padronanza di sé, sembrava, dunque, portare il Maestro domenicano all'esclusione dei più deboli dalla sua riflessione, ma Vitoria con un abile gioco di parole, che sfruttava l'assonanza dei termini *ius* e *iniuria*, osservava che se essi potevano subire un torto, dovevano avere un diritto. Utilizzando questa argomentazione a loro favore Vitoria riconosceva così *amentes et pueri* soggetti a pieno titolo portatori di diritti.

D'altra parte, egli obiettando a Summenhart e capovolgendone il ragionamento, puntualizzava anche che le creature irrazionali non potevano subire né infliggere un

¹⁰⁵ Cfr. FRANCISCO DE VITORIA, *De matrimonio*, in Francisco de Vitoria, *Obras*, p. 886.

¹⁰⁶ Cfr. FRANCISCO DE VITORIA, *De homicidio*, in Francisco de Vitoria, *Obras*, p. 1097.

¹⁰⁷ «Haec enim est servitus civilis et legitima, quia nullus est servus a natura». Cfr. FRANCISCO DE VITORIA, *De Indis*, in Francisco de Vitoria, *Obras*, p. 665.

¹⁰⁸ Cfr. FRANCISCO DE VITORIA, *De eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis*, in Francisco de Vitoria, *Obras*, p. 1314.

torto. Gli animali non potevano dunque avere alcuno *ius* poiché non potevano fare esperienza dell'ingiustizia o, in altri termini, non potevano avere alcun diritto (*ius*) perché non potevano subire alcuna negazione di un diritto (*iniuria*). E dal momento che non potevano avere diritti, le creature irrazionali non potevano avere neppure alcun dominio, giacché, come aveva ammesso lo stesso Summenhart, il dominio era un diritto. Sostenere il contrario portava a delle assurdità. Infatti, se gli animali avessero avuto dominio, allora chi avesse privato il cervo dell'erba, avrebbe commesso un furto, in quanto si sarebbe appropriato di qualcosa che apparteneva a un altro contro la volontà del suo possessore.

Vitoria affermava, pertanto, il valore e l'unicità della persona umana; per lui i diritti naturali erano fondati essenzialmente sulla natura razionale dell'uomo. Alla base della sua speculazione -ancor prima delle istanze dell'umanesimo del suo tempo- vi era un'antropologia teologica che poneva il genere umano come il fine di tutta la creazione. Attraverso l'esercizio delle proprie facoltà superiori l'uomo poteva dominare il creato; poiché in virtù di esse era stato fatto a immagine di Dio e, quindi, dotato di un potere analogo al dominio assoluto del suo Creatore¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Per Tommaso «Dominatio [...] significat appetitum et participationem veri domini, quod est in Deo» (Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 108, a. 5). Per lui, così come per Vitoria, il dominio divino è l'*analogatum principale*, mentre le diverse forme del dominio umano costituiscono gli *analogata secundaria*, partecipazioni al dominio divino. Cfr. J. BRAFAU PRATS, *La noción analógica del dominium*, pp. 98-99.