

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

Scuola di dottorato in Scienze giuridiche  
Dipartimento di Diritto privato e Storia del diritto  
Curriculum in *Storia del diritto medievale e moderno*  
ciclo XXIV

GRAVAMINA CONSCIENTIAE  
Fiscalità, diritto e teologia nella Spagna del *Siglo de oro*  
Ricerche intorno alla Scuola di Salamanca

TESI DI DOTTORATO

Ius/19

Dottoranda:  
Simona Russello

Tutor:  
Chiar.mo Prof. Andrea Padovani

Coordinatore:  
Chiar.ma Prof.ssa Gigliola di Renzo Villata

A.A. 2010-2011

## Indice

Introduzione .....	4
--------------------	---

### CAPITOLO PRIMO LA RICCHEZZA DEL RE LA QUESTIONE TRIBUTARIA NELLA PRIMA ETA' MODERNA

1. <i>Pecunia nervum rerum</i> . Note introduttive .....	15
1.1 "Fiscus saccus publicus est". Il fisco nella costruzione dello Stato moderno .....	21
1.2 Interessi finanziari tra politica interna e strategie internazionali .....	25
2. I discorsi sull'imposizione tributaria: modelli e teorie .....	30
2.1 Nei laboratori del pensiero politico moderno: Jean Bodin, Thomas Hobbes, Jeronimo de Ceballos .....	32
2.2 Progetti di riforma nel Settecento. Brevi cenni .....	40
3. <i>L'Hacienda real</i> : inefficienze, limiti e distorsioni .....	46
3.1 Dalla costruzione di un "moderno" sistema fiscale ... ..	49
3.2 ... alle prime bancarotte, fino ai tentativi di riforma .....	50
4. <i>Reddite quae sunt Caesaris Caesari</i> . Il pensiero teologico dinanzi al problema delle tasse .....	54
4.1 La Scuola di Salamanca: da una lunga tradizione uno sguardo al presente .....	59
4.2 Un percorso di ricerca. Il potere fiscale e il governo sulle anime .....	62

### CAPITOLO SECONDO IL BUON GOVERNO VERSO LA COSTRUZIONE DI UN SISTEMA FISCALE GIUSTO

1. <i>Ad justitiam tributorum</i> .....	73
1.1 Legge e giustizia nel solco di san Tommaso .....	77
1.2 Il tema fiscale tra assetto delle fonti e istanze di rappresentanza .....	80
1.3 <i>Christus-Fiscus</i> . Stato, Chiesa e potere fiscale .....	83
1.4 Ordinare la società .....	84
1.5 <i>Dubia iustitiae</i> .....	86
2. <i>Potestas imponendi</i> : una mappa delle legittime fonti impositive tra <i>ius commune</i> e <i>iura propria</i> .....	88
2.1 <i>Sacerdotium e imperium</i> .....	88
2.2 Il monopolio fiscale .....	89
2.3 "Rex superiorem non recognoscens in suo ordine". Una formula antica per la ricerca della legittima potestà impositiva .....	92
2.4 Un arcipelago di autorità impositive: <i>liberae respublicae</i> , signori territoriali, sovrani "infedeli" .....	96
2.5 <i>Consensus populi</i> . Partecipazione e rappresentanza per un <i>iustus fiscus</i> .....	100
2.6 <i>Fiscus Ecclesiae</i> . Tra conciliarismo e <i>potestas indirecta</i> .....	108
2.7 La quadratura del cerchio. Ruolo e funzione della fonte consuetudinaria .....	112
2.8 Il valore del tempo. Prescrizione e <i>antiquae gabellae</i> .....	114
3. <i>Causa e ratio finalis</i> . Destinazione e gestione della contribuzione fiscale .....	120
3.1 Le radici medievali .....	120
3.2 <i>Iustae causae tributi</i> .....	122
3.3 <i>Cura reipublicae</i> . Lo stipendio del re e i tributi per la sicurezza delle strade tra responsabilità politica e schema contrattuale .....	124
3.4 La causa e il tempo. Verso un sistema contributivo stabile .....	126
3.5 <i>Cessante causa cessat et effectus?</i> La volatilizzazione della causa .....	130
4. <i>Iusta quantitas</i> . Il principio di proporzione tra esenzioni e immunità .....	137
4.1 <i>Iuxta facultatem uniusque</i> . La "debole" posizione dei teologi salmantini .....	138
4.2 <i>Ornamentum reipublicae</i> . La grazia dei re, il privilegio di pochi .....	142
4.3 L'immunità ecclesiastica. <i>Bonum commune</i> e <i>utilitas Ecclesiae</i> .....	148
5. <i>Materia tributi</i> . Il fisco nella vita privata e commerciale dei sudditi spagnoli .....	162
5.1 Un catalogo di gravami .....	162

5.2 Per una teoria generale del tributo .....	165
5.3 <i>Res ad usum proprium</i> e oneri fiscali .....	168

CAPITOLO TERZO  
"PER ME REGES REGNANT"  
I FEDELI TRA *RATIO PASTORALIS* E *RATIO GUBERNATORIA*

1. <i>Iustae leges tributorum</i> : fondamenti teorici e disciplina dell' <i>obligatio in conscientia</i> .....	174
1.1 <i>Quid sit conscientia</i> .....	176
1.2 Obbedienza politica e vincolo morale. Il comando e il castigo .....	179
1.3 Norma fiscale e obbligo morale .....	184
1.4 Leggi tributarie e leggi penali .....	188
1.5 «Pagar in foro conscientiae sin que mas sean ni esperen ser en ellas condenados» .....	194
1.6 <i>Dudas de conciencia</i> .....	197
1.7 Prassi e amministrazione in Spagna .....	201
2. Ipotesi, effetti e rimedi di un sistema ingiusto. <i>Moderatio</i> e <i>rebellio</i> .....	205
2.1 "Latrocinia" .....	206
2.2 <i>Ratione peccati</i> . La Chiesa giudica il fisco. <i>La Bulla in Coena Domini</i> .....	208
2.3 Resistenza e ribellione al potere politico. Tra generale e particolare .....	212
2.4 Le frodi fiscali .....	218
2.5 <i>Corrector sive iudex</i> . Da cattedre e pulpiti, una bussola per l' <i>homo viator</i> .....	222
2.6 Coscienza e <i>opinio probabilis</i> .....	226
3. <i>Res fisci</i> e <i>ordo iustitiae</i> . La <i>restitutio indebiti</i> .....	230
3.1 <i>Locupletari cum alterius detrimento et iniuria</i> . Le radici della disciplina dell'arricchimento senza causa. Forme di tutela tra foro interno e foro esterno .....	232
3.2 <i>Tributa</i> e "male ablata" .....	236
3.3 <i>Restituere simpliciter</i> ? .....	242

CAPITOLO QUARTO  
TRA VECCHIO E NUOVO MONDO  
LE DUE SPONDE DELL'HACIENDA REAL. SALMANTICA DOCET

1. <i>Iusto y benigno universal gobierno</i> .....	246
2. <i>Exprimendo spongiolas humentes</i> . Teoria e prassi dell' <i>alcavala</i> .....	253
2.1 Tra i banchi di scambio. <i>Alcavala</i> e figure contrattuali .....	254
2.2 Tra esenzioni e immunità. Un tributo "gravissimum" .....	259
3. <i>Saccus Indiae</i> . Le isole del tesoro .....	265
3.1 <i>Tributa</i> e <i>iusta guerra</i> .....	269
3.3 <i>Como ne la boca de los dragones</i> . L' <i>encomienda</i> tra organizzazione della società e funzione fiscale .....	274
3.4 Una "perniciosa pestilencia". Gli interventi di Las Casas sull' <i>encomienda</i> tra istanze umanitarie e argomenti fiscali .....	278
3.5 <i>In orbe indiano</i> . <i>Inventio</i> e <i>res fisci</i> .....	285
4. Questioni di libertà. Qualche considerazione conclusiva .....	287
INDICE DELLE FONTI CONSULTATE .....	291
BIBLIOGRAFIA .....	297

## INTRODUZIONE

“*Tan longo me lo fiáis*”

«Il giorno del giudizio è ancora lontano»<sup>1</sup> - ripete a se stesso e a chi gli ricorda doveri d'obbedienza e disciplina don Juan Tenorio, giovane figlio del primo consigliere del Re. La convinzione di essere socialmente invulnerabile lo sorregge nella sua massima aspirazione: guadagnarsi la fama del più grande truffatore di Siviglia in una catena ininterrotta di intrighi, camuffamenti, inganni e menzogne di cui don Juan si rende fiero e compiaciuto protagonista. Intorno a lui campeggiano le figure ambigue e mediocri di anziani aristocratici dalle vite pubbliche e private corrotte e quelle dei sovrani di Napoli e Castiglia che si mostrano capaci solo di temporeggiare prudentemente dinanzi alle macchinazioni del *Burlador*.

Nella Spagna di Filippo III (1598-1621) – in un regno ormai in piena bancarotta e nelle mani di quel duca di Lerna noto in tutta Europa per dissolutezza e stravaganze – si consuma la storia di un abile e coraggioso giovane *burlador* di nobili natali che crede di poter infrangere impunemente le leggi dell'uomo e l'ordine sociale temporale; ma «*badi – recita il coro dei fantasmi nella chiesa – colui che paventa/ di Dio il sommo castigo:/ la scadenza sempre giunge,/ ogni debito si paga*»<sup>2</sup>: la giustizia divina – a dispetto di quella terrena – è infallibile.

Con il castigo eterno di don Juan, tuttavia, ad essere giudicata e punita non è solo la condotta dell'impavido seduttore. In quella stessa scena si celebra la severa lezione della Controriforma nei confronti dell'uomo del Rinascimento e dei suoi aneliti di ascesa sociale ed economica<sup>3</sup>, spesso perseguiti con ogni mezzo e senza

---

<sup>1</sup> TIRSO DE MOLINA (pseud. di Gabriel Téllez), *El Burlador de Sevilla y convidado de piedra* [trad. it. *L'ingannatore di Siviglia*, Torino 1998] *passim*.

<sup>2</sup> Ivi, p. 143.

<sup>3</sup> Attingendo ancora una volta al patrimonio della letteratura barocca, potremmo dire che nei viaggi e nelle avventure di don Chisciotte il lettore può vedere l'illusione – non solo di un piccolo vecchio uomo, *hidalgo* di una povera provincia a sud di Madrid – di tutta una comunità, quella

troppi scrupoli.

È con quest'uomo che le nascenti formazioni politiche a vocazione assolutistica – fra cui la Spagna dei teologi-giuristi della Scuola di Salamanca<sup>4</sup> – si trovavano impegnate, già dall'inizio del XVI secolo, a fare i conti nel tentativo di costruire, controllare e mantenere una unità (territoriale, politica, amministrativa, finanziaria, militare) chiusa ed autosufficiente su un'area e una popolazione ben definite.

La situazione, come è noto, si presentava particolarmente critica nella Spagna di Carlo V e dei suoi successori nella misura in cui le dimensioni imperiali e l'eterogeneità (storica, sociale, economica, politica) dei territori riuniti delle corone d'Aragona e di Castiglia non concorrevano, di certo, ad agevolare l'azione unificatrice del potere centrale e la costruzione di un vincolo immediato monarca/sudditi in grado di escludere qualsiasi istanza intermedia.

Se la superiorità assoluta cui tendevano i principi moderni nei rispettivi regni è quella sovranità come “commandement” (così Bodin in più luoghi de *Les six livres de la République*, 1576) o “ultima resolutio” (Suárez, *Defensio fidei*, III, V, 2) – ovvero un comando indiscutibile e incondizionato su tutti (come specifiche-remo più avanti) – allora ben si comprende quanto fosse decisivo per le emergenti monarchie europee creare un vincolo effettivo, diretto e immediato di obbedienza tra suddito e sovrano e quanto un progetto di tal genere si complicasse dinanzi a quella «desordenada àmbicion de eximerse de la obediencia del superior»<sup>5</sup> che Luis Valle de la Cerda indicava come una delle caratteristiche proprie della sua epoca.

Troppi erano, come il nostro don Juan, «los que quieren libertad de ley y razon,

---

castigliana, convinta di essere protagonista di una grande e gloriosa impresa e di poter, per questa via, accedere ad elevati *status* di ricchezza e prestigio. In tema si v. le belle pagine di I. WATT, *Miti dell'individualismo moderno*, [trad. it.] Roma 1998.

<sup>4</sup> È nota la “polemica” sull'uso - per alcuni si tratterebbe di un vezzo quando non di una moda - della locuzione “teologi-giuristi”: la formula viene adottata nel presente lavoro con il “conforto” di BARTOLOMÉ DE LAS CASAS - che consiglia al re di affidarsi alle prudenti riflessioni di «letrados teólogos» (*Memorial de fray Bartolomé de Las Casas al Consejo de Indias* (1565), *Corpus Hispanorum de pace VIII*, p. 281: ma il riferimento ricorre più volte) - oltre che sulla scia di una consolidata tradizione storiografica, nella convinzione che l'espressione risulti in grado di indicare la cifra più autentica della Scuola.

<sup>5</sup> LUIS VALLE DE LA CERDA, *Avisos en materia de Estado y guerra para oprimir rebeliones y hazer paces con enemigos armados o tratar con subditos rebeldes*, Madrid 1599, fol. 9.

[...] que, dexada la ley de Dios, quieren bivar en libertad»<sup>6</sup>. Il regno era vasto e disarticolato, governato da un potere centrale percepito spesso lontano e quasi straniero.

Un esempio tratto proprio dall'esperienza dell'*Hacienda real* – dei cui interessi ci occuperemo con i nostri teologi – è davvero illuminante: le verifiche condotte tra il 1534 e il 1540 per la costruzione di un sistema misto (pro capite e sulla base di criteri patrimoniali) di ripartizione del prelievo dei *servicios*<sup>7</sup> rivelavano, fra l'altro, che non poche località della provincia di Siviglia non avevano mai pagato tale tassa prima del 1533 e che ciò era potuto avvenire senza la necessità di dover addurre la prova di alcun titolo d'esenzione e senza che la Corona, da parte sua, ne fosse a conoscenza<sup>8</sup>.

In questa prospettiva si coglie il tentativo – ravvisabile in alcune correnti del pensiero politico del tempo – di rafforzare l'obbedienza al potere secolare attraverso una operazione che potremmo definire di divinizzazione del potere stesso<sup>9</sup>: l'esigenza di consolidare l'autorità sovrana trovava nell'eredità antica e medievale del carattere religioso del potere temporale, un potere concesso *gratia Dei*, uno strumento già sperimentato e riuscito. Alle soglie dell'età moderna, tuttavia, la teoria del diritto divino del re e del suo regno significava quasi esclusivamente assolutizzazione: funzionerà da base dottrinale dell'assolutismo a vantaggio del quale avrebbe attivato un dispositivo di disciplinamento e controllo delle coscienze. Se il potere politico è di origine divina, si diceva, allora i monarchi – *Ministri Dei* – sono responsabili unicamente davanti a Dio e la non resistenza e l'obbedienza indiscussa sono di prescrizione divina.

Rispetto a ciò, i nostri maestri di teologia – che da Vitoria a Suárez sosteneva-

---

<sup>6</sup> Ivi, fol. 19r-20v.

<sup>7</sup> L'unica imposta personale e diretta che la *hacienda* castigliana riuscì ad applicare con frequenza grazie al generoso e costante consenso delle *Cortes*. Nata come contribuzione a carattere sussidiario, questa fonte di entrata rappresentò per Carlo V una delle voci più importanti del suo bilancio: ad eccezione della richiesta rimasta insoddisfatta del 1527, l'imperatore ottenne, durante il suo regno, ben tredici *servicios* ordinari e nove straordinari: cfr. R. CARANDE, *Carlo V e i suoi banchieri*, [trad. it.] Genova 1987, pp. 584-598.

<sup>8</sup> Cfr. R. CARANDE, *Carlo V*, cit., pp. 590ss.

<sup>9</sup> Cfr. J. A. MARAVALL, *Potere, onere, elite nella Spagna del Secolo d'oro*, [trad. it.] Bologna 1984, pp. 310-12.

no l'origine laica del potere politico<sup>10</sup> – si mantennero su una linea di rigore dottrinale<sup>11</sup> adottando una strategia diversa: il suddito, specularmente al sovrano, è come se venisse chiuso in un doppio circuito d'obbedienza in cui il meccanismo dell'*obligatio in conscientia*, sapientemente messo all'opera dai maestri, consente, da una parte, di rafforzare il vincolo alle leggi secolari (se giuste) estendendone l'efficacia al foro interno e, d'altra parte, di rompere quel vincolo (se ingiuste) liberando la coscienza dall'obbligo di rispettarle.

*“Gravamina conscientiae”. La scelta di un percorso di ricerca, le tappe di un itinerario, il significato di un titolo*

In particolare, il contributo dei teologi – che allo *Studium* di Salamanca hanno studiato e insegnato, con uno sguardo e un'attenzione sempre rivolti alla corte sovrana – verrà qui esaminato in riferimento alla delicata e complessa questione dell'imposizione tributaria.

L'organizzazione di un sistema efficiente (e al tempo stesso tollerabile per chi ne era soggetto) di prelievo fiscale costituiva, da un primo punto di vista che potremmo definire statico, una delle funzioni che la monarchia spagnola – al pari degli altri sovrani europei<sup>12</sup> – doveva acquisire e svolgere seguendo paradigmi non più ereditabili dal mondo politico e culturale medievale. I crescenti costi per sostenere il “moderno” apparato militare<sup>13</sup> dinanzi ai frequenti impegni bellici, per costruire e mantenere un'amministrazione e una giurisdizione (tendenzialmente) centralizzate imponevano la necessità di raccogliere con costanza e sicurezza ingenti somme di denaro. Di questo sembra consapevole già Valle de la Cerda laddove pone, per importanza e grado di innovazione, l'invenzione dell'erario accanto a quella della polvere da sparo e alla scoperta delle Indie (l'una e le altre, non a caso, percorse da un preciso filo rosso)<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup> Sia pur in termini parzialmente divergenti: si v. oltre cap. 2 § 2.5.

<sup>11</sup> In coerenza con la restaurazione teologica tridentina e con l'affermazione della netta distinzione tra natura e grazia, dinanzi al sorgere delle Chiese autonome Suárez e i suoi colleghi di Salamanca tendono a segnare e marcare limiti precisi tra il politico e il divino.

<sup>12</sup> Si v. in una prospettiva comparata più puntuale R. BONNEY (a cura di), *Economic systems and state finance*, Oxford 2002.

<sup>13</sup> Specificheremo più avanti il significato di queste definizioni.

<sup>14</sup> Cfr. *Desempeño del patrimonio de su Magestad y de los reinos*, Madrid 1600, c. XXIX En

Da un secondo punto di vista, che potremmo definire dinamico, la questione tributaria ci appare quale centro di confluenza dei molti discorsi prodotti, a più livelli e in più ambiti, da quel formidabile investimento di sapere di cui necessitava il rinnovato assetto socio-politico. Come da un piccolo e privilegiato campo di osservazione e analisi, il tema dell'organizzazione e dell'amministrazione del prelievo fiscale consente di incrociare e intercettare voci e scritti su alcuni dei nodi problematici con cui si confrontavano governanti, giuristi, filosofi, teologi, teorici del buon governo tra Cinque e Seicento<sup>15</sup>.

Attraverso le riflessioni sul tema fiscale passeranno le iniziative, elaborate su un piano teorico e realizzate su quello pratico, volte a costruire un vincolo immediato di obbedienza tra suddito e potere sovrano, nelle diverse declinazioni possibili in conseguenza della persistente struttura stratificata della società; emergeranno le lotte e i dibattiti sulle libertà individuali e sull'esercizio del diritto di resistenza avverso un governo tirannico. Seguendo i discorsi sul giusto potere fiscale incroceremo il problema della definizione del rapporto tra il re (o meglio il suo operato) e la legge positiva: ci chiederemo se e fino a che punto il sovrano fosse fuori dall'ordine legale vigente, laddove fra le leggi fondamentali, individuate quali limite all'agire del *princeps*, venivano spesso annoverati proprio alcuni principi fondamentali in ambito tributario<sup>16</sup>. Sullo sfondo vedremo proiettato il sorgere di istanze di partecipazione democratica, come quando affronteremo il nodo del consenso delle assemblee rappresentative, centrale e decisivo, in riferimento alla legislazione tributaria.

---

*que se persuade a la fundacion destos Erarios y Montes de piedad*, ff. 154-160.

<sup>15</sup> L'organizzazione di un determinato sistema fiscale (piuttosto che un altro) funziona come uno strumento per ordinare la società, definire (e negoziare) *status* e relazioni di potere tra i ceti, tra i ceti e la corona, tra la corona e la Chiesa secondo procedimenti di mediazione ora istituzionali ora extraistituzionali. Nelle pratiche, nei discorsi e nelle politiche che ruotano intorno alla questione tributaria si consumano l'odio e il disprezzo per gli ebrei, notoriamente impegnati in gran numero nell'esazione delle tasse; spiccano sperimentati *hidalgos* a monopolizzare le procedure di appalto delle imposte più redditizie; emergono, ad alta voce, potenti gruppi sociali (gli allevatori di ovini e la corporazione dei carrettieri nel caso della Spagna). E così, questioni di potere (in una lotta per l'esercizio della sovranità) si intrecciano con questioni di libertà (per la costruzione della cittadinanza) e di ricchezza (tra aneliti di ascesa sociale e istanze conservatrici dell'ordine economico).

<sup>16</sup> P. MARQUEZ, per esempio, nel suo *El Gobernador Christiano* (l. I c. XVI) inserisce tra le cosiddette leggi reali – quasi delle clausole essenziali e non negoziabili del contratto tra principe e suddito (almeno in questi termini nella visione “laica” dell'origine del potere politico) – la regola che vieta l'imposizione di tributi senza il consenso delle *Cortes*.



In quest'ottica, il nostro tema ci offre una buona prospettiva da cui gettare uno sguardo, sincronico e frammentario al tempo stesso, sul polifonico discorso intorno all'esercizio e alla disciplina del potere politico della prima età moderna. È, infatti, con queste voci e su queste tematiche che vedremo dialogare i nostri maestri salmantini. È lungo questi percorsi che li seguiremo con pazienza e attenzione.

La prima tappa di questo itinerario ha luogo all'ombra del palazzo reale, tra sperperi di corte, dissoluti consiglieri e corrotti funzionari, nella tensione tra un potere centrale che doveva sostenere una costosa politica estera insieme ad un difficile governo degli affari interni e un arcipelago di piccoli e medi centri di interessi e di potere che contrastavano e frenavano le iniziative di centralizzazione e accentramento delle principali funzioni statali, fra cui quella fiscale. Al sovrano e ai suoi ministri, come ai signori locali e ai burocrati regi era diretta la lezione della Scuola di Salamanca che stiamo per affrontare.

Al cuore delle pagine che andremo a leggere stanno le riflessioni sulle condizioni di giustizia dell'imposizione tributaria: l'individuazione della legittima potestà impositiva, la sussistenza di una *iusta causa*, la determinazione dei criteri di gestione delle risorse raccolte, l'analisi degli aspetti quantitativi e dei limiti oggettivi e soggettivi del contributo prescritto sono i punti in cui vedremo impegnati i nostri giuristi.

In una complessa trama di citazioni dalle fonti scritturistiche e dalle *auctoritates* medievali, nel confronto tra *ius commune* e diritto proprio dei territori iberici, i maestri spagnoli si mostravano, tra non poche sfumature, attenti osservatori del presente, sensibili interpreti delle ragioni della corona – di cui spesso furono consiglieri ed esperti – e fedeli custodi di un superiore *ordo iustitiae*.

In questo contesto, la scelta, seguita da tutti i nostri autori, di trovare nella formula “superiorem non recognoscens in ordine suo” il criterio per individuare il soggetto titolare della potestà impositiva appare in grado di contribuire, al tempo stesso, alla concentrazione del relativo potere nelle mani del sovrano e alla riduzione dei gravami e degli abusi sofferti dai sudditi-contribuenti. I rapporti con le formazioni politiche più piccole come con i principi “infedeli”, il requisito del *consensus populi* come il ruolo della consuetudine e l'esercizio della potestà im-

positiva su delega del re arricchiscono il dibattito su cui si confrontarono i teologi salmantini, non senza divergenze di opinioni e sfumature di interpretazioni.

Lo spazio lasciato a meccanismi come quello della prescrizione o a fonti come quella consuetudinaria, che valorizzano l'elemento temporale, insieme all'ampio contenuto riconosciuto alla *iusta causa* – spesso presunta, sempre ritenuta prorogabile o sostituita da un'altra successiva – segnarono, lo vedremo, il passaggio, già avviato nella Spagna moderna, verso un sistema fiscale stabile nel tempo e nello spazio.

In questa direzione notiamo ancora un discorso che oscillava tra i più battuti luoghi del pensiero sul buon governo e un vocabolario che attingeva al mondo dei contratti, quasi che l'obbligazione tributaria si inserisse – come era esplicitato nel caso delle tasse imposte per la sicurezza delle vie pubbliche – nell'ambito di un rapporto giuridico bilaterale, tra suddito e sovrano, di tipo privatistico. Ad eccezione di quest'ultimo passaggio e delle pagine dedicate ai beni gravabili dall'onere fiscale, l'analisi dei maestri è condotta su un piano generale, come dimostra l'uso pressoché costante ed esclusivo del termine “tributum”: in quella che potremmo definire una sorta di teoria generale dell'imposizione fiscale, la preferenza per un vocabolo generico e onnicomprensivo al tempo stesso come “tributo” sembra, da una parte, esprimere l'intenzione di configurare un sistema di principi unico ed uniforme, dall'altra registrare un dato storico, ovvero il tendenziale superamento della tradizionale distinzione tra contribuzione ordinaria e contribuzione straordinaria, forme dirette e forme indirette di imposizione, esazioni generalizzate ed esazioni funzionalmente delimitate.

Se in questo primo quadro speculativo la scena è dominata dal potere fiscale e dalla corte regia con i suoi interessi finanziari, nella seconda tappa del nostro percorso sulla fiscalità è la coscienza del fedele ad occupare il proscenio; dietro le quinte il confessore ed il maestro per consigliare e orientare il suddito nell'adempimento della giusta obbligazione tributaria e il sovrano al buon esercizio del suo potere. Dinanzi alla tensione dialettica tra pratiche terrene ed esiti trascendenti, l'interprete legge i comportamenti economici di laici ed ecclesiastici attraverso le lenti di un complesso teologico di significati mentre il penitenziere

usa la propria discrezione, dote necessaria consistente nella capacità analitica di organizzare il patrimonio, per orientare il proprio agire e quello dei fedeli sulla ricchezza.

Sono queste le pagine in cui gli autori salmantini si accostano al classico tema delle leggi penali per sciogliere il dubbio sull'obbligatorietà in coscienza (e *ante petitem*) delle giuste leggi tributarie. Nella proiezione del tema fiscale sul foro interno, l'obbligo contributivo risulterà rafforzato se rispettoso delle *condiciones iustitiae* indicate dai teologi: in questo caso, infatti, il suddito è tenuto in quanto fedele ad adempiere prima di qualsiasi richiesta, evitando così di incorrere nel peccato. Quando l'onere fiscale non può dirsi giusto – vedremo che le ipotesi indicate dalle nostre fonti sono piuttosto limitate – è il sovrano con i suoi collaboratori a rischiare la dannazione, mentre il suddito contribuente, libero in coscienza dal vincolo, potrà ribellarsi ed eludere il tributo.

In questo delicato terreno, su cui spirava il timore per un'ingerenza della Chiesa sulle prerogative dello Stato e si sente quasi echeggiare il temuto *excommunicamus* del giovedì santo, i giuristi della seconda scolastica si muovono con prudenza e attenzione: lo scioglimento del rapporto contributivo e il rifiuto del tributo sono ammessi con cautela in pochi casi, mentre sono sostanzialmente negati in alcune ricostruzioni. Il confessore e il maestro assumono qui un volto meno “docile” di quanto non avrebbe scritto Blaise Pascal poco dopo: forse le chiavi del Paradiso, offerte generosamente dai gesuiti ai fedeli, non sono qui tanto “à meilleur compte” come si legge in uno dei *tours d'esprit* delle *Lettere provinciali*<sup>17</sup>. Se in alcuni passaggi delle nostre fonti, scritte dai membri dell'ordine, troviamo quel vocabolario formalistico e quel precettismo giuridico tanto osteggiato dal filosofo francese, più di frequente le conclusioni sono meno probabilistiche e acquietanti di quanto non risulti in riferimento ad altri temi.

A questo punto è chiaro il senso di un titolo che, come due facce della stessa medaglia, racchiude in sé entrambi gli scenari appena intravisti, in un binomio – “gravamina conscientiae” – che si avvantaggia del doppio significato che il termi-

---

<sup>17</sup> BLAISE PASCAL, *Les provinciales*, Paris 1862, *Neuvieme lettre. De la fausse dévotion à la sainte Vierge que les jésuites ont introduit. Diverses facilités qu'ils ont inventées pour se sauver sans peine et parmi les douceurs et les commodités de la vie (...)*, p. 161.

ne *gravamen* è in grado di esprimere: quale onere fiscale, secondo l'uso che ne fanno le nostre fonti; quale peso che grava sulla coscienza dei fedeli, obbligo morale che vuole il rispetto di un ordine di giustizia superiore che precede la legge secolare e la sua applicazione.

Con queste caratteristiche ed intenzioni, le riflessioni dei trattatisti salmantini si inserirono in quell'ampio investimento di saperi e pratiche che sinteticamente indicheremo con la formula "questione tributaria". Dinanzi ad essa Vitoria, i suoi allievi e i suoi colleghi offrirono al potere temporale quel controllo capillare sulle coscienze dei sudditi in grado di funzionare come un *instrumentum regni* di impareggiabile efficacia, al prezzo del contestuale esame dell'azione del fisco regio e del mantenimento delle immunità ecclesiastiche.

Il risultato sarà un ordito preciso ma non uniforme, complesso e sfaccettato tra diverse posizioni e punti di vista. È questo dibattito a più voci che il presente lavoro intende ricostruire: piuttosto che tracciare e seguire un andamento interno a ciascun autore, analizzeremo gli scritti degli scolastici spagnoli mettendoli a confronto nel vivace dialogo intorno alla fiscalità svolto dinanzi a due interlocutori privilegiati: la corona spagnola e i suoi sudditi, nelle terre del vecchio continente come nella periferia "indiana".

Ad emergere sarà la centralità della legge: nella teologia non si può procedere – per dirlo con Melchor Cano – per "demonstrationes mathematicas" né adottare il metodo della persuasione; per la salvezza dell'anima, piuttosto, deve porsi al centro – questa la prospettiva generale dei nostri autori – il tema della legge, non le "rationes probabiles" ma la certezza della disciplina: «si enim sapere ad sobrietatem vellent et rei naturam, de qua disseritur, attente perpenderent, sane intelligerent, rationes quae animae in corruptionem probant, non suadere, sed vincere, si non protervum et repugnantem at certe docilem nomine, et ad disciplinae leges bene informatum»<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> MELCHOR CANO, *De locis theologicis libri XII*, Salmanticae 1563, p. 518.

*L'ultimo approdo. Dal Vecchio Continente alle Indie*

In queste pagine dei trattati *De iustitia et iure* si scorge appena all'orizzonte la dimensione imperiale del potere regio a cui si rivolgono i maestri della Scuola di Salamanca. In particolare, a restar fuori è la realtà delle province americane; eppure conosciamo l'ingente flusso di oro e pietre preziose che giungeva da quelle terre nei porti della penisola iberica.

A parte qualche rapido e marginale accenno non possiamo che sottolineare per le fonti *de iure fisci* un'assenza inattesa. Ad accogliere il tema sono invece le *Relectiones de indis* o *de iure bello* lette nelle aule universitarie, *cartas*, memoriali e brevi scritti, dal tono polemico e spesso in lingua spagnola, inviate al re, pronunciate nelle giunte o durante i consigli organizzati per affrontare i dubbi e le polemiche sollevate dalla *Conquista*. Nelle riflessioni sistematiche sulla fiscalità che, come un perfetto prisma, scompongono le leggi tributarie in precetti giusti e ingiusti, legando e sciogliendo le coscienze, tra ammonizioni all'obbedienza e condanne alla *restitutio* non v'è spazio per un fisco che nelle terre d'oltremare è fonte di indiscriminate acquisizioni di beni preziosi e ricchezze naturali, causa di quel *servicio personal* che è una forma di lavoro forzato prestato dagli indios in favore dei coloni, quale onere succedaneo al mancato pagamento del tributo.

Qui, allora, tra tesori trafugati, miniere monopolizzate, uomini ridotti in schiavitù, il tema fiscale incrocia quello del *ius belli*, si scontra con le regole dell'*inventio thesauri*, incide sullo statuto giuridico dell'indio.

I nostri autori si mostreranno, ancora una volta, capaci di porsi e mediare tra i fatti e il diritto, le parole e le cose, le teorie e le pratiche. Bartolomé de las Casas, in particolare, renderà l'argomento fiscale un'arma a disposizione della lotta per la libertà degli indios.

Abbiamo avviato queste brevi note introduttive con la storia dell'impavido seduttore don Juan e della "sfida" lanciata alla giustizia del suo tempo. Vorremmo concluderle con quella di un giovane studente di Salamanca, protagonista di una delle *Novelas ejemplares* di Miguel de Cervantes: per un misterioso incantesimo il suo corpo diventa di vetro, la sua intelligenza "tanto grande da rispondere ad ogni

quesito con acume e proprietà”<sup>19</sup>; e così se ne va in giro, interrogato da chiunque lo incontri, denunciando vizi e indicando virtù. Sulla limpida superficie del suo corpo si specchiano, in un *retablo* di figure mediocri e corrotte, medici imbrogliolini, poeti ciarlatani, giudici parziali, legulei di nessuna abilità, commercianti avidi e truffaldini, profili che incroceremo anche lungo il nostro percorso.

Da quello stesso centro, scelto non a caso dal commediografo spagnolo, si diffusero fino alle terre più lontane le lezioni sulla fiscalità che stiamo per ascoltare: in una Spagna, quella della svolta tridentina, che voleva anche l’arte, come ogni dimensione della vita, soggetta alla morale, l’*essere* traslitterato nel *dover essere*.

---

<sup>19</sup> MIGUEL DE CERVANTES, *Novelle esemplari*, [trad. it.] Torino 2002, “Il dottor Vetrata”, p. 243.

CAPITOLO PRIMO  
LA RICCHEZZA DEL RE  
LA QUESTIONE TRIBUTARIA NELLA PRIMA ETÀ MODERNA

*Sommario.* 1. *Pecunia nervum rerum*. Note introduttive - 1.1 «Fiscus saccus publicus est». Il fisco nella costruzione dello Stato moderno - 1.2 Interessi finanziari tra politica interna e strategie internazionali - 2. I discorsi sull'imposizione tributaria: modelli e teorie - 2.1 Nei laboratori del pensiero politico moderno: Jean Bodin, Thomas Hobbes, Jeronimo de Ceballos - 2.2 Progetti di riforma nel Settecento. Brevi cenni - 3. *L'Hacienda real*: inefficienze, limiti e distorsioni - 3.1 Dalla costruzione di un "moderno" sistema fiscale ... - 3.2 ... alle prime bancarotte, fino ai tentativi di riforma - 4. *Reddite quae sunt Caesaris Caesari*. Il pensiero teologico dinanzi al problema delle tasse - 4.1 La Scuola di Salamanca: da una lunga tradizione uno sguardo al presente - 4.2 Un percorso di ricerca. Il potere fiscale e il governo sulle anime

*On voit bien que c'est l'or  
et non l'étendue qui donne à présent  
la mesure de la force d'un Etat*  
(G. Correro, ambasciatore in Francia nel 1569<sup>1</sup>)

*1. Pecunia nervum rerum. Note introduttive*

La frase che si tramanda abbia pronunciato l'ambasciatore veneziano nella relazione conclusiva del suo ufficio può essere un buon esordio per il nostro percorso attraverso la fiscalità della prima età moderna. In altre pagine leggeremo del denaro come "ornamentum regis et regni", *signum memoriae* di quel potere cui nulla perviene in misura maggiore, attraverso le mani dei sudditi, della moneta battente<sup>2</sup>.

In particolare, la relazione tra *numisma* – il prezioso metallo nella sua materialità – e *dominium* si mostra più stretta e decisiva con la formazione, a partire dalla

---

<sup>1</sup> Cfr. *Relation de Jean Correro, ambassadeur en France en 1569* in *Relations des ambassadeurs Vénétiens sur les affaires de France au XVI<sup>e</sup> siècle* (traduit par M. N. Tommaseo), Paris 1838, t. II, pp. 104-201.

<sup>2</sup> THOMAS DE AQUINO, *Opusculum de regimine principum*, Avenione 1853 (nova editio emendata), p. 88.

fine del secondo Medioevo, di comunità politiche di ampie dimensioni.

Già in quelle pagine la moneta appare “in commodum principis” perché misura di quelle imposizioni necessarie per garantire la giusta retribuzione al re e coprire le spese del governo della comunità. Nelle brevi considerazioni che seguono, coglieremo le pieghe e le ambivalenze del binomio denaro-potere politico attraverso un fugace sguardo ad alcune esperienze dell’Europa del Cinquecento, costruendo per frammenti la cornice entro cui incastonare le riflessioni maturate in quegli anni sul tema fiscale.

A guardare alla questione tributaria all’alba dell’età moderna si intravedono chiari i numerosi fili che legano, in diversa misura e con varie destinazioni, l’emersione di un assetto politico a vocazione assolutistica e l’organizzazione di un sistema generalizzato di prelievi fiscali<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Sul tema si v., fra gli altri, AA.VV., *La fiscalité et ses implications sociales en Italie et en France aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Roma 1980; AA.VV., *Culture et ideologie dans le genèse de l’Etat moderne*, Roma 1985; J. W. ALLEN, *A history of political thought in the 16th century*, Londra 1951; A. ALIMENTO, *Reformes fiscales et crises politique dans la France de Louis XV: de la taille tarifiée au cadastre general*, Bruxelles 2008; P. ANDERSON, *Lo Stato assoluto*, [trad. it.] Milano 1980; G. ARDANT, *Histoire de l’impôt, I. De l’antiquité au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1971; CH. TILLY (a cura di) *La formazione degli stati nazionali nell’Europa occidentale*, [trad. it.] Bologna 1984; G. ASTUTI, *La formazione dello stato moderno in Italia*, Torino 1957; H. KELLENBENZ- P. PRODI (a cura di), *Fisco, religione e stato nell’età confessionale*, Bologna 1989; L. BIANCHINI, *Storia delle finanze del Regno delle due Sicilie*, Napoli 1971; A. BULGARELLI LUKACS, *L’imposta diretta nel Regno di Napoli in età moderna*, Milano 1993; N. BULST – J. P. GENET (a cura di), *La ville, la bourgeoisie et la genèse de l’Etat moderne (XII-XVIII siècle)*, Paris 1988; F. CARACCILO, *Su debiti e gabelle. Gravami, potere e società nel Mezzogiorno in età moderna*, Napoli 1983; M. CARVALE, *La finanza pontificia nel Cinquecento. Le province del Lazio*, Napoli 1974; N. COULET – J.P. GENET (a cura di), *L’Etat moderne: le droit, l’espace e le formes de l’Etat*, Paris 1990; A. DE MADDALENA – H. KELLENBENZ (a cura di), *Finanze e ragion di stato in Italia e Germania nella prima età moderna*, Bologna 1984; L. DE ROSA, *Il Mezzogiorno spagnolo tra crescita e decadenza*, Milano 1987; M. FIORAVANTI (a cura di), *Lo Stato moderno in Europa. Istituzioni e diritto*, Roma-Bari 2002; J. E. GELABERT, *La bolsa del rey. Rey, reino y fisco en Castilla (1598-1648)*, Barcelona 1997; J. PH. GENET – B. VINCENT (a cura di), *Etat et église dans la genèse de l’état moderne*, Madrid 1986; J. P. GENET (a cura di), *L’Etat moderne: genèse, bilan et prospective*, Paris 1990; F. MAURO, *L’Europa del XVI secolo. Aspetti economici*, Milano 1974; A. PEREZ MARTIN, *El renacimiento del poder legislativo y la genesis del Estado moderno en la corona de Castilla in Renaissance du pouvoir legislatif et genèse de l’Etat* (a cura di A. Gouron- A. Rigaudiere), Montpellier 1988; G. RICCA-SALERNO, *Storia delle dottrine finanziarie in Italia*, Palermo 1896; E. ROTELLI – P. SCHIERA (a cura di), *Lo Stato moderno*, Bologna 1971-4; J. R. STRAYER, *Le origini dello Stato moderno*, [trad. it.] Milano 1975; E. B. FYDE- M.M. FRYDE, *Il credito pubblico con particolare riferimento all’Europa nordoccidentale in Storia Economia Cambridge*, III, [ed. it.] Torino 1997, pp.497-638; E. STUMPO, *Il capitale finanziario a Roma tra Cinque e Seicento. Contributo alla storia della fiscalità pontificia in età moderna (1570-1660)*, Milano 1985; ID., *Economia naturale ed economia monetaria: l’imposta*, in R. ROMANO- U. TUCCI (a cura di) *Annali*, VI. *Economia naturale, economia monetaria*, Torino 1983, pp. 527ss; C. TILLY, *L’oro e la spada: capitale, guerra e potere nella formazione degli Stati europei*, [trad. it.] Firenze 1991; R. MOUSNIER, *La costituzione nello Stato Assoluto: diritto, società, istituzioni in Francia dal Cinquecento al Sette-*



Il discorso che ci avviamo a svolgere vale per quella parte del continente europeo in cui, a partire dal Cinquecento, il potere pubblico aspira a costituire un'entità politica monolitica, unitaria e centralizzata, tendenzialmente esclusiva, capace di offrire alcuni servizi fondamentali comuni (sicurezza, giustizia, difesa) ad un vasto territorio e ad una popolazione numerosa, attraverso un apparato amministrativo, più o meno articolato, un esercito professionale e un dispositivo giurisdizionale funzionante a largo spettro<sup>4</sup>. L'approfondimento ci consentirà di cogliere gli interessi (politici, economici e sociali) che sostennero il dibattito sull'obbligazione tributaria cui contribuirono anche i maestri salmantini e di evidenziarne le principali implicazioni.

Il percorso che ha condotto alla costruzione di organizzazioni politiche territorialmente consolidate in ampie dimensioni e funzionalmente differenziate presenta modalità, tempi e caratteristiche peculiari a ciascuna realtà specifica: tuttavia, è possibile individuare per il continente europeo una linea di trasformazione regola-

---

cento, [trad. it.] Napoli 2002; G. PROCACCI, *Classi sociali e monarchia assoluta nella Francia della prima metà del secolo XVI*, Torino 1995; G. SABATINI, *Il controllo fiscale sul territorio nel Mezzogiorno spagnolo e il caso delle province abruzzesi*, Napoli 1997; A. GIUFFRIDA, *La finanza pubblica nella Sicilia del '500*, Caltanissetta 1999; A. PLEBANO, *Storia della finanza italiana*, 3 voll., Palermo 1997; F. PIOLA CASELLI, *Il buon governo: storia della finanza pubblica nell'Europa preindustriale*, Torino 1997; ID. (a cura di), *Storia economica d'europa*, II, Torino 1979; A. C. HARBERGER, *The Role of Direct and Indirect Taxes in the Federal Revenue System*, Princeton 1964; C. P. KINDLEBERGER, *Storia della finanza nell'Europa occidentale*, Milano-Roma-Bari 1987; J. B. MAURICE VIGNES, *Histoire des doctrines sur l'impôt en France : les causes de la révolution française considérées par rapport aux principes de l'imposition*, Padova 1961; A. GARINO CANINA, *La finanza del Piemonte nella seconda metà del XVI secolo*, Torino 1924; G. MUTO, *Le finanze pubbliche napoletane tra riforme e restaurazione (1520-1634)*, Napoli 1980; ID., *Saggi sul governo dell'economia nel Mezzogiorno soagnolo*, Napoli 1992; G. LIBERATI, *La formazione del diritto tributario nell'Ottocento: le tasse sugli affari*, Napoli 1984; R. CANCELILA, *Fisco ricchezza comunità nella Sicilia del Cinquecento*, Roma 2001; ID., *Fisco Stato Società nella Sicilia della prima età moderna* in "Società e storia", n.73, 1996, luglio-settembre, pp. 528-552; R. GIUFFRIDA, *La politica finanziaria spagnola in Sicilia da Filippo II a Filippo IV (1556-1665)* in "Riv. Storica italiana", f. 2, 1976, pp. 310-41; G. MARONGIU, *Storia del fisco in Italia*, Torino 1996; M. CARBONI, *Il debito della città: mercato del credito, fisco e società a Bologna fra Cinque e Seicento*, Bologna 1995; J. GLETE, *War and the state in early modern Europe : Spain, the Dutch Republic, and Sweden as fiscal-military states, 1500-1660*, New York 2002; A. GIGLIOBIANCO- G. TONIOLO (a cura di), *Financial Market Regulation in the wake of Financial Crises: the historical Experience*, Roma 2010.

<sup>4</sup> Sulla genesi (weberianamente economica e/o politica) e sui i modelli di Stato moderno la bibliografia è sterminata: per una ricostruzione recente si v. i saggi contenuti in *Storia Amministrazione Costituzione*, Annale n. 16, 2008; R. GHERARDI- M. RICCIARDI (a cura di), *Lo Stato globale*, Bologna 2009; W. REINHARD, *Storia del potere politico in Europa*, [trad. it.] Bologna 2001; per un'analisi delle strutture amministrative cfr. L. MANNORI, *Il sovrano tutore*, Milano 1994 e B. SORDI, *L'amministrazione illuminata*, Milano 1991. Infine, meno di recente ma in un'utile prospettiva generale, si v. W. BLOCKMANS- J.P. GENET, *Visions sur le développement des Etats européens. Théories et historiographies de l'Etat moderne*, Roma 1993 e M. FIORAVANTI, *Stato e Costituzione: materiali per una storia delle dottrine costituzionali*, Torino 1993.

re e costante che ha nel consolidamento del controllo sul territorio, nella differenziazione del governo centrale da altre forme organizzative e nella centralizzazione dell'apparato amministrativo le tappe fondamentali. A voler riconoscere una fisionomia a quell'emergente assetto politico che per comodità chiamiamo "Stato moderno" potremmo individuarne i tratti più significativi nella tensione verso un controllo pervasivo su vasti e ben definiti territori, nell'aspirazione ad acquisire autonomia dalle concorrenti organizzazioni politiche (e religiose), nella tendenza ad articolare in maniera coordinata le principali attività di intervento e ad affidarne l'esercizio ad un personale sempre più specializzato<sup>5</sup>.

Lungo queste minime e comuni linee di tendenza è possibile rintracciare, in un quadro variegato e complesso, le peculiarità di ogni esperienza.

Pensiamo ai differenti paradigmi del regno inglese e della monarchia francese: l'isola vantava già dai tempi dei Normanni una vasta unità territoriale (ne erano esclusi Scozia e Galles) e giungeva agli albori dell'età moderna con una struttura istituzionale formalmente stabile in cui il Parlamento garantiva l'equilibrio tra re, baroni, clero e quella piccola parte del popolo (borghesi e piccola nobiltà) che mandava i suoi rappresentanti alla Camera dei comuni. Ancora nell'Inghilterra dei Tudor e degli Stuart, nonostante le iniziative di repressione politica intraprese da Giacomo V e Carlo I, il potere monarchico era controbilanciato da un patriziato aristocratico-mercantile che aveva il proprio centro organizzativo nel Parlamento e nei tribunali locali che spesso funzionavano come istituzioni "rivali", rifugio organizzativo per gli oppositori del governo centrale e i gruppi sociali scontenti<sup>6</sup>. In un sottile equilibrio di potere tra re e nobiltà, un nucleo di regole costituzionali assicurava importanti prerogative al sovrano nella misura in cui questi avesse rispettato privilegi e diritti dei ceti e avesse operato nei limiti delle procedure con-

---

<sup>5</sup> In una prospettiva generale si v. G. GALASSO, *Storia d'Europa*, 3 voll., Roma-Bari 1996; F. BRAUDEL, *Civiltà materiale, economia e capitalismo (secoli XV-XVIII)*, 3 voll., Torino 1981-1982; R. ROMANO – A. TENENTI, *Alle origini del mondo moderno (1350-1550)*, Milano 1967; H. G. KOENIGSBERGER- G. L. MOSSE – G.Q. BOWLER, *L'Europa del Cinquecento*, Roma-Bari 1999; H. KAMEN, *L'Europa dal 1500 al 1700*, Roma-Bari 1998; H. MÉCHOULAC, *L'état baroque 1610-1652*, Paris 1970; D. SELLA, *L'Italia del Seicento*, Roma-Bari 2000.

<sup>6</sup> Si v. per un quadro generale, K. O. MORGAN (a cura di), *Storia dell'Inghilterra*, [trad. it.] Milano 1984; G. GARAVAGLIA, *Storia dell'Inghilterra moderna. Società, economia e istituzioni da Enrico VII alla Rivoluzione Industriale*, Bologna 1998; L. STONE, *La crisi dell'aristocrazia. L'Inghilterra da Elisabetta a Cromwell*, [trad. it.] Torino 1972; ID., *Le cause della rivoluzione inglese (1529-1642)*, [trad. it.] Torino 1982.

cordate con essi. Anche con Elisabetta I – a cui tutti gli ecclesiastici, i funzionari laici e i dipendenti della corona prestavano giuramento di supremazia in quanto unico supremo governante del regno, promettendole devozione e fedeltà – non può parlarsi di una burocrazia stipendiata e professionale: la corona avrebbe dovuto, ancora a lungo, contare sulla cooperazione di ufficiali e funzionari.

A fronte dell'unità territoriale precocemente raggiunta nell'isola d'oltre mare, la monarchia francese – sebbene disponesse già dal 1445 di un esercito regolare permanente che aveva consentito un'estensione territoriale considerevole e la costruzione di una discreta rete fiscale – ereditava dal Medioevo un gran numero di ducati e contee autonomi cui inizialmente aveva potuto solo sovrapporre, tra le aree di influenza inglese e gli *apanages* concessi ai figli cadetti dei sovrani, il proprio controllo. Sul piano dei rapporti tra i ceti e tra questi e la corona, la fossilizzazione della nobiltà in uno strato sociale privilegiato, che poteva vantare un controllo su vaste aree del regno e sulle più alte cariche militari e amministrative, contribuì al lento sviluppo di una burocrazia statale specializzata<sup>7</sup>, riducendo l'iniziativa di centralizzazione ai servizi che il re riceveva nelle province dai funzionari locali di origine nobile: soltanto con Luigi XIV il controllo del territorio e l'esazione delle tasse sarebbero finiti nelle mani di funzionari vicini al re.

Quando, dopo i turbolenti anni delle guerre di religione, si celebrerà con Richelieu la restaurazione dell'autorità monarchica le province verranno sottoposte al controllo di funzionari direttamente dipendenti dalla corona, gli intendenti, con importanti attribuzioni anche in campo fiscale. A differenza, poi, del potere che il parlamento inglese esercitava (e riuscì a mantenere), gli Stati generali non riusciranno ad ottenere, almeno fino alla Rivoluzione, il pieno controllo sulle tasse a tutto vantaggio delle assemblee degli stati provinciali che spesso garantivano il

---

<sup>7</sup> A ciò si aggiunga il noto fenomeno, particolarmente diffuso in Francia, della venalità degli uffici: operando come un dispositivo di recupero di risorse finanziarie e, al tempo stesso, di mobilità sociale, tale pratica se da una parte consentì l'ingresso della borghesia nell'apparato amministrativo statale, dall'altro tuttavia offrì la scena per quel «tradimento della borghesia» (di cui ha parlato Fernand Braudel) che avrebbe moltiplicato titoli nobiliari e privilegi ostacolando la formazione di una moderna pubblica amministrazione. Tale sistema si sarebbe consolidato quando dal 1604 il pagamento di una tassa, detta *paulette*, avrebbe consentito l'ereditarietà degli uffici pubblici: ingenti capitali furono così distratti da attività più produttive e il mercato ne sarebbe risultato gravemente esautorato a tutto vantaggio delle finanze statali che si assicurarono una stabile e sicura fonte di finanziamento. Sull'analoga vicenda siciliana si v. V. SCIUTI RUSSI, *Aspetti della venalità degli uffici in Sicilia (secoli XVII-XVIII)* in "Riv. Storica italiana", f. 2, 1976, pp. 342-355.

nulla osta alle richieste del sovrano<sup>8</sup>.

Dinanzi al percorso intrapreso e alle tappe raggiunte da Francia e Inghilterra, la Spagna mostra tutta la precarietà di un regno politicamente disgregato ed economicamente disomogeneo: la *Reconquista*, conclusasi nel 1492 con la presa di Granada, lasciava sul territorio peninsulare le tre grandi formazioni politiche dei regni di Aragona, Castiglia e Portogallo. Anche quando con il matrimonio tra Isabella e Ferdinando nel 1469 le due corone si sarebbero riunite, ancora per tutta l'età moderna le rispettive popolazioni avrebbero vissuto storie diverse con lingua, cultura e moneta proprie, maturando forti sentimenti indipendentistici e ostacolando il progetto politico di centralizzazione e armonizzazione dei territori formulato già dai Re cattolici e perseguito con grandi difficoltà ancora da Carlo V e Filippo II<sup>9</sup>.

Se abbiamo seguito, per qualche breve frammento, il percorso verso la costruzione dei cosiddetti Stati moderni è solo per avvicinarci al tema che approfondiremo nelle pagine successive: se e quale rapporto sussiste tra la speculazione teologica sulla tassazione e la politica fiscale perseguita negli stessi anni dai sovrani assoluti – con uno sguardo ravvicinato allo *Studium* di Salamanca e alla corona spagnola.

Tracciamo, innanzitutto, i fili che – come detto – legano la strategia politica inaugurata dai sovrani europei, tra XVI e XVII secolo, e quel ricco investimento di sapere che abbiamo chiamato “questione tributaria”.

---

<sup>8</sup> Si v. nell'ampia bibliografia sul tema G. DUBY, *Storia della Francia*, [trad. it.] Milano 1987; F. BLUCHE, *L'età di Luigi XIV*, [trad. it.] Roma 1996; J.H. ELLIOTT, *Richelieu e Olivares*, [trad. it.] Torino 1990; E. LE ROY LADURIE, *Lo Stato del re. La Francia dal 1460 al 1610*, [trad. it.] Bologna 1999; R. MANDROU, *Luigi XIV e il suo tempo*, [trad. it.] Torino 1976; V. TAPIÉ, *La Francia di Luigi XIII e di Richelieu*, [trad. it.] Milano 1967.

<sup>9</sup> Cfr. J. H. ELLIOTT, *La Spagna imperiale*, [trad. it.] Bologna 1982; J. M. GARCIA MARIN, *Teoria politica y gobierno en la moraquia hispanica*, Madrid 1998; J. M. NIETO SORIA, *Origenes de la monarquia hispanica: propaganda y legitimacion (ca. 1400-1520)*, Madrid 1999; S. T. PERRONE, *Charles V and the Castilian Assembly of the Clergy: negotiations for the ecclesiastical subsidy*, Boston 2008; R. LENTI, *Da Lepanto all'invencibile armada: la Spagna dall'impero mondiale ai margini dell'Europa*, Genova 2002; J. VICENS VIVES, *Profilo della Spagna*, [trad. it.] Torino 2003.

### 1.1 “*Fiscus saccus publicus est*”. Il fisco nella costruzione dello Stato moderno

Una prima relazione si coglie sul piano dell’assetto costituzionale delle nascenti monarchie assolute: se, da una parte, la rinnovata organizzazione interna dello Stato e la politica estera espansionistica perseguita in questi anni necessitavano di risorse finanziarie ingenti, dall’altra, e correlativamente, il ricorso allo strumento tributario ha inciso sulla definizione di un certo equilibrio tra i poteri piuttosto che un altro, orientando le relazioni tra governo centrale, rappresentanze locali e sociali.

Nel primo senso, il riferimento è ai costi che l’edificazione di una struttura burocratica produce: il funzionario adesso deve essere un impiegato a tempo pieno, inserito in un ben determinato ordine gerarchico, addestrato e stipendiato dallo Stato attraverso emolumenti in denaro piuttosto che con il tradizionale (quanto pericoloso: per il meccanismo di trasferimento di porzioni di potere che attiva) sistema di prerogative e onori<sup>10</sup>. Allo stesso modo, l’allestimento di un esercito di ampie dimensioni necessita di uomini, mezzi e soprattutto denaro: trasformato il servizio di cavalleria in prestazioni pecuniarie, il re si affida ora a milizie professionali, gestite da privati o poste direttamente sotto il controllo sovrano, che devono essere retribuite anch’esse mediante moneta contante<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Cfr. W. FISCHER – P. LUNDREEN, *Il reclutamento e l’addestramento del personale tecnico e amministrativo* in C. TILLY (a cura di), *La formazione degli stati nazionali*, cit., pp. 297-396. La centralizzazione dell’amministrazione (politica) in Francia è stata spiegata proprio attraverso il riferimento alle necessità finanziarie del nascente Stato assoluto: la graduale riduzione, fino alla soppressione, degli Stati provinciali corrispose in larga misura alla preoccupazione di ottenere una riscossione più ampia e facile dell’imposta, di evitare la resistenza organizzata nelle istituzioni locali e di contrastarne le rivendicazioni in tema di potere di ripartizione dell’imposta. Allo stesso modo l’organizzazione di una giurisdizione amministrativa, composta da funzionari pubblici, competente per le cause in cui fosse coinvolta l’amministrazione, mirava a sottrarre ai giudici ordinari, tradizionalmente ostili alle ragioni del fisco, le controversie tributarie. Col tempo, tuttavia, anche i funzionari della giurisdizione amministrativa acquistarono qualità e spirito di giudici mostrando un atteggiamento meno sensibile agli interessi finanziari del tesoro regio: a quel punto, però, essi sarebbero stati a loro volta spossessati di tali funzioni a vantaggio dei soggetti dell’amministrazione attiva, del Consiglio del re e degli intendenti cui Luigi XIV avrebbe affidato la sorveglianza sull’amministrazione finanziaria e il controllo sulla finanza dei municipi: cfr. G. ARDANT, *Histoire de l’impôt*, cit., pp. 460-470. Da non dimenticare inoltre (ed è una peculiarità francese) che buona parte degli oltre dodicimila *officiers* che nel XVI secolo componevano la burocrazia non percepiva uno stipendio dallo Stato, ma aveva acquistato la carica e otteneva direttamente dagli amministrati il compenso per lo svolgimento dell’attività.

<sup>11</sup> Cfr. S. E. FINER, *La formazione dello stato e della nazione in Europa: la funzione del «militare»* in C. TILLY (a cura di), *La formazione degli stati nazionali*, cit., pp. 79-152. Si v. anche R. PUDDU, *Eserciti e monarchie nazionali nei secoli XV-XVI*, Firenze 1975 e, in una prospettiva più specifica, V. FAVARÒ, *La modernizzazione militare nella Sicilia di Filippo II*, Palermo 2009. La

In una relazione dall'andamento osmotico, è possibile notare che proprio la prevalente scelta (per gli Stati europei occidentali) di ricorrere al prelievo fiscale per sostenere la costruzione di tali organizzazioni politiche ha determinato la fisionomia che queste ultime hanno assunto nel tempo: da più parti si è sottolineato che l'obiettivo principale delle convocazioni delle prime assemblee rappresentative fosse proprio d'ordine fiscale<sup>12</sup>. In una prima fase, le questioni sottoposte alla deliberazione degli organi di rappresentanza politica erano molto specifiche poiché riguardavano, di solito, un certo prelievo fiscale destinato ad un uso ben determinato: il re chiedeva ai rappresentanti soprattutto l'approvazione delle imposte nuove, ottenendo il diritto di esigerle a lungo termine. Il potere di controllo delle assemblee ne risultava così esautorato, sotto la spinta anche dei sovrani che con il tempo tentarono di indebolire tali organismi e di far abbandonare il principio del mandato imperativo. Non solo: i delegati spesso si lasciavano assorbire da questioni specifiche di questo tipo, a loro più vicine, e si rimettevano alla volontà del re per i temi di politica generale, contribuendo così ad un lento ma progressivo declino del proprio ruolo e dei propri poteri.

In Inghilterra è stata la tassazione diretta, la più sentita dalla popolazione, a funzionare da motore di tale evoluzione politica e non deve stupire che siano stati i sovrani più energici come Edoardo I ed Edoardo II ad aver consentito lo sviluppo di tali istituzioni: l'azione di governo dei due re catalizzava e fagocitava un'ingente quantità di risorse che la corona non avrebbe potuto garantirsi senza la collaborazione delle assemblee rappresentative.

Per la Francia si è sottolineata l'origine "fiscale" di avvenimenti come la lotta tra il re e il Papa (all'origine dell'assemblea del 1302), che aveva come causa profonda il nodo della tassazione dei beni della Chiesa; il consesso del 1308, tutto incentrato sul profitto che il re si assicurava dalla distruzione dell'*Ordre du Temple*;

---

Francia già con Luigi XI poteva contare su un esercito permanente di alto livello tecnico, mantenuto attraverso la stabile e sicura esazione della *taille*. I sovrani spagnoli, dal canto loro, già dal Quattrocento avevano messo in campo gli agguerriti e temutissimi *tercios*, milizie stabili formate da volontari provenienti soprattutto dalle campagne castigliane, addestrati sul modello delle fanterie svizzere. Per la Lombardia spagnola si v. M. RIZZO, "La maggiore, et più sentita gravezza, che si provi in questo stato". *Oneri militari, politica fiscale e corpi contribuenti nella Lombardia spagnola (1550-1620)* in S. CAVACIOCCHI, *La fiscalità nell'economia europea secc. XIII-XVIII*, Firenze 2008, pp. 881-895.

<sup>12</sup> Cfr. G. ARDANT, *Histoire de l'impôt*, cit., pp. 470-480.

fino agli Stati generali del 1314 che avrebbero avuto come unico oggetto la concessione di sussidi al sovrano.

Il sistema di consultazione di villaggi e piccole comunità, tradizionalmente utilizzato per far “partecipare” i contribuenti alla gestione della questione fiscale, dopo una breve parentesi di sospensione, si sviluppò ancora sotto i figli di Filippo il Bello e così la convocazione degli Stati generali dal 1328 al 1355 fu costante. Le difficoltà finanziarie ed economiche del regno e gli incidenti bellici portarono la corona francese a cercare non più soltanto il consenso dei contribuenti, ma anche la loro partecipazione attraverso i collettori che, nominati in ogni città da tre deputati locali appartenenti ai tre ordini, avrebbero dovuto controllare la veridicità delle dichiarazioni dei beni di ciascun nucleo familiare ed eventualmente procedere essi stessi alla valutazione dei patrimoni. Nonostante i ripetuti tentativi già con Carlo V di stabilire un sistema di tassazione permanente, ancora in pieno Cinquecento la questione fiscale sarebbe stata al centro dei dibattiti delle assemblee fino all’ultima convocazione del 1614 indetta da Maria de’ Medici, dopo la quale i rappresentanti dei tre stati dovranno aspettare il 1789 per ritrovarsi nuovamente riuniti: messi all’opera gli strumenti della cosiddetta strategia della coercizione<sup>13</sup>, con una politica interna ed estera spesso percepita come estranea, difficilmente il sovrano francese, in mancanza di un’apprezzabile unità territoriale e sociale, avrebbe potuto ottenere il consenso sull’impegno finanziario necessario a sostenere quelle iniziative.

Gli echi del vivace dibattito e delle polemiche che si raccolsero nel tempo in-

---

<sup>13</sup> Sul piano dell’azione politica sono ipotizzabili – e, in effetti, furono adottate – due diverse e opposte strategie: si poteva rafforzare il potere pubblico, intensificare i mezzi repressivi, organizzare istituzioni amministrative e politiche in vista della riduzione della libertà d’azione di eventuali rivolte (cd. sistema di coscrizione); oppure cercare l’adesione dei contribuenti, informarli e farli partecipare in qualche misura alla gestione degli affari pubblici per ottenere un’accettazione almeno relativa del carico fiscale (cd. sistema del consenso). In una prima fase (secc. XIII-XIV), quest’ultima strategia fu adottata da buona parte dei paesi europei (Francia, Spagna, Inghilterra, Paesi Bassi) attraverso la nascita degli Stati generali, le Cortés, il Parlamento inglese. A partire dai secoli XV-XVII i sovrani dei principali Stati continentali si orientarono verso il regime della monarchia assoluta sviluppando – ad eccezione dell’Inghilterra dove il sistema del consenso si mantenne – la strategia della repressione. La scelta dell’una o dell’altra strada dipese anche dall’urgenza e dalla criticità della raccolta di risorse finanziarie. In tale prospettiva si può dire che le difficoltà del prelievo fiscale e le rivolte contro la tassazione accelerarono il cammino verso lo Stato assoluto. Per quanto riguarda la Francia, va aggiunto che la monarchia spesso poté fare a meno degli Stati generali anche perché poteva avvalersi di altre istituzioni partecipative come gli Stati provinciali, le assemblee dei notabili e i *Parlements*: cfr. G. ARDANT, *Histoire de l’impôt*, cit., pp. 449-490.

torno al programma finanziario della corona si sentiranno ancora durante le turbolente giornate del 1789 quando si griderà di aver fatto la rivoluzione «per essere padroni dell'imposta»<sup>14</sup>.

Accanto a questa relazione tra questione tributaria e rappresentanza politica, possiamo notare come il tema si sia inserito tra le maglie delle relazioni di potere che intessevano la società moderna, contribuendo a modificarne gli equilibri, orientando alleanze e rotture tra ceti sociali e gruppi economici, influenzando i rapporti con la Chiesa e le Chiese.

Da una parte, il ricorso al credito, quale strumento di raccolta fondi alternativo al dispositivo fiscale, farà emergere, lo vedremo, una nuova classe di uomini: gli *aventuriers*, per dirla con Henri Pirenne<sup>15</sup>, i cui affari ormai superavano le mura delle città medievali; in conflitto con il regime cittadino delle corporazioni mercantili o artigiane, essi, piuttosto che restare nel mercato locale e mantenere i privilegi urbani, aspiravano al commercio internazionale e alla costituzione di industrie nuove grazie allo sfruttamento della manodopera rurale. Si profila, così, dietro ogni sovrano un gruppo di banchieri disposti a finanziarne la politica: Jacques Coeur consente a Carlo VII di costituire un esercito e un sistema fiscale permanenti, le banche italiane e lionesi sostengono la campagna d'Italia dei re francesi, i Fugger appoggiano la politica di Carlo V permettendone l'ascesa al trono imperiale, Filippo II ottiene la disponibilità dei genovesi in cambio di un costante aiuto a garanzia dell'ordine pubblico e del potere della casta finanziaria<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Così declamerà nel 1791 il deputato Lavie: cfr. BOSSENGA, *Impôt*, in F. FURET- M. OZOUF, *Dictionnaire critique de la Révolution Française*, Paris 1988, p. 594.

<sup>15</sup> H. PIRENNE, *Le villes du moyen âge*, Bruxelles, 1927, *passim*: l'analisi del ruolo svolto da questo gruppo sociale nella crescita dell'economia e delle istituzioni cittadine attraversa tutto il lavoro dello storico belga e la decisività che gli viene riconosciuta è la tesi di fondo cui è seguito un ampio dibattito storiografico, da M. Dobb (*Problemi di storia del capitalismo*, [trad. it.] Roma 1969) alle riflessioni di I. Wallerstein (*Il sistema mondiale dell'economia moderna*, [trad. it.] Bologna 1978), ai lavori di Le Goff e a quelli raccolti in *Storia d'Italia (Einaudi). Annali, I, Dal feudalesimo al capitalismo*, Torino 1978, fino a quanto scritto da G. Fourquin (*Storia economica dell'occidente medievale*, [trad. it.] Bologna 1987) e A. De Maddalena (*La ricchezza d'Europa. Indagini sull'antico regime e sulla modernità*, Milano 1992) per citarne solo alcuni protagonisti.

<sup>16</sup> Molti governanti trovarono di buon ora una soluzione alla costante penuria di risorse finanziarie (o almeno così crederono) nella cooperazione di commercianti-banchieri, soprattutto stranieri, con i quali stipulare frequenti contratti di prestito. Si tratta di un sistema cui ricorsero con costanza non soltanto Stati in permanente difficoltà economica come Francia e Spagna, ma anche la ricca Inghilterra si affidò a tale strumento: un florido mercato finanziario si sarebbe sviluppato nell'isola attirando nobili ed ereditieri stranieri come quei fratelli fiorentini dipinti da Boccaccio, figli di un ricchissimo cavaliere, che si rifugiarono a Londra dove, prestando denaro ad usura, a-



D'altro canto, si è sottolineato come l'organizzazione di un sistema fiscale razionalizzato ed efficiente sia servita ai monarchi anche per (tentar di) emanciparsi dalla nobiltà e dalle assemblee rappresentative: in Spagna, Ferdinando e Isabella cercarono di ridurre lo strapotere della nobiltà e di creare un'amministrazione centralizzata attraverso l'appropriazione dei domini degli ordini militari, la confisca dei beni degli ebrei e dei Mori, lo sviluppo di una fitta rete di esazioni indirette sulle vendite e sui varchi di confine<sup>17</sup>.

Anche la politica religiosa di certi governanti non può comprendersi senza tenere in considerazione la pressione che le necessità delle casse statali esercitarono su di essi: il conflitto tra Giulio II e Venezia, l'acquisizione degli Ordini della cavalleria da parte dei sovrani spagnoli, il concordato francese del 1516 (per il riconoscimento della "regalia temporale" in alcune diocesi), le confische della Riforma trovano nella questione fiscale una delle più convincenti spiegazioni<sup>18</sup>.

### *1.2 Interessi finanziari tra politica interna e strategie internazionali*

Sul piano dell'ordine pubblico, la pressione fiscale e la sua incidenza sulle vite dei sudditi hanno spesso costituito un ottimo pretesto per levare proteste più o

---

vrebbero ricostituito l'antico patrimonio paterno (questa la testimonianza letteraria di una pratica, ormai consolidata anche in Inghilterra, che ci offre Boccaccio nella terza novella della seconda giornata del suo *Decameron*). I tradizionali movimenti di denaro contante vengono così sostituiti da trasferimenti di titoli di credito che i sovrani spesso garantivano attraverso la concessione di diritti di riscossione dei tributi o di sfruttamento di risorse naturali. Su un piano generale, quanto al funzionamento di simili meccanismi possiamo dire che se l'efficienza dell'imposizione tributaria può dipendere, almeno in queste prime fasi, da un ricco mercato di prodotti, il mezzo obbligazionario suppone, invece, un vivace mercato di capitali in cui i detentori di denaro siano disposti a cedere in prestito parte della propria ricchezza mobile e in cui vi siano intermediari capaci di canalizzare questi fondi verso le casse dello Stato: di qui i tentativi francesi di creare una sorta di mercato di capitali artificiale concedendo, per esempio, l'esercizio dell'attività di percezione delle imposte ad agenti privati cui garantire profitti generosi e scarsi controlli. Cfr. sul punto A. DE MADDALENA – H. KELLEBENZ (a cura di), *La repubblica internazionale del denaro tra XVI e XVII secolo*, Bologna 1986; R. EHRENBERG, *Le siècle des Fugger*, Paris 1955; J. BOUVIER – H. GERMAIN-MARTIN, *Finance set financiers de l'Ancien Régime*, Paris 1969; G. MUTO, *Tra «hombres de negocios» e banchi pubblici: progetti di autonomia finanziaria nello Stato napoletano (secoli XVI-XVII)*, Verona 1983; R. CARANDE, *Carlo V e i suoi banchieri*, Genova 1987.

<sup>17</sup> Cfr. J. VICENS VIVES, *Profilo della storia della Spagna*, Torino 1971; A. CASTRO, *La Spagna nella sua realtà storica. Cristiani, musulmani ed ebrei all'epoca della Reconquista*, Milano 1995; J. H. ELLIOTT, *La Spagna imperiale*, Bologna 1982; ID., *Il miraggio dell'impero. Olivares e la Spagna: dall'apogeo alla caduta*, Roma 1991, F. BENIGNO, *L'ombra del re*, Venezia 1992.

<sup>18</sup> Cfr. H. KELLEBENZ- P. PRODI, *Fisco, religione, Stato nell'età confessionale*, Bologna 1989, *passim*.

meno violente contro il potere pubblico.

In una prospettiva diacronica può dirsi che tutte le epoche conoscono rivolte, sebbene con tassi di conflittualità variabili: fenomeni di cosiddetta imitazione, cicli lunghi o brevi di crisi o crescita, movimenti demografici, mutamenti climatici sono le cause che possono spiegare l'andamento ondoso, tra recrudescenze e rigurgiti, di sequenze di tal genere. Se i secoli XIX e XX sono stati attraversati da movimenti di protesta agitati soprattutto da disoccupati, l'età moderna è stata interessata piuttosto da rivolte organizzate dalla massa esasperata dei contribuenti: in questo ampio arco temporale, è possibile distinguere due lunghi periodi di rivolte fiscali, l'uno tra il XIV secolo e la metà del XV, l'altro nel XVII secolo ovvero quando l'insufficiente sviluppo dell'economia di scambio, insieme alle ambizioni degli uomini di Stato, rendeva l'imposta particolarmente insopportabile per gran parte della popolazione.

In alcuni casi si tratta di movimenti che avevano cause congiunturali o legate al tessuto socio-economico e nei quali il fattore fiscale agiva da comune denominatore che catalizzava su di sé insoddisfazioni ed esigenze anche di altra matrice. Spesso, come era accaduto già in alcune rivolte scoppiate nelle campagne medievali, a rivendicazioni squisitamente politiche per un più ampio controllo sul governo e sulla politica fiscale regia si aggiungevano istanze socio-economiche infuocate dal furore e dal rancore del contado contro i signori.

Nel secondo segmento temporale, dalla Francia al meridione italiano governato dagli spagnoli fino alla Catalogna, si registrano in rapida sequenza sommosse e manifestazioni. Nelle periferie italiane dell'impero spagnolo e nelle turbolenti regioni della penisola iberica, l'argomento tributario si legava alle istanze indipendentiste e ai movimenti di liberazione: si pensi alle sommosse della Biscaglia (1631) e della Galizia (1637) dinanzi ai tentativi del potere sovrano di introdurre la tassazione sul sale. In Catalogna la resistenza alla pressione politica e finanziaria della corte regia si saldava con la lotta sociale dei contadini e del proletariato urbano contro la nobiltà e l'aristocrazia di Barcellona.

In Portogallo, poi, le contestazioni avverso le imposizioni straordinarie avrebbero accelerato il cammino verso l'indipendenza: un'ampia rivolta organizzata nel

1640, dopo alcune proteste contro le imposte e le leve di truppe, avrebbe portato alla proclamazione dell'indipendenza da parte di una giunta riunita a Lisbona. Così anche a Napoli dove il movimento di protesta, scatenato il 7 luglio 1647 dall'introduzione di una nuova gabella sulla vendita di frutta, chiedeva oltre che l'abolizione di tutte le imposte di nuova introduzione una riforma dell'ordinamento politico che parificasse le rappresentanze cittadine dei nobili e del popolo, denunciava la corruzione, le speculazioni e gli eccessivi privilegi di quel baronaggio che la corona spagnola si era ingraziata attraverso la concessione di immunità e l'appalto dell'esazione tributaria. Ben presto, tuttavia, la rivoluzione assunse i toni e lo spirito di una lotta per l'indipendenza fino alla proclamazione dell'autonomia, sul modello delle Province Unite, nell'ottobre del 1647: la vita della repubblica sarebbe stata brevissima (fino alla primavera successiva) ma l'eco del movimento avrebbe percorso ancora a lungo la penisola<sup>19</sup>.

In conclusione, se alcune rivolte fiscali sembrano atteggiarsi a movimenti di classe contro i signori e i collettori di imposte (si pensi alle proteste dei *croquants* del Poitou e del Limousin tra il 1635 e il 1637, alla rivolta bretone del 1675 e a quella napoletana) altre volte (o al tempo stesso) la posta in gioco concerne gli assetti di potere tra forze concorrenti (quando a ribellarsi sono i ceti privilegiati) o questioni di libertà politica ed economica (se la protesta è agitata da popolazioni sottomesse o subordinate). Nel caso, poi, della rivolta dei *Comuneros* (1520-21) un programma costituzionale volto ad una maggiore rappresentatività del "popolo comune" si intrecciava con temi di natura prevalentemente fiscale fino a investire questioni come la legittimità del Tribunale dell'Inquisizione e delle sue procedure, la politica estera e la presenza castigliana nel Nuovo Mondo.

L'imposta, in tutta la sua novità rispetto agli aiuti pecuniari del sistema feudale, diventa così una molla per le rivolte: l'istituzione fiscale – sia pur nell'affrancamento dalla servitù, con le sue franchigie comunali e la possibilità di sottrarsi all'obbligazione militare: insomma nel quadro di nuovi spazi di libertà

---

<sup>19</sup> Cfr. R. MANDROU, *Classes et luttes de classes en France au début du XVII siècle*, Firenze 1965; B. MANNING, *Popolo e rivoluzione in Inghilterra 1640-1649*, [trad. it.] Bologna 1977; F. BENIGNO, *Specchi della rivoluzione. Conflitto e identità politica nell'Europa moderna*, Roma 1999; R. VILLARI, *La rivolta antispagnola a Napoli. Le origini 1585-1647*, Roma-Bari 1994.

personale<sup>20</sup> – faceva dello Stato, del signore o della Chiesa (tutti, ancora, possibili concorrenti nella raccolta di beni e denaro) poteri ormai troppo lontani dall'individuo e questa distanza rendeva la prestazione fiscale più gravosa e intollerabile che in passato<sup>21</sup>. Nata come uno dei segni di asservimento tra conquistatore e conquistato, l'imposta si era trasferita in seno al popolo indipendente quale risultato della trasformazione di altre obbligazioni (di guerra, de *la corvée*, delle prestazioni in natura), liberando l'uomo dai vincoli personali e di natura comunitaria del mondo feudale, restituendogli il tempo e il prodotto del suo lavoro. Se certe prestazioni eseguite in comune producevano una sorta di entusiasmo collettivo e affievolivano la possibilità di reazioni di difesa individuale, l'imposta statale lasciava l'uomo solo, dinanzi ad un potere pubblico percepito sempre più estraneo e distante.

Oltre che con il governo degli affari interni, è possibile vedere la questione tributaria intrecciarsi con le decisioni di politica estera e nelle relazioni internazionali laddove orienta la valutazione in termini di inopportunità su imprese belliche altrimenti auspicabili: il riferimento, fra gli altri, è alla posizione assunta dal Terzo stato all'assemblea riunita nel 1576 allorquando, abbandonando il convinto impegno per l'unità religiosa, si pronunciò contro qualsiasi iniziativa militare nei confronti dei protestanti<sup>22</sup>; i costi della guerra e il rischio di dover aumentare di conseguenza la contribuzione fiscale dissuasero anche i più strenui difensori della fede e il timore del fisco fu l'inizio della tolleranza. Altre volte, la penuria di risorse costrinse ad orientare alleanze o concludere negoziati di pace: per esempio, v'è chi ha individuato una delle motivazioni alla base del patto di Westfalia nella rovina economica e finanziaria della Spagna e dell'Impero<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Il riferimento è alla graduale e progressiva trasformazione in obbligazioni pecuniarie delle contribuzioni ottenute mediante requisizione di beni o soggetti, delle tradizionali prestazioni personali e degli altri diritti (di alloggio e di procura, per esempio, in favore del re e del suo seguito) gravanti sulle città. In questa prospettiva, v'è chi ha sottolineato, forse con troppa enfasi, proprio l'origine fiscale di questi affrancamenti dalle *corvées* poste a vantaggio dei signori e dei sovrani nei rispettivi domini diretti: cfr. G. ARDANT, *Histoire de l'impôt*, cit., pp. 211-230.

<sup>21</sup> Sul piano delle ragioni economiche, vi era in atto un contrasto tra i monarchi o i grandi signori che volevano liberarsi del regime feudale e quegli uomini, ancora per la maggior parte legati all'*économie fermée*, per i quali il pagamento dell'imposta risultava più oneroso dell'esecuzione delle tradizionali prestazioni personali.

<sup>22</sup> Si v. G. PICOT, *Histoire des Etats généraux*, Paris 1872.

<sup>23</sup> Cfr. G. ARDANT, *Histoire de l'impôt*, cit., p. 320.

In altri casi, è l'iniziativa per l'unificazione politica interna che si avvale del tema della tassazione come quando nel 1640 Federico Guglielmo decise che i territori, finiti in virtù di vicende ereditarie e matrimoniali in possesso della dinastia degli Hohenzollern, dovessero formare un patrimonio indissolubile e che le risorse dell'uno avrebbero dovuto essere di sollievo per l'altro: qui l'imposizione tributaria viene presentata dal "Grande Elettore" come qualcosa che unisce e che dà il senso di una comunità politica unica. I nobili del Brandeburgo, tuttavia, tradizionalmente esenti da qualsiasi prelievo fiscale, guardavano alla Prussia come ad un territorio lontano e straniero cui nulla destinare e concedere in termini di risorse finanziarie cosicché ciascuna regione avrebbe mantenuto ancora a lungo distinti ed autonomi sistemi di prelievo e di gestione delle imposte<sup>24</sup>.

Infine, ricordiamo la relazione tra la politica fiscale e il programma avviato dallo Stato moderno per controllare la produzione, il consumo e la distribuzione di generi alimentari: di queste misure troveremo riscontro anche nelle nostre fonti, in quella lunga lotta intrapresa dai sovrani assoluti per assicurarsi che la sopravvivenza della popolazione dipendesse dalle loro decisioni politiche e fosse finalizzata agli scopi da essi stessi individuati<sup>25</sup>.

Nonostante le rivolte, i limiti posti dalle assemblee rappresentative e le resistenze dei ceti privilegiati, la scelta del ricorso allo strumento tributario per soddisfare il fabbisogno dell'emergente Stato moderno fu pressoché costante nelle corti europee: le possibili soluzioni alternative si rivelarono tutte insoddisfacenti. La ricerca di altri canali di raccolta di risorse avrebbe potuto orientarsi verso il miglioramento della gestione del demanio, l'attivazione di procedure di appropriazione dei beni della Chiesa, la manipolazione della moneta, il ritorno a prestazioni in natura (beni o servizi per superare le difficoltà del prelievo monetario) o ancora la stipulazione di prestiti: iniziative di questo genere non mancarono, lo abbiamo notato a proposito delle politiche religiose degli Stati moderni e del ricorso ai banchieri. Eppure, lo strumento tributario ha rivelato la maggior capacità di far fronte, pur tra le difficoltà suddette, al fabbisogno finanziario dei sovrani europei.

---

<sup>24</sup> Cfr. F. L. CARSTEN, *Le origini della Prussia*, [trad. it.] Bologna 1991; K. FRIEDRICH, *The other Prussia: Royal Prussia, Poland and liberty, 1569-1772*, Cambridge 2000.

<sup>25</sup> Cfr. C. TILLY, *Approvvigionamento alimentare e ordine pubblico nell'Europa moderna* in ID. (a cura di), *La formazione degli stati nazionali*, cit., pp. 227-296.

## 2. *I discorsi sull'imposizione tributaria: modelli e teorie*

A questo punto, come un bravo artigiano che ordina gli arnesi del mestiere prima di impegnarsi nel lavoro, richiameremo qui di seguito le teorie e i modelli che hanno arricchito nel tempo quel vivace dibattito che altrove abbiamo chiamato “questione tributaria”: anche con queste speculazioni e su tali paradigmi vedremo confrontarsi i professori salmantini.

Innanzitutto, se analizziamo l'infrastruttura dell'imposta tra XVI e XVII secolo notiamo una sorta di tensione tra il peso dell'eredità della fiscalità medievale e l'aspirazione ad un sistema d'imposizione tributaria razionalizzato ed efficiente. Nella geometria variabile della politica finanziaria adottata dalle varie monarchie assolute è possibile individuare alcune linee di tendenza costanti: in particolare, il mondo medievale aveva lasciato una miriade di pedaggi e di imposte indirette – ancora nel 1567 si contavano sulla Loira tra Roanne e Nantes centoventi *bureaux de péage* –, un arcipelago di privilegi ed immunità cetuali, un elevato grado di approssimazione e di arbitrarietà della tassazione diretta.

In questa realtà, si conferma la tradizionale predilezione dei ministri finanziari per le imposizioni indirette sulle derrate alimentari e sui manufatti che in gran quantità circolavano lungo le principali vie commerciali verso le affollate piazze di scambio: la tassazione sulle piccole produzioni disperse per i territori nazionali risultava ancora di difficile applicazione e controllo e così i diritti di entrata nelle città e nei fori mercantili sarebbero stati ancora a lungo preferiti a forme di prelievo diretto. Se queste ultime, infatti, necessitavano almeno di un sistema catastale preciso e aggiornato oltre che di una mappatura completa delle produzioni, le imposizioni gravanti sugli scambi e sul trasporto dei beni erano, invece, facilmente garantite dal controllo esercitabile attraverso i titoli di movimento che dovevano accompagnare i beni in tutte le vicende giuridiche e nei trasferimenti spaziali.

In Inghilterra, per esempio, dove la precoce unità territoriale e la formazione di un organizzato apparato burocratico avevano agevolato il passaggio a contribuzioni fiscali dirette, a partire dal Cinquecento troviamo tra le principali voci di entrata del bilancio pubblico l'esazione di un testatico graduale seguito, dopo la Rivoluzione del 1648, dai *monthly assessments* prelevati su beni mobili e immobili,

salari e altre rendite secondo un criterio di ripartizione territoriale (per circoscrizioni) e tra contribuenti (affidata, quest'ultima, alle autorità locali). Dal 1688 l'imposta principale sarebbe stata costituita dalla *Land Tax*, più o meno un'imposta fondiaria a cui si sarebbero aggiunte imposizioni sui nuclei familiari, sui movimenti di capitali e sulla circolazione giuridica.

In Francia ancora in pieno Seicento Colbert avrebbe inserito nell'editto del 18 settembre 1664, tra le priorità per ristabilire il commercio, proprio la riduzione dei pedaggi, imposizioni particolarmente osteggiate dai contribuenti per le pessime condizioni in cui versava la maggior parte delle pubbliche vie e per la molteplicità dei diritti che ciascun signore ancora si arrogava; attraverso la riorganizzazione e la riduzioni di esse si intendeva, fra l'altro, avvantaggiare certe vie di traffico a scapito di altre, orientando gli scambi e quindi la ricchezza.

Il dibattito per il resto si concentrava, ormai da anni, sull'alternativa tra la *taille réelle*, imposta fissa applicata nella parte meridionale del paese sulla base della rendita probabile delle diverse categorie di terre, e la *taille personnelle*, esatta nelle altre regioni sulla base di una valutazione approssimativa della capacità di ciascun suddito. Da una parte, i vantaggi della prima, ritenuta meno soggetta a fenomeni corruttivi e più affidabile, si scontravano con il limite di un sistema catastale non aggiornato e approssimativo; dall'altra il testatico supponeva un rigoroso censimento delle persone e un minimo di organizzazione amministrativa che ne curasse il funzionamento<sup>26</sup>.

Vedremo nelle pagine seguenti la situazione delle finanze spagnole, le emergenze e le aspirazioni della corona reale di cui alcuni dei teologi di Salamanca furono abili consiglieri. Nella circolazione dei testi e delle idee che si irradiavano

---

<sup>26</sup> Fra tutte le imposte una delle più longeve (e più criticate non solo dagli economisti: in Inghilterra sarà tra le cause di diffusione delle sette dissidenti) è stata la decima: la Francia l'avrebbe abolita con la Rivoluzione, l'Inghilterra l'avrebbe mantenuta fino al 1836. La sua fortuna è stata riconosciuta nel vantaggio di un calcolo non arbitrario sul prodotto lordo della terra e in quello del pagamento in natura che evitava le difficoltà di stima e, per i contribuenti, quelle di solvibilità in denaro contante. I prodotti, tuttavia, a meno di essere consumati sul posto dai residenti, dovevano essere smerciati, trasformati in denaro o in altri prodotti di cui il beneficiario poteva aver bisogno: e così lo Stato lasciò alla Chiesa la percezione di un'imposta di così difficile utilizzo. Essa fra l'altro non si sottraeva di certo alle frodi: negli Stati generali del 1567 e 1588 ben dieci libri di doglianze furono presentati dal clero per denunciare infrazioni e truffe. In generale per un *excursus* storico sull'imposizione tributaria in Francia, Inghilterra e Spagna si v. G. ARDANT, *Histoire*, cit., *passim*.

da quelle cattedre attraverso l'opera dei confessori che le ripetevano alle comunità di fedeli e grazie agli studenti che, finiti i corsi, le diffondevano nelle località d'origine<sup>27</sup>, il discorso teologico offriva al potere temporale la forza del vincolo *in conscientia* per consolidare l'obbligazione tributaria. E liberare così le ambizioni politiche dei sovrani spagnoli limitate da un'economia arretrata e un sistema fiscale inefficiente – quasi dei giganti immobilizzati come Gulliver, imbrigliato tra i fili tesi dai nani.

### 2.1 Nei laboratori del pensiero politico moderno: Jean Bodin, Thomas Hobbes, Jeronimo de Ceballos

Teologi, teorici del buon governo, consiglieri di corte, poeti: dal Medioevo e per tutta l'età moderna è un proliferare di *Summae*, *Sententiae*, *Quodlibeta*, *questiones*, *Specula regis* che affrontano, ora sistematicamente ora solo di passaggio, il tema dell'imposizione fiscale; superato il principio feudale per il quale il re deve vivere dei propri beni<sup>28</sup>, emergono *dubia*, si offrono *consilia*, si indicano *regulae* sull'organizzazione di un sistema tributario di cui si pretende ora giustizia ora efficienza.

Le forme di imposizione, i modelli di gestione delle entrate, le istruzioni per redigere i bilanci, l'esecuzione dell'attività esattiva sono i temi attorno ai quali si enuclea un costante e diffuso discorso che si svolge tra corti sovrane, cattedre universitarie, piazze commerciali.

Le esigenze finanziarie sempre più crescenti attivano un flusso discorsivo variegato e incessante, animato da maestri di teologia, letterati, cortigiani, filosofi dell'economia e della politica: gli uni e gli altri, con un lessico ed obiettivi propri, studiano e programmano le finanze dei comuni italiani, delle città tedesche, delle monarchie continentali.

---

<sup>27</sup> Come ha dimostrato chi ha studiato le interazioni tra la società e le culture religiosa e politica della Spagna di quegli anni: cfr. M. OLIVARI, *Fra trono e opinione. La vita politica castigliana nel Cinque e Seicento*, Venezia 2002, pp. 23-30, 85-97. In particolare, si è sottolineato che lo *Studium* interagiva con le città iberiche non soltanto all'ombra di chiese e conventi o lungo le vie di ritorno dei giovani allievi: in numerose fonti si legge, infatti, di mercanti e finanzieri che si rivolgevano ai professori di teologia per ottenere pareri che ne rassicurassero la coscienza.

<sup>28</sup> Cfr., con riferimento al caso francese, L. SCORDIA, «*Le roi doit vivre du sein*». *La théorie de l'impôt en France (XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles)*, Paris 2005.



Il governo della guerra e della pace è costoso e i tradizionali mezzi dello sfruttamento del demanio pubblico e delle requisizioni sulle popolazioni sottomesse non sono più sufficienti: i militari vanno pagati, mantenuti, vestiti, armati; organizzati e finanziati i viaggi di ambasciatori e diplomatici; pagate le alleanze e la tregua.

Il potere temporale comincia a pretendere di raccogliere ingenti risorse attraverso un sistema generale di prelievo di ricchezza dai sudditi: un'iniziativa politicamente e simbolicamente pregnante se pensiamo al *signum subiunctionis* che essa tradizionalmente evoca e agli equilibri di potere che è in grado di alterare. Su di essa si giocarono spesso le sorti di una comunità politica a discapito di un'altra: i consiglieri e funzionari vicini a re e governi urbani avrebbero cercato l'efficienza, gli uomini di chiesa la giustizia; tutti, in fondo, il controllo sulle fortune dei sudditi.

La discussione si organizza su più livelli: al fondo, nella società si diffonde una nozione di tassa giusta nello stesso modo in cui si parla con frequenza di prezzo giusto; ad un livello superiore, i governanti elaborano decisioni pratiche che hanno spesso implicazioni e aspetti teorici per i quali vengono coinvolti uomini di legge esterni all'entourage della corte; fino, ancora più in alto, ai teorici della burocrazia che commentano le pratiche in uso come un Jean Roland Malet, alto funzionario del ministero francese delle finanze<sup>29</sup>.

Dalle pagine di poderosi trattati di filosofia politica si occupano delle teorie e delle politiche fiscali i più impegnati intellettuali del tempo.

Per Jean Bodin<sup>30</sup> il tesoro regio si fonda su sette possibili fonti: le entrate assicurate dal demanio pubblico (inalienabile, in Francia come in Spagna e in Inghilterra), le conquiste territoriali con i ricchi bottini di guerra (quelli ottenuti dalla Spagna in Messico e Perù, per esempio), le concessioni volontarie – *dons gratuits* – da parte dei sudditi, i contributi da parte degli alleati, le ricchezze provenienti dagli imperi coloniali, i diritti di importazione ed esportazione, la tassazione statale sui sudditi cui il re deve ricorrere – afferma Bodin – soltanto quando tutti gli al-

---

<sup>29</sup> Cfr. R. BONNEY, *Early Modern Theories of State Finance* in ID. (a cura di), *Economic systems and State Finance*, Oxford 2002, pp. 163-229.

<sup>30</sup> *Les six livres de la République*, cit., I. VI, c. II.

tri canali di finanziamento hanno fallito.

Nella gerarchia immaginata dal filosofo il patrimonio pubblico è il mezzo di finanziamento «più honesto, e il più sicuro di tutti gli altri [...]: strade, tempij, theatri, alcuni altri luoghi propi al pubblico, e communi à tutti in generale, che son chiamati comunanze»<sup>31</sup>, tutti – “per una legge certissima e universale” – ugualmente inalienabili «al fine che i principi non fossero costretti di gravar i sudditi di nuovi carichi o per tristi mezzi confiscar le loro facultà»<sup>32</sup>. Separato dalle risorse private del principe, tale «patrimonio pertiene alla Republica [...] pertanto non è lecito à Principi sopremi di abusar de frutti, e redditi del publico, presupposto ancora che la Republica sia in pace, e senza alcun debito, atteso ch’essi non sono usufruttuari, ma solo usuarij i quali sono obligati toltone le spese della Republica e della casa loro, conservar il rimanente per le pubbliche necessità»<sup>33</sup>. Qualora le entrate garantite dai beni del demanio pubblico non siano sufficienti «è ben anco ragionevole che gli acquisti fatti da nimici, e che accrescono le rendite del publico, scarichino, e sollevino anco i sudditi» e con essi «i doni de gli amici, o de sudditi», ormai così rari – precisa Bodin – «percioche s’un Principe dona ad un altro piu ricco, e piu potente di lui, pare che egli ciò faccia o per paura, o per una cotale obligatione, e quegli cui vien dato, dessi a credere di ricevere il dono quasi come per tributo»<sup>34</sup>. Certamente più sicuri e consistenti i fondi provenienti da alleanze, “le pensioni de confederati”, e da “mercantia, e traffico che il Principe, o signoria essercita col mezo de suoi fattori”. Quando, infine, tutti questi canali di finanziamento insieme alle “rendite annuali e sopra à mercanti” non sono ugualmente perseguibili o non soddisfano abbastanza le casse reali «poscia che la conservazione, e difesa de privati dipende dal publico mantenimento, ragionevol cosa è che ciascheduno vi s’adopere, peronde ogni qualunque carico, e gravezza fatta allhora sopra à sudditi è molto giusta, e dovuta, non essendo cosa niuna più giusta di quella che è neccesaria»<sup>35</sup>. E, così, pur rifiutando la centralità della tassazione per il bi-

---

<sup>31</sup> J. BODIN, *I sei libri della Republica del sig. Giovanni Bodino, tradotti di lingua Francese nell’Italiana da Lorenzo Conti gentil’uomo genovese*, Genova 1588, p. 553. Cfr. J. BODIN, *I sei libri dello Stato* (a cura di M. Isnardi Parente- D. Quagliani), 3 voll., Torino 1964.

<sup>32</sup> Ivi, p. 554.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> Ivi, p. 560.

<sup>35</sup> Ivi, p. 570.

lancio statale, Bodin sostiene la necessità di una riserva fiscale che consenta al re, nell'incombenza di un'impresa bellica, di poter fare a meno di prestiti e sussidi: se alle tasse si dovrà far ricorso, consiglia il francese, che si escluda la *capitatione* – “perciocché il gravar gli huomini per riguardo solo della loro industria, questo è un protestar guerra ai belli intelletti” – e che siano invece imposte sui beni di lusso, «carico accettilissimo a Dio, utile alla Republica»<sup>36</sup>; l'elusione del consenso parlamentare sia limitata alle ipotesi di stretta necessità ed emergenza dello Stato<sup>37</sup> e il ricorso al credito di avidi professionisti sia del tutto evitato accettando, in situazioni di emergenza, prestiti da confederati e sudditi. Oltre questi casi e limiti non è consentita alcuna proroga in coerenza con il noto principio *cessante causa cessat effectus*: la costante e opposta prassi, invalsa anche in Francia, viene denunciata con forza dal filosofo cui mal si attaglia, almeno in queste pagine appena sfogliate, la veste di rigido teorico dell'assolutismo monarchico che un'immagine ormai tralattizia tramanda.

Il tema infine si conclude con alcune considerazioni in ordine alle modalità di gestione delle entrate pubbliche raccolte attraverso i sette canali di finanziamento elencati: «limosine, fabrica e reparatione di città, ponti e passi», «fornimento delle fortezze e stabilimento di collegi ove s' insegnino lettere, virtù e buon costumi» queste sono le destinazioni della pubblica spesa. Bodin delinea così la figura del *gran Principe* che «non habbia debiti, ne il patrimonio distratto qua e là à creditori o alienato à terze persone, che si trovi una pace sicura nello stato suo, le milizie pagate, e beneficati con giusti premi gli uomini valorosi»<sup>38</sup>: attraverso la regolare

---

<sup>36</sup> Ovvero «sopra le cose, che non servono ad altro che à corromper i costumi de sudditi, quali sono i delicatissimi cibi, perfumi, panni d'oro, argento, sete, crespi, cannetiglie, passamani, e altri lavori pretiosi d'oro, argento, e smalto, e ogni sorte di vestimenti soverchi, colori di scarlato, crimesile, conchienile, e altri simili. Ma nel vero – consiglia Bodin – non bisogna altramente proibirle, perche il natural de gli uomini suole ardentemente appetere e ricercar, come effetto dolcissimo e bello, tutto ciò che strettamente è lor vietato»: e, allora, che le tasse stabilite sopra di esse ne alzino il prezzo d'acquisto «che non v'habbia che i ricchi, e delitiosi che ne possano usare» (pp. 574-575). Attraverso un'opportuna politica fiscale si potrà orientare stili di vita e flussi commerciali: «il medesimo si può fare di tutte le mercantie inutili, o dishoneste, o superflue, onde si trovano nelle ordinazioni dell'imposition forana quattrocento cinquanta specie di mercantie, de quali la metà per lo meno non serve ad altro che a corromper la semplicità e bontà dei sudditi» (p. 576).

<sup>37</sup> «Che non v'è Principe che habbia autorità di metter gravezze sopra popoli, ne usurparli, o prescriber cotal diritto senza il consentimento loro» salvo che la necessità non permetta di prolungare l'imposizione precedente: p. 569.

<sup>38</sup> Ivi, p. 583.

e precisa tenuta di registri contabili inviati dai ricevitori generali<sup>39</sup> al *Thesoriario del risparmio*, il re e i suoi consiglieri potranno programmare – conclude Bodin – spese, doni e premi e assicurarsi così un deposito di risorse disponibili dinanzi a guerre o altre emergenze.

Per Thomas Hobbes il patto fondativo della società politica attribuisce al sovrano il compito di provvedere alla sicurezza interna ed esterna ed è solo quando ciò è assicurato che può costituirsi la proprietà<sup>40</sup>: nella sequenza *Commonwealth, State, Civitas* – che ci propone lo stesso Hobbes nell'*Introduzione* per chiudere il campo semantico del Leviatano – si coglie in un trittico incalzante il trinomio che ci introduce alla visione politica dell'autore; l'insieme dei cittadini, il bene comune e lo Stato, uomo artificiale «common power as may be able to defend them from the invasion of foreigners, and the incurie of one another, and thereby to secure them in such sort as that by their own industry, and by fruits of the earth, they may nourish themselves and live contentedly»<sup>41</sup>. L'autorità costituita, allora, deve avere il diritto di fare qualsiasi cosa ritenuta necessaria, sia preventivamente, per conservare la pace e la sicurezza, sia, quando esse sono perdute, per il loro recupero<sup>42</sup>: in particolare curerà l'allestimento e il mantenimento di truppe ben organizzate e professionali e a tal fine dovrà avere il potere di imporre, senza la necessità del consenso dei sudditi-proprietari, un adeguato prelievo fiscale, preferibilmente sui consumi.

Proseguendo nella metafora organicistica, lo Stato viene presentato come un *corpus* irradiato da vie e canali di denaro che, alla maniera di arterie e vene, ne garantiscono il necessario nutrimento; la mancanza di risorse finanziarie paragonata alla malaria che tutto indebolisce e lascia esausti<sup>43</sup>. La contribuzione fiscale – che di tale malattia è profilassi e antidoto – viene immaginata da Hobbes come «equal

---

<sup>39</sup> A tal proposito Bodin configura un apparato burocratico asciutto ed essenziale, composto da un numero ridottissimo di tesoriери e ufficiali scelti fra gentiluomini d'onore e di casati illustri per evitare le rubeie e le dissipazioni di cui gli ufficiali del fisco francese si rendevano spesso protagonisti.

<sup>40</sup> T. HOBBS, *Leviathan, or The Matter, Forme, and Power of a Commonwealth ecclesiasticall and civill*, London 1651, part II, ch. XVII (pp. 85-88) e XXIV (pp. 127-131). Cfr. T. HOBBS, *Leviatano* (a cura di R. Santi [testo inglese del 1651 a fronte, testo latino del 1668 in nota]) Milano 2001.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>42</sup> *Ivi*, ch. XVIII, pp. 124-125.

<sup>43</sup> *Ivi*, ch. XXIV (pp. 127-128) e XXIX (p. 173).

imposition of taxes; the equality whereof dependeth not on the equality of riches, but on the equality of the debt, that every man oweth to the commonwealth for his defence»<sup>44</sup>: l'obbligazione tributaria trova nel beneficio del godimento della vita il proprio fondamento e in virtù di ciò insiste nella stessa misura su poveri e ricchi che contraggono con il sovrano il medesimo debito per assicurarsi pace e sicurezza. Con Bodin – ma troveremo più avanti echi di tale dibattito – anche Hobbes respinge il modello della tassazione diretta sulla ricchezza e sulla produzione e preferisce l'imposizione sui beni di consumo: «every man payeth equally for what he useth: nor is the Commonwealth defrauded by the luxurious of private men»<sup>45</sup>.

Negli stessi anni in Spagna – e non è certo un caso se pensiamo alla vivacità e alla centralità del dibattito sulle risorse finanziarie della corona – emerge un nutrito gruppo di consiglieri reali in grado di formulare con chiarezza e precisione quella teoria economica che Adam Smith avrebbe chiamato “mercantilista”<sup>46</sup>; tra il 1598 e il 1665 circolano più di cento trattati economici e si presentano programmi di riforma (*arbitrios*) che propongono una maggiore regolamentazione delle spese reali, la fine della vendita degli uffici e una più generale revisione del sistema tributario.

Jeronimo de Ceballos, nel suo testo dedicato al duca Olivares – *Arte real para el buen gobierno de los reyes y principes* (1621-1623) – propone la costituzione di un sistema nazionale bancario in cui incanalare anche le entrate statali, per ridurre i costi della raccolta fiscale e rendere sempre disponibili i fondi della banca a copertura delle spese statali. Già da queste pagine avanza l'idea di una tassazione unica sulla farina (o, nelle varie varianti, sul grano e sulla carne) che avrebbe dovuto sostituire le criticate imposte praticate (*millones* e *alcabalas* soprattutto) e garantire una ripartizione più equa del carico fiscale tra i proprietari terrieri: la riforma, condivisa da altri scrittori d'economia come Alvarez Osorio, Jacinto de Alcázar Arrizia e accolta dal governo nel 1655 nella proposta di un'unica tassa

---

<sup>44</sup> Ivi, ch. XXX, p. 181.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> Si v., per una carrellata dei principali autori, H. DENIS, *Storia del pensiero economico*, [trad. it.] Milano 1973, pp. 118ss; in una prospettiva più ampia N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, II, *Filosofia del rinascimento. La filosofia moderna dei secoli XVII e XVIII*, Torino 1963, p. 300 e ss.

(*medio grande universal*)<sup>47</sup>, ma rigettata dalle *Cortes* castigliane<sup>48</sup>, non entrerà mai in vigore.

In un altro testo<sup>49</sup>, il giurista di Escalona affronta alcuni dei nodi tecnico-giuridici più ricorrenti che troveremo anche nelle pagine dei maestri di Salamanca: in un fittissimo reticolo di citazioni e riferimenti normativi emergono i temi della *causa efficiens* e della *causa finalis* dell'imposizione fiscale, della posizione dei *clerici* e delle conseguenze *in foro conscientiae* della mancata osservanza delle regole che li disciplinano. La rubrica della *quaestio* – “*Utrum princeps cum causa possit alteri dominium tollere*” – introduce subito il lettore nella prospettiva da cui prende le mosse l'analisi: il potere esercitato dal re sulle proprietà dei sudditi si legittima attraverso quella formula “*causa publicae utilitatis*” che, secondo una *opinio* ormai “*communis*” e adesso “*approbata de iure regio*”<sup>50</sup>, consente all'autorità politica di acquisire in toto o pro parte le ricchezze dei privati<sup>51</sup>.

La dottrina giuridica si è affannata e si impegnerà ancora, lo vedremo, ad individuare le *causae publicae: necessitas, defensio patriae, favor publicus* sono alcuni dei lemmi utilizzati e che si riveleranno sapienti espedienti retorici, tanto deboli sul piano semantico quanto efficaci su quello operativo. Chi e come stabilisce se lo Stato si trova *in casu necessitatis*, se lo scopo di un'impresa bellica o di un programma politico è la *securitas urbana* e il *favor publicus*?

Secondo un immaginario frequente e che avrà una certa fortuna, il re per i sudditi è come il padre per i figli, il pastore per le pecore: «*paterno enim amore et pie debet regere populum*»; da ciò consegue – prosegue Ceballos – che «*semper sit credendum assertioni principis vel regis dicentis esse constitutum in necessitate, ad defendendam religionem christianam [...] et quando non est certum an bel-*

---

<sup>47</sup> ELLIOTT, *Il miraggio dell'impero. Olivares e la Spagna: dall'apogeo alla caduta*, cit., pp. 120ss.

<sup>48</sup> Cfr. P. T. HOFFMAN – K. NORBERG (a cura di), *Fiscal Crises, Liberty and Representative Government, 1450-1789*, Stanford 1994.

<sup>49</sup> J. DE CEVALLOS, *Speculum practicarum et variarum quaestionum communium contra communes*, Toleti 1600.

<sup>50</sup> Il riferimento è a Partida III.18.31: il re non può – “*e contra derecho natural seria si diessen*” – disporre *sine causa* dei beni altrui, a meno che ciò non sia necessario per una qualche utilità pubblica come quando nel fondo di proprietà di qualcuno si debba costruire una torre o un ponte “*que tornasse a pro o a amparamiento de todos*” (in *Las Siete Partidas*, Salamanca 1555 [rist. anast., Madrid 1974] fol. 94v.).

<sup>51</sup> J. DE CEVALLOS, *Speculum*, cit., q. 578, col. 137.

lum sit iustum<sup>52</sup> debemus stare principis et eius consiliariorum declarationi [...] quia sola principis aut consilij autoritas debet in hoc subditis sufficere, nam ex eo solum que iura ipsi principi dederunt, concesserunt etiam virtualiter inducendi bellum potestatem»<sup>53</sup>. In tali ipotesi anche i *clerici* sono tenuti a contribuire con le proprie risorse: i beni della Chiesa sono deputati “ad redimendos captivos et oppressos” e quindi, in fondo, anch’essi sono destinati a garantire la difesa della comunità politica; in caso di necessità, allora, potranno essere distratti, *de licentia Pontificis*, verso il tesoro regio. In chiusura, la *quaestio*, nel ribadire la regola “cessante causa cessat effectus”<sup>54</sup>, pone il *peccatum Caesaris* quale conseguenza di *impositiones sine causa* per concludere in questi termini, quasi come in una quadratura del cerchio: «tamen in eo praesumitur semper iusta causa (cum sit pater communis omnium) et sic subditis, veluti pater filiis, debet thesaurus preparare»<sup>55</sup>.

Nel frattempo, si fa strada la concezione delle questioni fiscali e monetarie quale *ciencia demonstrativa*<sup>56</sup>, retta da principi scientifici universali che il buon governatore deve conoscere e applicare. Nonostante questi fermenti intellettuali e politici, la Spagna dovrà attendere gli anni a cavallo tra Seicento e Settecento per vedere soddisfatte alcune di queste istanze riformatrici: Filippo V introdurrà una riforma fiscale nei territori di Aragona, Valencia e Catalogna che, aboliti i privilegi concessi, assicurerà una significativa riduzione della *real contribucion* in Aragona e del *catastro* sulle manifatture per la Catalogna, nel tentativo di stimolare il commercio.

---

<sup>52</sup> E si doveva trattare di un’ipotesi affatto peregrina in quegli anni tanto turbolenti: d’altronde è proprio da questo costante stato bellicoso che nasceva quel vivacissimo dibattito su conquiste d’oltremare e politiche espansionistiche che avrebbe occupato le pagine di filosofi, politici e teologi. Noi ne tratteremo a proposito della *Conquista*: si v. il capitolo quarto.

<sup>53</sup> DE CEVALLOS, *Speculum*, cit., q. 578 col. 138-141.

<sup>54</sup> Temperata anche qui, come spesso vedremo accade, dall’ammissione della successione di cause quale mezzo quasi di trasmissione della legittimazione dell’imposizione.

<sup>55</sup> DE CEVALLOS, *Speculum*, cit. q. 578 col. 140.

<sup>56</sup> Cfr. BONNEY, *Early Modern Theories*, cit., pp. 189-195.

## 2.2 Progetti di riforma nel Settecento. Brevi cenni

Un dibattito altrettanto ricco per le riforme matura anche in Francia: nei primi anni del Settecento lo dominano Sébastien Le Prestre marquis de Vauban, Pierre Le Pesant seigneur de Boisguilbert, Charles-Irénée Castel abbé de Saint Pierre. Questa volta, tuttavia, le proposte avanzate configurano un sistema di tassazione diretta su patrimonio e produzione; ci sia consentito, allora, seguire anche solo per qualche momento i programmi elaborati in ambiente francese.

Nel suo *Projet d'une dixme royale* (1707) Le Prestre propone la totale abolizione delle imposte esistenti (*taille, aides, douanes, décimes, affaires extraordinaires*) in favore di un'unica tassa modellata sulla decima ecclesiastica: innamorato del suo paese, Le Prestre lo ha percorso in lungo e in largo e si è convinto che la difficile situazione economica della Francia derivi oltre che dalle numerose imprese belliche che l'hanno vista protagonista anche e soprattutto dall'assetto, dalle modalità applicative e dalle frequenti frodi del sistema fiscale che hanno inciso negativamente sulla produzione agricola – “la vraye richesse d'un Royaume” – e sui commerci<sup>57</sup>.

In particolare, le *Tailles*, “*assises sans proportion*”, sono prelevate arbitrariamente – denuncia il marchese – senza alcuna omogeneità tra soggetti e luoghi; una congerie di diritti di dogana e *aides* rallentano il commercio e scoraggiano la produzione: si preferisce lasciare i campi incolti e le derrate invendute nei magazzini. Si assiste a «una ruine presque totale e sans ressource d'une quantité de bonnes familles qu'on a contraint de payer plusieurs Taxes sans s'informer si elles en avoient le moyens»<sup>58</sup>: l'ingiustizia nella ripartizione del peso fiscale, le pratiche di usura e le frodi, le numerose esenzioni personali dalla *taille* e la miriade di piccoli tributi sui consumi hanno creato – prosegue l'autore – un sistema contributivo insopportabile per chi deve sostenerlo e inefficiente per chi lo ha istituito.

Secondo il nobile francese, ciascuno, in forza di un'obbligazione naturale, deve contribuire, secondo il proprio reddito, al mantenimento dello Stato in cambio della protezione che esso assicura: viene progettata in queste pagine un'unica impo-

---

<sup>57</sup> S. LE PRESTRE DE VAUBAN, *Projet d'une dixme royale*, s.l. 1707, pp. 21ss.

<sup>58</sup> Ivi p. 28.



sizione (ingenuamente presentata come) semplice e di facile applicazione, pagata da ciascun suddito in proporzione al reddito sui frutti della terra e sui prodotti dell'industria: «la Dixme Royale imposée sur tous les fruits de la terre, d'une part; et sur tout ce qui fait du Revenu aux hommes, de l'autre: me paroît le moyen le mieux proportionné de tous; parce que l'une fuit toujours son heritage qui rend à proportion de sa fertilité et que l'autre se conforme au Revenu notoire et non contesté. C'est le Système le moins susceptible de corruption de tous, parce qu'il n'est soumis qu'à son Tarif et nullement à l'arbitrage des hommes»<sup>59</sup>. Nella visione di Le Prestre, la precisa geometria applicata al criterio di ripartizione su base proporzionale e la semplificazione delle imposizioni, ormai stratificatesi una sull'altra, avrebbero garantito la giustizia e l'efficienza del fisco regio.

Monsieur de Boisguilbert, ugualmente convinto sostenitore di una *reductio ad unum* della serie di prelievi fiscali applicati, gli ricorderà tuttavia l'inopportunità di prendere a modello un'imposta di modesto valore come la decima ecclesiastica, la difficoltà di superare, senza pericolose resistenze, le esenzioni garantite sulla *taille* e la complessità di un meccanismo di collezione delle risorse immaginato da Vauban con un'organizzazione a livello locale<sup>60</sup>.

L'abate di Saint Pierre, da parte sua, propone una razionalizzazione del sistema contributivo attraverso l'individuazione di diciassette fonti di ricchezza sulla base delle quali ciascuno avrebbe fatto la propria dichiarazione dei redditi seguendo specifiche procedure di stima che, fra l'altro, avrebbero dovuto prevedere un'unica unità di misura della proprietà fondiaria in sostituzione delle tradizionali differenti valutazioni parametriche sui vari tipi qualitativi di terre<sup>61</sup>: la *taille tarifée* così delineata avrebbe conosciuto qualche tentativo di applicazione nel 1730 per poi confluire nei grandi progetti di tassazione sui redditi dell'età borghese.

Il tema fiscale trova spazio anche in una delle opere di filosofia più fortunate di questi anni francesi: nel suo *De l'esprit de lois* Montesquieu formula le regole fondamentali che ciascuna forma di governo deve osservare quando stabilisce e

---

<sup>59</sup> Ivi, p. 9.

<sup>60</sup> Cfr. P. LE PESANT DE BOISGUILBERT, *Testament politique*, s.l., 1707, vol. I.

<sup>61</sup> Cfr. CHARLES-IRENEE CASTEL DE SAINT PIERRE, *Projet de taille tarifée*, Paris 1723, ch. 4, pp. 27-47.

amministra l'imposizione tributaria<sup>62</sup>.

Ogni cittadino contribuisce alla formazione del reddito statale trasferendo parte dei suoi beni «puor avoir la sûreté ou pour en jouir agréablement»<sup>63</sup>, ma la natura e le modalità di tali contribuzioni dipendono per il filosofo dalla forma di governo in cui il cittadino vive: minima, se non inesistente, negli Stati che mantengono la servitù della gleba, la tassazione si fa più consistente laddove tutti i soggetti sono *citoyens*; in tal caso le imposte personali – prosegue l'autore – dovranno essere proporzionate ai bisogni e non al mero valore dei beni posseduti, quelle fondiari di importo contenuto per evitare gli abusi e le frodi che i criteri di stima della proprietà terriera spesso permettono.

Gli Stati moderati, meno direttamente legati ai singoli, risultano propendere per forme di tassazione indiretta che, fra l'altro, consentono di nutrire quella che in queste pagine viene definita un'utile illusione: i cittadini-acquirenti pagano l'imposta sul consumo senza che venga loro avanzata alcuna richiesta formale; non sono necessarie inchieste o registrazioni sui beni e l'imposta, che il venditore anticipa in vista del guadagno futuro, si confonde con il prezzo. Secondo la regola generale espressa da Montesquieu, il peso fiscale è direttamente proporzionale al grado di libertà di cui ciascun cittadino-contribuente gode: in uno Stato dispotico che non si cura del proprio popolo, l'imposizione tributaria deve essere moderata per non vessare ulteriormente i corpi stanchi dei sudditi. Negli Stati moderati la libertà compensa l'elevato carico fiscale, necessario per l'erogazione dei principali servizi pubblici, e ne consente l'aumento «parce que le citoyen qui croit payer à lui même, a la volonté de les payer»<sup>64</sup>: ma senza esagerare – avverte Montesquieu – perché imposizioni eccessive producono servitù e l'effetto della servitù è la diminuzione dei tributi ed uno Stato moderato non può permetterlo. Anzi, conclude il filosofo, occorre garantire un'amministrazione pubblica della raccolta fiscale che sia meno esposta agli abusi rispetto alle gestioni affidate in appalto ai privati ed evitare l'eccessivo investimento sulle forze armate di sovrani che vivono in una

---

<sup>62</sup> CHARLES-LOUIS DE SECONDAT BARON DE LA BREDE ET DE MONTESQUIEU, *Oeuvres complètes (nouvelle édition mis en ordre et collationnée sur les textes originaux par J. Ravenel)*, Paris 1834, *De l'esprit de lois*, par. II, l. 13.

<sup>63</sup> Ivi, ch. 1, p. 292

<sup>64</sup> Ivi, ch. 13, p. 296

costante e perversa logica del conflitto piuttosto che nella condizione di pace di una reale economia.

L'individuazione del miglior assetto fiscale, invece, è precisa e sganciata da qualsiasi considerazione inerente alla forma di governo in David Hume e Adam Smith.

Anche in area inglese – ma a questo punto siamo in pieno Settecento – si afferma con il primo di questi autori la preferenza per l'imposizione sui consumi e si ripete la denuncia sull'indebitamento pubblico. Tra i suoi *Political discourses* ve n'è uno interamente dedicato alla questione tributaria; l'esordio è affidato alla massima, definita tanto vera quanto abusata, ripetuta in quegli anni dai mercantili-  
sti: «that every new tax creates a new ability in the subject to bear it and that each encrease of public burdens encreases proportionably the industry of the people»<sup>65</sup>. In realtà, prosegue Hume, sono le tasse sui consumi che mostrano questa capacità virtuosa di incidere sulle relazioni di lavoro e sullo stile di vita dei contribuenti: difatti, da una parte «when a tax is laid upon commodities, which are consumed by the common people, the necessary consequence may seem to be, either that the poor must retrench something from their way of living, or raise their wages, so as to make the burden of the tax fall entirely upon the rich»; dall'altra «the poor encrease their industry, perform more work, and live as well as before, without demanding more for their labour»<sup>66</sup>.

Con una formula che abbiamo già trovato e che si ripeterà più volte, il prelievo fiscale sui beni di consumo, soprattutto se di lusso, viene indicato come la forma di tassazione preferibile, perché meno percepita dal contribuente e in grado di produrre sobrietà e parsimonia: sono gli stessi argomenti che ritroveremo in Mariana e che abbiamo già letto nelle pagine di Montesquieu. La prassi, d'altra parte, ha mostrato l'arbitrarietà e l'inclinazione ad un progressivo aumento dell'imposizione di imposte dirette come il testatico oltre che le difficoltà e i conseguenti abusi legati alla fase esattiva: Hume doveva avere ben in mente le condizioni socio-politiche e del settore agrario dell'Inghilterra che, a

---

<sup>65</sup> D. HUME, *Political discourses*, Edimburgh 1752, Discourse VII *Of Taxes*, p. 115. Cfr. D. HUME, *Antologia di scritti politici* (a cura di G. Giarrizzo), Bologna 1978 e *Discorsi politici* [trad. di M. Misul], Torino 1969.

<sup>66</sup> Ivi, pp. 115-116.

differenza di quanto accadeva in terra francese, consentivano un affidamento esclusivo su forme di tassazione indiretta.

Alla “repubblica internazionale del denaro” il nostro autore sembra rivolgersi nelle pagine successive dedicate al tema del debito pubblico<sup>67</sup>: la denuncia di un programma politico, volto ad ipotecare, nella fiducia di un futuro che avrebbe saldato i debiti, le rendite dello Stato per far fronte alla spesa pubblica, riflette più da vicino i dibattiti che in quegli anni animavano la House of Commons dinanzi alle misure finanziarie volute dal primo ministro Sir Robert Walpole (1701-1742). Il fondo di ammortamento costituito nel 1717 per ripianare il debito pubblico col tempo avrebbe finito di essere quel “sacred blessing”, “the nation’s only hope”, come si diceva inizialmente, per diventare un fondo a cui attingere per sostenere la politica di governo evitando così l’aumento delle imposte fondiari, soluzione fortemente osteggiata da Walpole. A fronte dell’eventuale vantaggio in termini di maggiore circolazione di capitali e investimenti industriali, gli effetti negativi di strategie di indebitamento di tal genere sono per Hume assolutamente incomparabili: queste tecniche – sottolinea l’autore – creano squilibri tra i centri finanziari, ricchi e privilegiati, e le periferie povere e oppresse; producono l’innalzamento dei prezzi delle merci e del lavoro; incoraggiano stili di vita oziosi e, alla fine, causano un danno enorme allo Stato<sup>68</sup>.

Anche l’*Inchiesta sulla ricchezza delle nazioni* di Adam Smith dedica un vasto approfondimento al tema del patrimonio e dei conti pubblici. Il libro quinto dell’opera, *Of the Revenue of the Sovereign or Commonwealth*, presenta un’articolazione interna che segue la tripartizione della composizione del bilancio statale<sup>69</sup>: voci di spesa, fonti di reddito e titoli di debito pubblico sono studiati e analizzati in tre ampie sezioni secondo i paradigmi interpretativi e con il lessico della moderna teoria economica cosiddetta classica.

Già su un piano programmatico molto generale, si coglie la distanza di questi nuovi moduli argomentativi da quelli adottati nei precedenti discorsi sull’economia. Nella prospettiva di Smith la politica economica di ogni governo

---

<sup>67</sup> Cfr. D. HUME, *Political discourses*, cit., Discourse VIII, *Of Public Credit*, pp. 123-141.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> A. SMITH, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Dublin 1776, v. III, pp. 43-344.

deve avere ad oggetto l'accrescimento della ricchezza e del potere dello Stato senza intervenire per orientare gli scambi commerciali e i flussi di capitali, lasciando che questi si muovano liberamente e naturalmente; lo Stato deve svolgere tre grandi funzioni: provvedere alla sicurezza militare, curare l'amministrazione della giustizia, realizzare e mantenere alcuni lavori pubblici e istituzioni «which it can never be for the interest of any individuals or small number of individuals to erect and maintain, because the profit could never repay the expense to any individual or small number of individuals»<sup>70</sup>. Nell'universo economico smithiano il ruolo attivo dello Stato è, dunque, limitato a quegli interventi che il mercato da solo non è in grado di garantire: per supplire a tale fallimento, l'autorità pubblica deve avere la disponibilità di risorse finanziarie che sostengano iniziative di questo genere.

E così se una qualche forma di tassazione risulta inevitabile, quattro sono i principi fondamentali che devono regolare secondo Smith la materia fiscale: ciascun soggetto deve contribuire a sostenere il governo in proporzione delle ricchezze di cui gode grazie alla protezione dello Stato stesso; il sistema impositivo ed esattivo, d'altra parte, deve essere connotato da certezza e razionalità prevedendo con chiarezza tempi, modalità e quantità dell'obbligazione tributaria. In questa prospettiva le imposte devono sostenere le, pur minime, politiche d'intervento dello Stato con adeguate risorse, ma è esclusa qualsiasi altra funzione in termini di disciplinamento della vita economica e sociale dei sudditi che altrove abbiamo trovato.

La preferenza per le tasse sui beni di consumo viene spiegata da Smith sulla base della maggiore facilità applicativa che esse presentano rispetto alla tassazione diretta sui redditi: la difficoltà di censire beni e capitali per ottenere una valutazione plausibile delle ricchezze personali induce i governi ad utilizzare le forme di tassazione su acquisti e vicende giuridiche come mezzo indiretto per tassare il reddito che ne costituisce il fondamento<sup>71</sup>. Una soluzione che in Inghilterra ha dato vita a un carico fiscale in fondo leggero e sopportabile – conclude Smith – ma che in Spagna si è realizzata con la più onerosa delle tasse, l'*alcabala*. Analizzeremo nelle pagine seguenti i difetti del sistema fiscale spagnolo e il contributo che

---

<sup>70</sup> Ivi, book V ch. 1, part 3, p. 90.

<sup>71</sup> Ivi, pp. 207-281.

al dibattito intorno ad esso offrirono anche i teologi di Salamanca.

### 3. *L'Hacienda real: inefficienze, limiti e distorsioni*

I secoli XVI e XVII vengono convenzionalmente indicati – pur nella consapevolezza del grado di approssimazione che ogni periodizzazione implica – come il segmento temporale in cui emerge il cosiddetto “Finance State” ovvero quella forma politica che annovera tra le proprie “nuove” funzioni la creazione e l’organizzazione di un sistema centralizzato di raccolta costante di risorse finanziarie attraverso la predisposizione di un unico e articolato apparato amministrativo che di quelle risorse amministra il prelievo e la trasmissione dalla periferia al centro<sup>72</sup>.

Il passaggio si fa evidente quando le entrate private del *princeps* vengono superate in valore da fonti pubbliche derivanti da un sistema di tassazione generale.

Il riferimento è – tra analogie e differenze – alle monarchie e ai regni instauratisi in Europa occidentale e centrale e per quel che qui ci interessa vale, con le precisazioni che seguiranno, anche per la Spagna del *Siglo de oro*.

Le precondizioni che hanno reso possibile questo cambiamento sono state individuate nel graduale processo di integrazione territoriale e nel progressivo controllo sulla ricchezza ecclesiastica, elementi visibili solo in parte nella realtà spagnola: in difetto di un programma ben definito e coerente, nella politica dei sovrani spagnoli si intravede – con difficoltà e non senza ambiguità – la volontà di percepire le tasse entro un ben definito territorio, di diminuire le tradizionali esenzioni (di origine secolare o ecclesiastica) e di stabilire un minimo grado di equità tra i soggetti paganti<sup>73</sup>. Basti pensare che la Castiglia ottenne dalla Chiesa la concessione con carattere permanente delle *tercias reales* e della *cruzada* negli stessi an-

---

<sup>72</sup> Cfr. W. SCHULZE - M. HART, *The Emergence and Consolidation of the 'Tax State'* in R. BONNEY (ed.), *Economic systems and state finance*, cit., pp. 260-290.

<sup>73</sup> La tormentata vicenda dell’introduzione della *sis*a può leggersi in questo senso: l’imposta sulle derrate alimentari avrebbe dovuto consentire, nelle intenzioni di Carlo V, di toccare la ricchezza delle classi più agiate. Il rifiuto che i nobili opposero alla richiesta avanzata dall’imperatore alle *Cortes* del 1538 segnò una vittoria dei ceti privilegiati, ma ad un prezzo elevato: da quell’anno i nobili e gli ecclesiastici non sarebbero stati più invitati alle sessioni delle *Cortes* castigliane e i *procuradores* delle città sarebbero rimasti soli a combattere contro l’arbitraria voracità della finanza reale. Il progetto di Carlo sarebbe stato in qualche modo realizzato dal figlio con l’introduzione nel 1590 del *millones*.

ni in cui, a partire da Poissy (1561), in Francia la tassazione della ricchezza ecclesiastica diventava stabile<sup>74</sup>.

Degli scarsi risultati ottenuti dalla corona abbiamo già trovato una prima traccia nelle citate inchieste degli anni centrali del XVI secolo. La lettura delle voci di entrata e la rilevanza quantitativa di ciascuna di essa per il bilancio regio ci consegnano ulteriori conferme della difficoltà di costruire una solida impalcatura finanziaria su di un terreno sociale, politico ed economico come quello spagnolo, ancora troppo instabile.

Il sistema dell'appalto e dell'*encabezamiento*<sup>75</sup> delle imposte indirette, il difficile controllo delle vie di transito e dei varchi di frontiera<sup>76</sup>, la presenza di gruppi di interesse contrari a imposte generali<sup>77</sup> rendevano particolarmente complessa l'attività di esazione di questo tipo di prelievi e di modesta entità l'ammontare – se si esclude la rendita della seta di Granada. In tale quadro si spiegano la centralità e la preponderanza dei *servicios* nel bilancio di Carlo V.

---

<sup>74</sup> Da ricordare – nel più ampio processo in cui gli Stati tardomedievali assunsero il controllo del reclutamento, dell'organizzazione e direzione delle armate crociate – la progressiva appropriazione delle decime stabilite per finanziare le campagne contro gli infedeli da parte del potere secolare: nel 1247 Innocenzo IV aveva concesso le *tercias* (corrispondenti ai due noni della decima ecclesiastica) alla corona di Castiglia per combattere gli arabi nel sud della penisola. E sempre grazie ad Innocenzo IV Luigi XI aveva ottenuto un contributo significativo da parte del clero francese per sostenere i costi della crociata che si accingeva ad intraprendere. Qualche anno dopo, nel 1254, ancora Innocenzo aveva assicurato un sostanzioso aiuto finanziario a Enrico III d'Inghilterra, impegnato nelle campagne in Sicilia mentre l'anno successivo il clero castigliano avrebbe concesso al re Alfonso X un *servicio*, inaugurando una collaborazione per la corona estremamente proficua e fortunatamente longeva.

<sup>75</sup> Sono principalmente tre le modalità di organizzazione dell'attività di raccolta delle risorse fiscali nella Spagna moderna: con il sistema dei *repartimientos*, si esigevano i *servicios* in un ammontare concordato con le *Cortes* o l'*Hacienda real* dalle stesse comunità di contribuenti che ne assumevano così la responsabilità; si parla di *arrendamiento*, invece, per indicare l'appalto del servizio di riscossione e di *encabezamiento* (letteralmente “intestazione”) a proposito della gestione dell'*alcavala* che veniva esatta, in accordo con le assemblee rappresentative o gli organi locali, in una somma fissa e certa che ciascun municipio si impegnava garantire al tesoro regio. In generale, l'alternativa tra il modello di amministrazione diretta o l'appalto delle imposizioni fiscali si poneva un po' ovunque in questi anni: la scelta conseguente rispondeva di volta in volta a ragioni diverse, ora d'ordine economico ora di tipo sociale, e dava vita a modelli applicativi differenti; in alcuni casi, a differenza della Spagna, la gestione diretta dei prelievi fiscali sarebbe apparsa più conveniente per i minori costi di realizzazione, affidando il servizio a dipartimenti governativi (in Svezia) o a ufficiali del re (è questo il caso francese).

<sup>76</sup> Da ricordare, inoltre, che l'autorità statale non era l'unica titolare delle barriere doganali interne e che quelle esterne spesso non seguirono immediatamente alla definizione delle linee di frontiera (ancora nel 1559 non erano stabilite, per esempio, quelle con il Portogallo).

<sup>77</sup> Si fa riferimento alla posizione di chi godeva di immunità o esenzioni legate a *status* ereditati o a titoli acquisiti: questi privilegi, di solito, non valevano in riferimento a fenomeni di tassazione indiretta su determinate attività o su (operazioni aventi ad oggetto) certi beni e quindi senza alcun riguardo ai soggetti o alle comunità.

In linea generale, sono stati individuati due principali diversi modelli di recupero di fonti finanziarie, ciascuno dei quali con modalità applicative e finalità differenti. Innanzitutto - lo abbiamo notato nelle pagine dei filosofi del tempo che abbiamo letto - si possono imporre tasse sulle ricchezze mobile e immobile: questo tipo di riscossione se presenta il vantaggio di consentire una distribuzione più equa del carico fiscale attraverso la determinazione di tassi d'imposta proporzionali se non addirittura progressivi, tuttavia, richiede una capillare indagine su beni e soggetti e soffre le numerose esenzioni legate a *status* e titoli.

Accanto a tale modello, si pongono tipicamente i prelievi indiretti sui traffici e i commerci: questi strumenti necessitano, dal canto loro, di un efficiente controllo su vie di trasporto, luoghi di frontiera, piazze commerciali e rotte marittime, devono essere amministrati da una pervasiva e articolata rete di uffici e agenti (pubblici o privati) a ciò predisposta, ma assicurano – almeno in linea teorica – un prelievo fiscale universale e indifferente a privilegi di soggetti e comunità.

In ciascuna realtà politica l'adozione di questi due modelli ha seguito uno schema a geometria variabile: il bilancio pubblico viene organizzato attraverso una composita politica economica che prevede il ricorso simultaneo, ma variabile nel tempo in termini di rilevanza quantitativa, ad entrambi gli strumenti, a cui spesso si è aggiunta, come detto, la prassi di stipulare prestiti a lungo termine per finanziare impegnative e dispendiose politiche estere: di essa, come è noto, l'imperatore Carlo si rese sugli altri precoce e fedele interprete<sup>78</sup>.

Se nel cosiddetto “domain state”<sup>79</sup> questa forma di sussidio viene impiegata, in

---

<sup>78</sup> Per una prospettiva comparatistica si v. gli interventi raccolti in S. CAVACIOCCHI (a cura di), *La fiscalità nell'economia europea secc. XIII-XVIII*, Firenze 2008. Nella vasta bibliografia sulla Spagna si v. di recente *Finanzas y fiscalidad municipal, Actas del V Congreso de Estudios medievales*, Leon 1997; *Fiscalidad de ámbito municipal en las dos Catillas (siglos XIV y XV): estado de la cuestión* in “Medievalismo”, 11/11, 2001, pp. 225-277; M. SÁNCHEZ-MARTÍNEZ, *El naiximent de la fiscalitat d'Estat a Catalunya*, Vic-Girona 1995; P. ORTÍ GOST, *Renda i fiscalitat en una ciutat medieval: Barcelona, segles XII-XIV*, Barcelona 2000; M. A. LADERO QUESADA, *Fiscalidad y poder real en Castilla (1252-1369)*, Madrid 1993; AAVV, *Fiscalidad de Estado y fiscalidad municipal en los reinos hispánico medievales*, Madrid 2006; AAVV, *La gestión del poder. Corona y economías aristocráticas en Castilla (siglos XVI-XVIII)*, Madrid 2002; D. ALONSO GARCÍA, *Poder y finanzas en Castilla en el tránsito a la modernidad (un apunte historiográfico)* in “Hispania”, LXVI, 2002, pp. 157-198; ID.- J.M. CARRETERO ZAMORA, *Hacienda y negocio financiero en tiempos de Isabel la Católica. “El libro de la Hacienda” de 1503*, Madrid 2003.

<sup>79</sup> Al'interno di questa tipologia si è soliti distinguere ulteriormente tra forme più o meno “primitive” in base alla differente capacità di gestire e organizzare le risorse del demanio pubblico: cfr.



via occasionale, a fronte di contingenti e improvvise difficoltà finanziarie, nel “tax state” (seicentesco, soprattutto) risulta essere una voce stabile, e sempre più insostituibile, del bilancio pubblico. In una prima fase di transizione a fornire il denaro sono i governi urbani o provinciali (per i territori tedeschi quello olandese, per esempio), chiese e corporazioni, compagnie commerciali (come la East India Company). In alcuni casi, impiegati statali e autorità locali vengono indotti, quasi costretti, a partecipare alle finanze pubbliche attraverso l’alienazione dei loro capitali.

Per quanto riguarda la Spagna, rispetto alla centralità dell’*alcabala* per l’*hacienda real* dei Re cattolici<sup>80</sup> i regni di Carlo V e di Filippo II fanno registrare una sensibile diminuzione del valore della tassa sulle vendite e il progressivo aumento del gettito dei *servicios* (una forma di tassazione diretta deliberata dalle *Cortes* castigliane), accanto al costante ricorso ai prestiti e all’emissione dei *juros*, titoli di Stato assegnati ai generosi creditori della corona.

### 3.1 Dalla costruzione di un “moderno” sistema fiscale ...

In sintesi, il bilancio della monarchia spagnola, con le variazioni cui si è accennato, era composto di diverse fonti virtuali di entrata, temporali ed ecclesiastiche. Tra queste ultime, a garantire negli anni un contributo stabile e notevole erano le *tercias reales*, corrispondenti al terzo di tutte le decime riscosse dalla Chiesa nel regno di Castiglia, il *subsidio*, gravante su tutte le entrate e sui redditi della Chiesa nella percentuale concordata tra il papa e la corona, l’*excusado*, concesso in vista della guerra nelle Fiandre, la *cruzada* delle indulgenze e i frutti sui beni e le rendite degli Ordini militari.

L’altro grande cespite, frutto della contribuzione dei sudditi spagnoli, soffriva della netta sperequazione tra territori appartenenti al regno aragonese – dove severo si manteneva il controllo delle assemblee rappresentative sulla concessione di *servicios* – e province castigliane sulle cui popolazioni gravava il maggior carico

---

BONNEY, *Revenues* in ID. (a cura di), *Economic systems and State finance*, cit., pp. 451ss.

<sup>80</sup> All’inizio del Cinquecento il gettito dell’*alcabala* costituiva – unitamente alle *tercias reales* con cui veniva conteggiato – quasi il 90 per cento delle entrate su cui poteva far affidamento la corona.

fiscale<sup>81</sup>.

Nonostante le entrate di origine ecclesiastica, la generosa disponibilità delle *Cortes* di Castiglia e le *rentas ordinarias* provenienti dalle zone occidentali (dazi interni e di frontiera, *alcabalae* sulle compravendite, *almojarifazgo* sui traffici americani, *montazgo* sulla transumanza delle greggi, tributi sulla seta di Granada<sup>82</sup>) il *deficit* della corona risulta permanente già dagli anni trenta. In aiuto delle casse imperiali si sarebbe presentata una folta schiera di banchieri – tedeschi, genovesi, fiamminghi e spagnoli – fedeli e solerti creditori del sovrano, abituali acquirenti, insieme a nobili e mercanti, dei fruttuosi titoli di Stato<sup>83</sup>.

### 3.2 ... alle prime bancarotte, fino ai tentativi di riforma

La successione delle dichiarazioni di bancarotta<sup>84</sup> – da Filippo II a Filippo IV se ne registrano sette: 1557, 1575, 1596, 1606, 1627, 1647, 1653 – mostra l'inadeguatezza di un sistema fiscale ancora troppo disarticolato e poco controlla-

---

<sup>81</sup> La cronica carenza di risorse di cui soffriva la corona spagnola trovava una delle cause principali oltre che nella disorganizzazione amministrativa e disomogeneità socio-economica (e monetaria) dei territori riuniti anche nei variabili e precari equilibri politici che si stabilizzavano tra centro e periferia e all'interno di ciascun regno: cfr. G. MUTO, *The Spanish System: Centre and Periphery* in R. BONNEY (ed.), *Economic systems and state finance*, cit., pp. 231-259.

<sup>82</sup> Di questa sequenza di entrate ci danno conto i nostri teologi in apertura dei loro scritti: cfr. D. BAÑEZ, *De iustitia et iure decisiones*, Salmanticae 1549, q. 62; D. COVARRUVIAS, *In varios civilis ac pontificii iuris titulos Relectionem*, Venetiis 1571, l. VI pars II §5; J. DE MARIANA, *De rege et regis institutione libri tres*, Toleti 1599, l. III c. VIII; J. MEDINA, *Codex de Poenitentia Restitutione et contractibus*, Compluti 1546, q. XIII; T. SANCHEZ, *Consilia seu opuscola moralia*, Lugduni 1643, l. III c. IV dub. 1; D. SOTO, *De iustitia et iure libri decem*, Salmanticae 1562, l. III a. VII q. 6; L. MOLINA, *De iustitia et iure. Tractatus secundus De iustitia commutativa circa bona externa, De tributis*, Venetiis 1611, disp. 661-3; F. SUAREZ, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in Opera omnia*, tomo V, Parisiis 1860, l. V c. XIII §§1-3.

<sup>83</sup> Sulla finanza imperiale tra Carlo V e Filippo II si v., tra gli altri, J. H. ELLIOTT, *La Spagna imperiale*, cit.; R. CARANDE, *Carlo V e i suoi banchieri*, cit.; C. J. DE CARLOS MORALES, *El Consejo de hacienda de Castilla*, Junta de Castilla y Leon 1996; ID., *Felipe II: un imperio en bancarrota*, Madrid 2008; E. MONTANOS FERRIN, *España en la configuración histórico-jurídica de Europa*, Roma 2002. L'avvicendamento delle varie generazioni di banchieri che vennero in soccorso della corona spagnola da una parte seguiva l'andamento ondulatorio dei settori produttivi delle economie nazionali di cui erano espressione, dall'altra segnava lo spostamento dell'asse geografico delle relazioni commerciali. Filippo II avrebbe cercato di riformare il meccanismo dei prestiti attraverso la nomina di un gruppo di funzionari, operanti a livello centrale e nei vari mercati, deputati a trovare canali di finanziamento ed a negoziare condizioni più favorevoli con gli *hombres de negocio*: per la resistenza opposta da diversi gruppi di interesse, tuttavia, soltanto nel 1556 sarebbe stato possibile nominare il primo agente generale.

<sup>84</sup> V'è chi preferisce parlare di sospensione dei pagamenti dovuti ai creditori del re quale (necessario) momento di riformulazione della politica fiscale e di ridefinizione dei rapporti di potere con i banchieri: in questo senso DE CARLOS MORALES nelle sue due monografie sul tema (*El Consejo de hacienda de Castilla*, cit. e *Felipe II: un imperio en bancarrota*, cit., *passim*).

bile, indebolito da esose pratiche corruttive<sup>85</sup> e potenti forze centrifughe, reso intollerabile per i contribuenti da sperequazioni tra i territori e i ceti, soffocato da una politica estera troppo spregiudicata per le scarse risorse del Tesoro regio.

Già Carlo, appena incoronato, comprese l'urgenza delle riforme nella direzione della cosiddetta unità di cassa e di una più equa distribuzione territoriale e sociale del carico fiscale. All'Imperatore, tuttavia, riuscì soltanto la creazione del *Consejo de la hacienda* – istituito nel 1523 nella speranza di individuare una politica finanziaria unitaria e coerente – mentre i numerosi tentativi di razionalizzare il sistema, anche attraverso l'introduzione di imposte generali e la diminuzione delle esenzioni, non avrebbero trovato alcuna realizzazione.

Fino a quel momento l'organizzazione finanziaria della Castiglia si era basata su due diversi organi: la *Contaduria Mayor de Hacienda* esercitava funzioni di amministrazione attiva ovvero si occupava delle entrate ordinarie, informava il monarca sulla situazione delle finanze, deliberava sull'emissione dei titoli e si occupava del bilancio tra introiti e uscite. La *Contaduria Mayor de Cuentas* svolgeva attività di contabilità come la registrazione delle voci di entrata e spesa, emetteva i mandati di pagamento, funzionando come un ufficio contabile centrale.

Con la riforma di Carlo, influenzato in questo suo programma di centralizzazione finanziaria dall'educazione ricevuta presso la corte borgognone, il *Consejo de Hacienda*, articolato al suo interno in quattro sezioni con diverse competenze (*Sala de Millones*, *Sala de Oidores*, *Contaduria Mayor de Cuentas* e *Sala de Gobierno*), assorbì le funzioni e i poteri della *Contaduria de Hacienda*, mentre la *Contaduria de Cuentas* mantenne le proprie attribuzioni.

Il problema di un tesoro regio ancora non unificato sarebbe, tuttavia, rimasto e il tentativo di istituire un *argentier* con funzioni di collettore generale per tutto il regno restò senza esito. All'apparato finanziario così riformato, infatti, continuava a sfuggire la Navarra, incorporata al regno nel 1512, che conservò la propria *Camara de comptos*; nei territori aragonesi, poi, l'amministrazione fiscale locale rimase immune da tali innovazioni, quale diretta espansione del potere delle corti

---

<sup>85</sup> DE CARLOS MORALES, lo storico spagnolo che più di recente ha studiato a fondo le finanze spagnole di questi anni, ha visto funzionare in tali pratiche un meccanismo per integrare le élite sociali nell'attività di governo (cfr. *Felipe II*, cit., pp. 333-335).

d'Aragona, Catalogna e Valencia: qui nessun prelievo o aumento di quelli già imposti poteva essere stabilito senza l'approvazione unanime delle forti assemblee rappresentative e così anche l'istituzione del *Consejo de Aragon* si rivelò inefficace a determinare una crescita delle entrate fiscali provenienti da queste aree. Fallito l'obiettivo di coordinare, attraverso il neo consiglio, la politica finanziaria dell'impero, all'inizio del XVII secolo si decise di affiancargli la *Hacienda del Reyno*, amministrata dalle *Cortes* attraverso la *Commision de millones*: con questa struttura complessa, composta da due paralleli e indipendenti centri di amministrazione finanziaria si sarebbe dovuto coordinare nel tempo il peculiare assetto organizzativo della vita economica delle periferie dell'impero<sup>86</sup>.

Più fortunato, nonostante le numerose sospensioni dei pagamenti ai creditori, il figlio Filippo che negli anni centrali del suo regno ottenne l'aumento dell'*almojarifazgo* e della quota in *encabezamiento*<sup>87</sup> (anni '50 e '60) fino all'introduzione del *millones* (1590). Dal 1534, tuttavia, le spese di ciascun anno gravavano sulle entrate dei cinque, sei anni successivi e delle riforme – fiscali e

---

<sup>86</sup> Per quanto riguarda le colonie americane, tutte le attività d'oltreoceano, in un primo momento di competenza della *Casa de contratación* di Siviglia, nel 1524 sarebbero passate al *Consejo de Indias*. Nelle terre olandesi, i duchi di Burgundia nel 1487 avevano già cercato di riformare il sistema fiscale creando una gerarchia amministrativa centralizzata e organizzata su un *bureau de finances*, con un ricevitore generale e un tesoriere, e un alto funzionario con compiti di sovrintendenza. Il Consiglio delle finanze e la Camera dei conti amministravano le entrate del patrimonio regio e l'esigua attività di esazione fiscale: la maggior parte delle risorse, infatti, era garantita, con gran vantaggio per le comunità territoriali, dai sussidi ordinari e straordinari votati dagli stati provinciali, raccolti e amministrati da funzionari locali. È proprio questo decentramento fiscale e il conseguente potere acquisito dalle province che i re spagnoli, subentrati nei possedimenti, cercarono di arginare e superare: l'istituzione di una *Junta de Hacienda*, tuttavia, non riuscì nell'obiettivo dell'unificazione del sistema ed anche con l'arrivo nel 1567 del duca d'Alba, inviato per avviare un deciso programma riformatore, la corona non avrebbe ottenuto ulteriori risorse. Nelle province spagnole d'Italia, invece, l'amministrazione finanziaria si modellava sulle preesistenti strutture. Nelle terre milanesi venne mantenuta l'organizzazione direzionale, già in funzione alla morte dell'ultimo duca di Sforza, composta da un magistrato ordinario assistito da un altro funzionario, in cui l'uno si occupava della politica economica e monetaria e della redazione del bilancio, l'altro amministrava il patrimonio del ducato esercitando la giurisdizione sul contrabbando e le procedure di confisca. A Napoli e in Sicilia una speculare amministrazione finanziaria si riorganizzava sugli apparati tradizionalmente deputati a regolare la materia con la *Camera della Sommaria* nella parte peninsulare e il *Tribunale del real patrimonio* nell'isola dove la *Deputazione del regno* avrebbe svolto un ruolo importante almeno fino agli anni sessanta del Cinquecento attraverso il controllo dell'uso dei sussidi straordinari.

<sup>87</sup> In generale, tuttavia, tale modello di riscossione dell'*alcavala* si rivelò un pessimo affare per il tesoro regio, condannato a una costante perdita annuale a fronte della crescente inflazione: i *servicios* avrebbero dovuto funzionare da compensazione a prezzo, tuttavia, di estese immunità ed esenzioni.

costituzionali<sup>88</sup>, soprattutto – si sarebbe parlato ancora, ma senza alcun risultato di rilievo, con Filippo IV. A quel punto, però, i nostri teologi saranno già usciti di scena.

È a questa difficile realtà, qui soltanto sommariamente tratteggiata, che i teorici della scuola di Salamanca guardano mentre scrivono ed elaborano i principi fondamentali di un giusto ed efficiente sistema fiscale. A sfogliare questi poderosi trattati, emergono vivide le figure di avidi e corrotti appaltatori accanto a mercanti che, sorvegliati dagli occhi poco attenti degli esattori, occultano le merci lungo vie di transito poco controllate; si legge di dogane abbandonate e di *clerici* che pagano le *collectae* nonostante il privilegio dell'esenzione e nella consapevolezza dell'*indebitus*.

Nelle pagine di Mariana la preoccupazione per la situazione spagnola contemporanea si manifesta attraverso la condanna delle frequenti condotte dissipatrici e truffaldine, tra oziosi ed avidi nobili ed una corte affollata di cortigiani adulanti e dai piaceri disordinati: troppi sono – denuncia il maestro – coloro che “pecuniae vias norunt, omnesque fraudes pecuniae causa suscipiunt”; e che “ad eam procuracionem [l'affidamento della riscossione delle entrate] accedere escusso, sine censu, eosdem intra paucos annos copiosos et beatos evadere”.

Il riferimento alle elevate spese di guerra, alla perversa politica dei prestiti, alla pratica dell'alienazione dei *vectigalia* ai più ricchi e al diffuso piacere per il lusso completa il quadro offerto al lettore: “provideat praeterea Princeps – consiglia Mariana – ne [...] proceres avidas manus in publicas opes injiciant, de publico rapaces unde privatim effundant”<sup>89</sup>. Un quadro che dovremo aver presente quando affronteremo il tema dell'oggetto dell'imposizione.

---

<sup>88</sup> Della stretta connessione tra sistema fiscale e assetto costituzionale erano consapevoli re, ministri e consiglieri già del tempo di Carlo V. L'unione dei territori appartenenti alle corone di Castiglia e di Aragona si sarebbe mantenuta soltanto al livello superiore del potere sovrano – un re, una spada, un impero si dirà – per tutto il Seicento. Al fondo, sotto il simbolo unificante della corona, resistevano lingue e monete differenti, sistemi di rappresentanza politica con poteri e orientamenti qualitativamente diversi, economie e composizioni sociali eterogenee. Sul punto si v., tra gli altri, oltre gli autori già citati alla nt. 17 anche A. PAGDEN, *Signori del mondo. Ideologie dell'impero in Spagna, Gran Bretagna e Francia. 1500-1800*, Bologna 2005.

<sup>89</sup> MARIANA, *De rege et regis institutione*, cit., l. III c. VIII. Un riferimento esplicito a *custodes* e *collectores* corrotti si trova anche in MEDINA, *Codex de restitutione*, cit., q. XV. Sullo scarso controllo delle vie commerciali si v. COVARRUVIAS, *In varios civilis*, cit., *Regulae peccatum de regulis civilis libro sexto relectio, secunda pars* § 5.5.

#### 4. Reddite quae sunt Caesaris Caesari. *Il pensiero teologico dinanzi al problema delle tasse*

Il Vangelo di Luca (23, 1-2) tramanda che fra le accuse pronunciate contro Gesù sia stata avanzata quella di essere uomo sedizioso e perturbatore dell'ordine costituito, che vieta il pagamento dei tributi a Cesare e si proclama Cristo Re. A differenza di altri testi, in questo passo la condanna alla croce viene spiegata attraverso un'accusa di natura politica cui viene legato un esplicito riferimento al rifiuto dell'adempimento dell'obbligazione tributaria. Per quel che qui ci interessa, i versetti di Luca mostrano la centralità della questione dell'imposizione fiscale quale tema politico in grado di agitare pericolose sommosse popolari.

Il pensiero teologico cristiano<sup>90</sup> ha potuto elaborare un *proprio* discorso sulla fiscalità in virtù dei numerosi luoghi testuali, soprattutto del Nuovo Testamento, in cui, anche solo per frammenti, emerge il tema della contribuzione al governo temporale e a quello spirituale: riferimenti sparsi, mai fini a se stessi, veicolano messaggi e insegnamenti, evocano le relazioni della Chiesa con il potere politico, misurano la tensione dell'autorità religiosa con quella secolare.

Una serie di figure, spesso anonime, legate al fisco imperiale attraversa le pagine dei vangeli: i *publicani*, incaricati di raccogliere le tasse romane nei territori in cui hanno acquistato tale diritto, per tale lavoro mal visti dalla popolazione, sono assimilati ora ai pagani, infrequentabili perché esclusi dalla grazia salvifica di Dio (Mt 5 43-48, Mt 18 15-17), ora ai peccatori (Mc 2 15-17, Mt 9 10-13, Lc 5 29-31, Lc 15 1-2), ora alle prostitute (Mt 21 28-30) e ai ladri (Lc 3 12-13), quasi a raccogliere il comune pensiero che voleva abusi e ruberie inseparabili dalla funzione e dalla figura dei collettori d'imposte. Nella famosa *Parabola del fariseo e il pubblicano* (Lc 18 9-14) quest'ultimo viene indicato dal fariseo tra gli uomini rapaci, ingiusti, adulteri, possessori di un denaro che non è degno d'essere donato in of-

---

<sup>90</sup> Il riferimento, qui come nelle pagine seguenti, è limitato al pensiero teologico cattolico poiché è a questo mondo che appartengono gli scrittori di Salamanca oggetto del presente studio. Pur nella consapevolezza della ricchezza degli argomenti che le correnti protestanti e le altre culture religiose (come quella islamica) hanno offerto sul tema fiscale si è preferito non seguire gli innumerevoli percorsi che attraversano queste esperienze se non per quei brevi tratti in cui le interazioni con i teologi spagnoli si mostrano più frequenti. Già solo rispetto al pensiero delle Chiese riformate, d'altronde, il compito sarebbe piuttosto arduo per via delle spiccate differenze tra le diverse correnti a fronte di un'ortodossia che appare più omogenea per la Chiesa cattolica.

ferte elemosiniere.

In altri luoghi delle Sacre Scritture è possibile rintracciare alcuni spunti sulle ipotesi e sulle condizioni di legittimità delle imposte religiose e secolari: il pagamento dell'imposta annuale di due dracme per il mantenimento del Tempio (Mt 17 24-27) e la corresponsione delle decime (Mt 23 23-24, Lc 12 42; Deut. 14 22-29) sono inseriti tra i doveri religiosi che ciascun fedele deve adempiere diligentemente; nel senso della legittimità del potere impositivo imperiale si legge il noto adagio "date a Cesare quel che è di Cesare" che si tramanda abbia detto Gesù indicando l'effigie stampata sulla moneta di corso (Mt 22 15-22, Mc 12 13-17, Lc 20 20-25). Quando questi versetti vengono scritti siamo ormai nella fase dell'insegnamento e della pratica del rispetto dell'autorità temporale nel suo ordine, con i suoi limiti. In questa prospettiva l'imposta è la contropartita del posto occupato da ciascuno nella società umana e nel gruppo sociale: il cristiano deve essere anche un buon suddito e un fedele contribuente. La contribuzione in favore del Tempio, d'altro canto, funziona al tempo stesso come partecipazione alla vita religiosa della comunità e come strumento di unificazione politica delle differenti comunità cristiane.

Nella Patristica troviamo riferimenti simili e argomenti analoghi. Il ritratto che ci viene fornito dei *publicani* è altrettanto fosco nel *Commento a Matteo* di Ilario di Poitiers e in quello di san Gerolamo.

La *Parabola del fariseo e del publicano* è più volte ripresa da sant'Agostino nel suo Discorso sul salmo CXLVI e nei Sermoni XXI, XXXVI, CXV, CCXCI dove ne sottolinea il paradosso: colui che, ricco da un punto di vista materiale, è considerato spiritualmente povero (il *publicanus*) è in realtà ricco spiritualmente perché sa umiliarsi. La difesa delle leggi fiscali, poi, passa attraverso un parallelismo tra il dovere di versare l'elemosina, nei fatti l'imposta alla Chiesa, e l'obbligo di contribuire a quel tesoro pubblico che è il fisco statale (Discorso sul salmo CXLVI): lo Stato e la Chiesa sono due comunità terrene che hanno bisogno ugualmente di fondi per mantenersi e accrescersi, in un intreccio di interessi che Agostino aveva ben presente. Come la terra è feconda se dà i suoi frutti a chi la lavora con pazienza e amore, così il fedele evita la condanna per sterilità se volon-

tariamente contribuisce a sostenere chi è al suo servizio nel Vangelo: “siate gli esattori di voi stessi!” esorta; consiglia di accantonare a tal fine e senza una richiesta precisa parte delle ricchezze ed evitare così che la *manus trepidans* vacilli nel dare un’offerta che sembra *quasi de vivo*. Come ogni società organizzata, anche Cristo ha un *fiscus suus*: quest’ultimo – precisa Agostino – «saccus est» e rassicura: «Ne putetis quia aliquis draco est fiscus, quia cum timore auditur exactor fisci; fiscus saccus publicus est»<sup>91</sup>. Vedremo più avanti<sup>92</sup> la fortuna e il significato che il binomio *Christus fiscus* avrà nella testualità medievale fino ad essere accolto nelle raccolte di proverbi ed emblemi come quella compilata da Andrea Alciato.

Più ampia e articolata l’analisi che Salvianus Massiliensis svolge nel suo *De gubernatione Dei*<sup>93</sup>: una serrata critica investe il sistema fiscale del basso impero caratterizzato, com’era, dal binomio imposta fondiaria-testatico, in un contesto di totale asservimento al servizio pubblico e di restrizione della libertà personale che legava indissolubilmente il lavoratore alla sua terra. Altrettanto dura risulta la denuncia degli abusi e dei soprusi di cui si rendevano protagonisti i collettori d’imposte: la profonda ingiustizia che in questa analisi pervade il sistema fiscale romano sembra opprimere la popolazione più povera che a buon ragione, sottolinea l’autore, si ribella rivelando quanto possa essere dannosa per l’impero una politica fiscale sconsiderata<sup>94</sup>.

Attraverso una tradizione risalente e consolidata giungerà fino alle nostri fonti la lettera ai Romani attribuita a san Paolo: l’epistola compare più volte citata negli scritti della tarda scolastica, in quelle righe della cosiddetta parte morale dedicate al tema dell’obbedienza all’autorità (13, 1-7): «Omnis anima potestatibus subli-

---

<sup>91</sup> *Enarratio in ps. 146, 17*. L’immagine del *saccus* o *bursa publica* “in qua pecunia publica reponitur” giunge, in tutte le sue declinazioni e stratificazioni, fino al dizionario del FERRARIS *sub voce Poena* al cui interno trova, significativamente, collocazione il quesito “fiscus quid sit?”: la circostanza non è di poco conto nella misura in cui tradisce la traslazione semantica per cui l’originaria formula che esprime la *poena confiscationis* quale «auctio universalis omnium bonorum vel alicuius quotae ad Fiscum» si sposta su un piano valutativo più generale fino a dire «fiscum nihil aliud esse quam subditorum calamitatem» (*Prompta bibliotheca canonica, juridica, moralis, theologica nec non ascetica, polemica, rubricistica, historica ... ac in decem tomos distributa*, Venetiis 1782, t. VII, pp. 586-587).

<sup>92</sup> Cap. 2 §1.

<sup>93</sup> SALVIANUS MASSILIENSIS, *De gubernatione dei et de iusto praesentique eius iudicio libri VIII*, Parisiis 1580.

<sup>94</sup> Ivi, l. V, pp. 156-170.



mioribus subdita sit. Non est enim potestas nisi a Deo; quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt. Itaque, qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit; qui autem resistunt ipsi, sibi damnationem acquirunt». Dio ha creato l'uomo come un essere che ha bisogno di vivere e svilupparsi in società: con le parole del concilio Vaticano II si può dire che «la comunità politica e l'autorità pubblica hanno il loro fondamento nella natura umana e perciò appartengono all'ordine prestabilito da Dio, anche se la determinazione dei regimi politici e la designazione dei governanti sono lasciate alla libera decisione dei cittadini» (*Gaudium et spes*, n.74).

Il passaggio sull'origine della sovranità secolare diventa delicato e decisivo a seguito delle tesi sulla genesi divina del potere dei re sostenute dalle Chiese riformate. In san Paolo il discorso può ancora proseguire con linearità e senza indugi fino all'affermazione dell'obbligo di pagare i tributi ai *principes*: «Dei enim ministra est tibi in bonum [...] ideo necesse subditos esse, non solum propter iram sed et propter conscientiam. Ideo enim et tributa praestatis; ministri Dei sunt in hoc ipsum instantes. Reddite omnibus debita: cui tributum tributum, cui vectigal vectigal cui timorem timorem, cui honorem honorem».

Il testo è tra i brani delle Scritture più ricorrenti nelle fonti che leggeremo. In Suárez indica, innanzitutto, la *materia legis tributorum*: queste non sono leggi penali – spiega il *doctor eximius* – ma leggi di giustizia commutativa; non impongono pene ma oneri necessari per garantire il “justum stipendium seu subsidium reddendum regibus ad sustenda onera muneris sui”<sup>95</sup>; “solvite omnibus debita” – dice san Paolo attraverso le pagine del teologo spagnolo – “quia ministri Dei sunt in hoc”<sup>96</sup>.

Il riferimento all'*officium* per il quale il *princeps* è istituito e deve essere retribuito ritorna, ancora una volta corredato dalle parole dell'apostolo, nel capitolo dedicato alla *causa tributi* (c. XIV); altrove (c. XVIII) la citazione vale ad estendere al foro della coscienza la prestazione tributaria quale *obligatio justitiae* consistente nel sostenere il re affinché svolga la sua funzione volta a garantire il bene comune<sup>97</sup>.

---

<sup>95</sup> SUÁREZ, *De legibus*, l. V, c. XIII, p. 486.

<sup>96</sup> Ivi.

<sup>97</sup> È questo il fine, tutto terreno, della comunità politica per Suárez: «Dico ergo primo: potestas

La lettera paolina diventa in altre fonti il luogo scritturistico che rende “de fide” la conclusione sulla legittimità dell’imposizione di tributi (giusti) da parte dell’autorità temporale<sup>98</sup>. *Fas est* – si legge – imporre tali tributi per i principi<sup>99</sup> e quindi tali contribuzioni vanno eseguite, anche se non richieste – chiarisce Vitoria – come risulta dal testo di san Paolo che prescrive l’adempimento dell’obbligazione tributaria senza fare riferimento ad alcuna previa condanna<sup>100</sup>. Il che fa dire a Medina che è *contra conscientia* frodare le gabelle, secondo la dottrina di Paolo<sup>101</sup>.

Non solo. Il passo paolino secondo il quale “ogni anima è soggetta alle *potestates sublimiores*” viene indicato ora come *argumentum ad probandum* l’origine non di diritto divino delle esenzioni di cui godono i *clerici*<sup>102</sup> ora come *fundamentum* di una teoria, superata da Suárez ma ancora sostenuta dalle prime generazioni della Scuola, di diretta derivazione da Dio della potestà secolare<sup>103</sup>.

San Tommaso nel suo commento al testo<sup>104</sup> indica nel *signum subiunctionis* che certe contribuzioni pecuniarie esprimono, e nell’*esibitio* di tale *signum* che l’adempimento produce, il significato di quella esortazione tanto citata: “tributa

---

civilis et ius civile per se non respiciunt aeternam felicitatem supernaturalem vitae futurae tamquam finem proprium vel proximum vel ultimum. Probatum quia talis potestas est mere naturalis: ergo natura sui non tendit in finem spiritualem» ma al *bonum politicum* quale raggiungimento della pace sociale e della giustizia attraverso la disponibilità di beni e risorse sufficienti al mantenimento e al benessere della comunità (*Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, Lugduni 1619, l. III *De lege humana et civili* c. XI “Utrum finis potestatis et legis civilis prout nunc est in Ecclesia sit alius à fine eiusdem potestatis et legis ut in qua natura vel in gentibus spectari potest”, p. 141). Cfr. di recente T. RINALDI, *Origine e finalità della società politica nel De Legibus di Francisco Suárez* in *Rifd*, 2001, pp. 169-201; F. MIGLIORINO, *Il Paradiso perduto in Il corpo come testo. Storie del diritto*, Torino 2008, pp. 84-105.

<sup>98</sup> Cfr. VITORIA, *Comentarios a la Secunda secundae*, cit., q. 63 a. 1; SANCHEZ, *Consilia seu opuscola*, cit., l. II c. IV dub. 1. A proposito del padre domenicano segnaliamo solo con un breve accenno, poiché si tratta di circostanza ben nota, che l’insegnamento di Vitoria è giunto al lettore moderno attraverso gli appunti presi a lezione dagli allievi del maestro, organizzati e confrontati nelle edizioni critiche pubblicate a stampa nel tempo; è dunque con una certa cautela che occorre leggere queste fonti tramandate attraverso la mediazione degli studenti salmantini.

<sup>99</sup> SANCHEZ, *ibidem*.

<sup>100</sup> VITORIA, *Comentarios a la Secunda secundae*, cit., q. 62 a. 3.

<sup>101</sup> MEDINA, *Codex de restitutione*, cit., q. XIII.

<sup>102</sup> Cfr. MEDINA, *Codex de restitutione*, cit., q. XIII; BAÑEZ, *De iure et iustitia*, cit., q. 67.

<sup>103</sup> Sul tema si v., per un primo approccio, G. PAROTTO, *Iustus ordo: secolarizzazione della ragione e sacralizzazione del principe nella Seconda scolastica*, Napoli 1993; Q. SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno. L’età della Riforma*, [trad. it.] Bologna 1986; L. CEDRONI, *La comunità perfetta: il pensiero politico di Francisco Suárez*, Roma 1996; A. LAMACCHIA, *Le relectiones di Francisco de Vitoria e l’innovazione filosofica-giuridica nell’università di Salamanca in ID.*, (a cura di) *La filosofia del siglo de oro*, cit., pp. 17-118.

<sup>104</sup> TOMAS DE AQUINO, *Commentaria in omnes Epistulas S. Pauli*, Basileae, 1495.

praestatis” – ammonisce l’apostolo – per pagare lo *stipendium* per il lavoro che ai principi è attribuito da Dio, per la pace di tutti. I principi, dal canto loro, commetterebbero peccato – scrive il teologo – «si utilitatem populi non procurent sed solum ad diripiendum eorum bona intendant» o ancora se «diripiunt supra statutam legem quae est quasi quoddam pactum inter regem et populus supra populi facultatem»<sup>105</sup>. *Utilitas, diripere, signum subiectionis, pactum*: lemmi che, come vedremo, divengono parole chiave nelle aule dello *Studium* salmanticense.

In questa tradizione un posto centrale è ricoperto – per motivi cronologici, per lo spessore del personaggio e per la sistematicità della trattazione – da un altro testo dell’Aquinata, la *Summa theologiae*. Se con Bernardo da Chiaravalle siamo ancora nel solco del pensiero paolino, con san Tommaso è nella giustizia della legge umana che si trova la fonte di legittimazione dell’ordinamento giuridico positivo e di conseguenza del sistema fiscale che esso presiede: il diritto secolare e con questo la *lex tributi* non possono autolegittimarsi da sé, ma devono essere inseriti in un *ordo* superiore ed essere conformi ai principi che lo reggono.

Come vedremo nel capitolo successivo, la legge umana oggetto della valutazione del giurista-teologo si scompone, come attraverso un prisma, in tre parti (fine, autore, contenuto) ciascuna delle quali è fonte di giustizia o ingiustizia a seconda della conformità o meno a quell’istanza superiore, esterna ma non estranea ai fatti di questo mondo, che deve guidare l’agire del principe e la vita dei sudditi.

#### 4.1 *La Scuola di Salamanca: da una lunga tradizione uno sguardo al presente*

Sulla scia di san Tommaso, ma non senza deviazioni dall’ortodossia tomistica, i maestri spagnoli analizzano la legge fiscale e individuano nelle quattro condizioni della *potestas*, della *causa*, della *forma* e della *materia* i punti cardinali per orientare il sistema contributivo verso un assetto giusto.

Nel solco di questa consolidata tradizione – qui soltanto accennata, ma ampiamente studiata<sup>106</sup> – e con uno sguardo sempre attento ai problemi del presente, si

---

<sup>105</sup> Ivi, fol. 98-100.

<sup>106</sup> Si v. fra i più recenti F. BIN, *L’influence de la pensée chrétienne sur le systèmes fiscaux d’Europe occidentale*, Paris 2007; E. ISENMANN, *Medieval and Renaissance : Theories of State*

collocano i maestri di Salamanca<sup>107</sup>.

Lo *Studium* spagnolo gode in questi anni di un aureo prestigio, attira frotte di studenti da tutto il continente, intrattiene un fitto dialogo con la corte castigliana cui spesso offre fedeli collaboratori. Le cattedre di filosofia e teologia diventano luogo di profonda speculazione in cui i temi religiosi si intrecciano con le più spinose questioni della politica e dell'economia. Vi insegnano, fra i primi, Francisco de Vitoria (1413-1546) che tiene dal 1526 la prima cattedra di teologia e Martín de Azpilcueta (1492-1586) che nel 1524 inaugura i suoi corsi sui canoni e sul Decreto di Graziano. In pochi anni passeranno da quelle aule, prima da studenti e poi da affermati professori, molti dei teologi che incontreremo nel nostro percorso

---

*finance* in R. BONNEY, cit., pp. 20-50.

<sup>107</sup> La bibliografia sulla Scuola di Salamanca è sterminata. Si indica qui di seguito una breve rassegna di alcuni dei principali titoli pubblicati dopo il 1945: AA.VV., *I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomè de Las Casas*, Milano 1988; G. AMBROSETTI, *Diritto privato ed economia nella Seconda Scolastica*, Milano 1973; ID., *Il diritto naturale della riforma cattolica. Una giustificazione storica del sistema di Suárez*, Milano 1951; M. ANDRÉS, *La teologia española en el siglo XVI*, Madrid 1976-7; O. ARUJO, *Las doctrinas internacionalistas de fray Francisco de Vitoria*, Montevideo 1948; C. BARCIA TRELLES, *Interpretacion del Hecho Americano por la España Universitaria del siglo XVI. La Escuela internacional española del siglo XVI*, Montevideo 1949; J. BARRIENTOS GARCIA, *Un siglo de Moral economica (1526-1629): Francisco de Vitoria y Domingo Soto*, Salamanca 1985; M. BASTIT, *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de Saint Thomas à Suárez*, Paris 1990; J. BELDA PLAN, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid 2000; V. BELTRÁN DE HEREDIA, *La formación umanística y escolástica de Fray Francisco de Vitoria*, Salamanca 1971; S.A. BRETT, *Liberty, Right and Nature. Individual rights in later Scholastic thought*, Cambridge 1997; J. BRUFAU PRATS, *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder*, Salamanca 1960; I. PRIETO CARILLO, *Cuestiones jurídico-políticas en Francisco Suárez*, Roma 1996; F. CASTILLO URBANO, *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indios americano*, Barcellona 1992; M. CATTO, *La comunità perfetta: il pensiero politico di Francisco Suárez*, Roma 1996; J. CRUZ CRUZ (a cura di), *Ley y dominio en Francisco de Vitoria*, Navarra 2008; ID., *La ley natural como fundamento moral y jurídico en Domingo de Soto*, Pamplona 2007; W. DANIEL, *The purely penal law theory in the Spanish Theologians from Vitoria to Suárez*, Roma 1968; M. FAZIO, *Francisco de Vitoria: cristianismo y modernidad*, Madrid 1998; ID., *Due rivoluzionari: Francisco de Vitoria e Jean-Jacq Rousseau*, Roma 1998; D. FERRARO, *Tradizione e ragione in Juan de Mariana*, Milano 1981; C. GIACON, *La Seconda Scolastica*, 3 voll., 1944-50; P. GROSSI (a cura di), *La Seconda Scolastica nella formazione del diritto privato moderno*, Milano 1973; B. HAMILTON, *Political thought in the 16th century Spain. A study of the political ideas of Vitoria, Soto, Suárez and Molina*, Oxford 1963; S. LANGELLA, *Teologia e legge natural. Studio sulle lezioni di Francisco de Vitoria*, Genova 2007; R. MARTINEZ-TAPIA, *Filosofía, política y derecho en el pensamiento español del siglo XVI. El canonista Martín Azpilcueta*, Granada 1997; A. E. PÉREZ LUÑO, *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la filosofía del derecho*, Madrid 1992; D. RAMOS-LISSON, *La ley según Domingo de Soto*, Pamplona 1976; F. TITOS LOMAS, *La filosofía política y jurídica de Francisco de Vitoria*, Córdoba 1993; G. ROSSI, *La "Relectio de dominio" di Domingo de Soto: una riflessione tra teologia e diritto* in R. LAMBERTINI- L. SILEO (a cura di), *I beni di questo mondo: teorie etico-economiche nel laboratorio dell'Europa medievale*, Atti del convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale (Roma 19-21 settembre 2005), Porto 2010, pp. 305-326; R. CAMPA, *I trattatisti spagnoli del diritto delle genti*, Bologna 2010.

sulla fiscalità. E così per la centralità che il centro di studi spagnolo assume nelle vite intellettuali di questi maestri la tradizione ama indicare il movimento della seconda scolastica proprio con il nome di Scuola di Salamanca. Quasi in un *grand tour* attraverso i principali collegi europei da Parigi ad Alcalà, da Coimbra ad Evora fino a Madrid, aule gremite di studenti accolgono le *lectiones* di Juan de Medina (1490-1546), Domingo de Soto (1495-1560), Melchor Cano (1509-1560), Diego de Covarrubias y Leyva (1512-1577), Luis de Molina (1535-1600), Domingo Bañez (1528-1604), Tomás Sánchez (1550-1610) e Francisco Suárez (1548-1617).

Molti di essi collaborano con la corte sovrana che frequentano assiduamente e spesso rappresentano all'estero: di Vitoria e Carlo V conosciamo uno scambio epistolare su alcune questioni giuridiche sollevate dall'esperienza del Nuovo Mondo<sup>108</sup>; Soto è confessore di Carlo V, inviato quale teologo imperiale al Concilio di Trento; al dottor Navarro l'imperatore chiede di pronunciarsi sull'applicazione dei decreti tridentini; Cano diventerà *consejero* imprescindibile negli affari di Stato, ascoltato quasi "come oracolo" da Filippo II<sup>109</sup>; Covarrubias sarebbe arrivato a Salamanca su ordine del re per collaborare alla redazione dei nuovi statuti (1561)<sup>110</sup>; Suarez, consigliere sempre tenuto in grande considerazione, impegnato nella mediazione tra Roma e corona spagnola.

Tra poderosi trattati di speculazione teologica e impegnativi volumi *in folio* il tomismo più tradizionale si contamina ora con la corrente umanistica, mediata dai domenicani Vitoria e Soto che erano stati a contatto con il circolo parigino di Era-

---

<sup>108</sup> Cfr. F. HUBEŇAK, *Il frate e l'imperatore: due archetipi del secolo XVI* in J. CRUZ CRUZ (a cura di), *Ley y dominio en Francisco de Vitoria*, cit., pp. 149-161.

<sup>109</sup> Così lo definisce Luis Cabrera de Córdoba nel suo *Filipe segundo, rey de España* (Madrid 1619): d'altronde in questo senso possono leggersi la quantità e la diffusione delle edizioni manoscritte ed edite del parere del teologo sulla liceità della guerra spagnola contro Paolo VI.

<sup>110</sup> Per qualche riferimento biografico oltre al classico lavoro di Giacon e alla bibliografia citata nella nota 107 per qualche notizia sparsa si v., in un quadro sintetico, R. DOMINGO (a cura di), *Juristas universales*, Madrid 2004, *ad nomina*. In una prospettiva generale da segnalare il netto radicamento della Compagnia di Gesù rispetto ad una presenza meno diffusa e meno "sostenuta" degli altri ordini: la spiritualità gesuita, infatti, trovava conforto tanto nella corte della principessa Juana quanto nei sudditi delle più varie regioni spagnole, i frequentatori dell'una interessati all'istituzione di fondazioni e centri di studio che spesso, insieme ai nobili locali, finanziavano con cospicue donazioni, gli altri raggiunti e coinvolti nelle iniziative pastorali dell'ordine. La prudenza culturale nei rapporti con le esperienze spirituali di quegli anni e un mitigato rigore nella cura delle anime consentirono a Ignazio e ai suoi seguaci di diventare, nonostante resistenze e turbolenze, una guida per i fedeli della corona spagnola. Cfr. J. MARTINEZ MILLÁN (a cura di), *La Corte di Felipe II*, Madrid 1994.

smo, ora con le dottrine nominaliste di Giovanni Duns Scoto e Guglielmo d'Occam.

I temi della fede si intrecciano con i principali nodi problematici su cui giuristi e politici del tempo si confrontano. Le teorie della sovranità, la nozione di diritto positivo e legge umana, i rapporti tra Stato e Chiesa sono oggetto di una riflessione matura e originale che, lungi dal rinsecchirsi in un'arida erudizione, guarda al presente e alle sue tensioni, offrendo all'autorità secolare soluzioni agli interrogativi posti con urgenza dai rinnovati assetti di potere e dalla scoperta di nuovi territori. I temi religiosi più dibattuti, oggetto della contesa con le correnti protestanti – la grazia divina e la questione *de auxiliis*, la disciplina della penitenza e dei sacramenti – vengono affrontati nella ricca produzione della Scuola tra edizioni e studi critici delle Sacre Scritture, manuali per confessori, disputazioni metafisiche, *defensiones fidei*, raccolte di consigli e pareri indirizzati alla curia e alla corte.

Nei commenti a san Tommaso e nei trattati spesso (significativamente) intitolati *De iustitia et iure* si trovano con una certa sistematicità le riflessioni sulla giustizia e sul diritto civile che più da vicino hanno interessato e interessano lo storico del diritto. Il notevole impulso offerto allo sviluppo del diritto internazionale con l'approfondimento delle più delicate questioni giuridiche sottese alla scoperta del Nuovo Mondo e alla gestione dell'esperienza coloniale è ormai ben noto, così come sono state attentamente studiate le feconde riflessioni maturate su alcuni dei principali temi del diritto privato e sulla *vexata quaestio* dei prestiti ad interesse e del rischio d'usura. Fra tutti questi itinerari già esplorati e quelli ancora da inaugurare, noi percorreremo nelle pagine che seguono il percorso sulla fiscalità indicato in quelle fonti.

#### 4.2 Un percorso di ricerca. Il potere fiscale e il governo sulle anime

Il tracciato che seguiremo si snoda attraverso due direttrici: esamineremo, da una parte, lo sforzo volto a teorizzare un sistema contributivo legittimo e giusto, dall'altra quello diretto a disciplinare le prestazioni di chi a quel sistema è soggetto per individuare i casi in cui è possibile astenersi dall'eseguirle.

Nel primo caso ci muoveremo lungo l'asse del potere temporale con i suoi limiti e nei suoi rapporti con la sfera spirituale: toccheremo i temi dei rapporti tra principi supremi e signori territoriali; analizzeremo le ragioni giustificative dell'esercizio del potere fiscale e i criteri della sua gestione; incroceremo la ricerca di una *iusta causa* e affronteremo le spinose questioni dei privilegi nobiliari e delle immunità ecclesiastiche. Nella seconda parte entrerà in gioco, da un lato, il vincolo politico che lega sovrano e suddito con le possibili dinamiche di disobbedienza; dall'altro la relazione che ciascun fedele istituisce con la propria coscienza: seguiremo per un tratto la storia del binomio foro interno-foro esterno; studieremo le ipotesi e gli effetti dell'obbligazione tributaria ingiusta; incontreremo confessori e maestri di teologia incaricati di riconoscere l'infrazione e ristabilire l'ordine violato; osserveremo funzionare il dispositivo della *restitutio indebiti*.

In un primo momento si tratterà di individuare le cause che legittimano l'imposizione sui sudditi di prelievi di denaro da parte di chi esercita il potere secolare: quale potestà può giustificare un'intromissione così pervasiva nella sfera dei membri della comunità? E per quale scopo è possibile imporli?

La risposta alla prima domanda, per Suárez, si gioca tutta intorno alla formula "princeps non recognoscens superiorem in suo ordine", ancora una volta<sup>111</sup> utilizzata per indicare la *suprema jurisdictio in temporalibus*<sup>112</sup>. La precisazione dei soggetti che di tale *suprema potestas* godono è lasciata alle diverse interpretazioni della decretale di Gregorio contenuta nel capitolo *Super quibusdam* del quinto libro della raccolta<sup>113</sup>.

La questione è tutt'altro che meramente teorica e coinvolge almeno due problemi fondamentali: da una parte l'arcipelago di centri potere, eredità degli assetti politici del Medioevo, ha moltiplicato le fonti impositive con il rischio di causare

---

<sup>111</sup> La formula, di origini antiche e incerte, accolta in numerose fonti, viene utilizzata dai giuristi medievali per esprimere (e giustificare) la *plenitudo potestatis* (soprattutto quale fonte di uno *ius proprium* legittimo) delle emergenti *universitates* e dei nuovi monarchi *de facto* indipendenti dall'imperatore. Una formula che – come testimonia questo passaggio di Suarez – avrà grande fortuna anche dinanzi alle organizzazioni politiche cinquecentesche fino a quando Bodin non muterà il vocabolario della teoria della sovranità.

<sup>112</sup> F. SUAREZ, *De varietate legum*, cit., c. XIV § 1. La questione è piuttosto articolata perché include anche le ipotesi in cui il signore territoriale che per dono, privilegio, prescrizione ha ottenuto dal re la gestione delle *alcavales* della propria città pretende di aumentarne il gettito: cfr. SANCHEZ, *Consilia seu opuscola*, cit., L. III c. IV dub. 14.

<sup>113</sup> X. 5.40.26 [*Super quibusdam, De verborum significatione*, V 26].

odiose duplicazioni; dall'altro nella congerie di imposte giunte fino all'alba dell'età moderna i prelievi più antichi spesso sfuggono a qualsiasi controllo in forza di una supposta *consuetudo immemorialis* che ne consentirebbe l'esazione senza limiti temporali. Riguardo a quest'ultima ipotesi il discorso, poi, si complica se la pretesa fondata sulla sussistenza di una consuetudine (*de cuius initio non extat memoria*) riguarda la potestà impositiva o solo quella esattiva. E sappiamo bene quante imposte (indirette soprattutto) vengono esatte fuori dal controllo delle assemblee rappresentative, sulla scia di una lunga tradizione che per la Spagna, per esempio, spesso risale agli anni del re Alfonso o di Isabella e Ferdinando (è questo il caso dell'*alcavala*<sup>114</sup>). Non solo: di frequente pretese di questo tipo vengono avanzate da *principes non supremi*, signori locali, eredi dell'antico ordine medievale.

Se Medina riconosce la giustizia del tributo imposto “ex vi potestatis praescriptae per consuetudinem sine alio titulo” in entrambe le ipotesi<sup>115</sup>, Suarez invece esclude la possibilità di acquistare la potestà impositiva sulla base di una consuetudine anche molto antica: nessuna legge positiva (civile o canonica) lo prevede e nessun patto è intercorso con questi principi o signori inferiori per conferire loro la necessaria potestà<sup>116</sup>.

La soluzione che Vitoria ci propone in riferimento alla figura dei *duces, Mediolanensis* e *Burgundiae* fra i tanti, – che non possono imporre alcun tributo senza aver ottenuto il consenso della *respublica*<sup>117</sup> – introduce il tema del *consensus populi* quale ulteriore requisito di giustizia dell'imposizione tributaria. La questione è al centro di un vivace dibattito e sappiamo quanto delicato e controverso sia il rapporto della corona con le *Cortes*: se Mariana include la potestà tributaria

---

<sup>114</sup> Sull'ambito e le modalità di applicazione di tale tributo rispetto alle diverse *species* di contratto (vendita, dote, enfiteusi, *locatio ad longum tempus*, divisione ereditaria, permuta..), alle possibili vicende giuridiche (contratti invalidi, risolti o non eseguiti, ipotesi di compensazione tra posizioni creditorie/debitorie etc.) e alle condizioni soggettive dei contraenti (per esempio dei *clerici*) SANCHEZ (*Consilia seu opuscula*, cit., dubb. 57-62) offre un'ampia e dettagliata trattazione, quasi un regesto delle più varie pratiche commerciali del tempo. Le sue riflessioni e quelle, altrettanto precise e approfondite, di MOLINA (*De iustitia et iure*, cit., dispp. 663-665, 675-679) sono oggetto di analisi nell'ultimo capitolo del lavoro.

<sup>115</sup> MEDINA, *Codex de restitutione*, cit., q. XIII. Sul punto si v. anche SANCHEZ, *Consilia seu opuscula*, cit., L. III c. IV dub. 4.

<sup>116</sup> SUAREZ, *De varietate legum*, cit., §§10-13.

<sup>117</sup> VITORIA, *Comentarios a la Secunda secundae*, cit., q. 63 a. 1 §10.



tra quelle rispetto alle quali l'autorità del sovrano è inferiore a quella della comunità (dal cui accordo, quindi, è dipendente)<sup>118</sup>, Suárez nega che una regola di questo tipo sia rintracciabile nel diritto civile o canonico e che una soluzione opposta possa dirsi contraria al diritto naturale o al *jus gentium*: la *potestas regum* deriva direttamente da una concessione del popolo che può volere una monarchia limitata o meno dalle assemblee rappresentative ed è questione solo di diritto civile, proprio di quel regno o provincia. La regola contenuta nella *Nueva recopilacion* (6.7.1, 2)<sup>119</sup>, allora, è il frutto – prosegue Suárez – di una concessione *ex benigntate* del popolo spagnolo per evitare abusi e oppressioni e non può in alcun modo ritenersi una condizione intrinseca – in quanto necessaria *ex iustitia*<sup>120</sup> – ad ogni sistema fiscale.

Di questa potestà, tuttavia, il re non può fare un uso arbitrario secondo i nostri interpreti: l'imposizione di nuovi prelievi deve trovare giustificazione in una *iusta causa*<sup>121</sup> (*finalis*) – dalle spese per la costruzione e il mantenimento di ponti, strade fino a quelle necessarie per le imprese belliche – che invece è sempre presunta per i *tributa antiqua*<sup>122</sup>. E così attraverso un noto espediente teorico si costruisce un varco attraverso cui controllare (e orientare) la politica fiscale del re e le sue conseguenze sull'eterogenea massa dei contribuenti.

L'individuazione di una *ratio* in vista della quale raccogliere risorse finanziarie nel regno consente anche di verificare la gestione delle stesse risorse prelevate: se

---

<sup>118</sup> MARIANA, *De rege et regis institutione*, cit., I. I c. VIII.

<sup>119</sup> Qui, come altrove, è possibile – il discorso verrà approfondito più avanti – seguire i teologi-giuristi alle prese con le fonti giuridiche nella vivace e feconda interazione tra *ius commune* e *iura propria*.

<sup>120</sup> SUAREZ, *De varietate legum*, c. XVII §§ 3-5.

<sup>121</sup> Una formula teorica di antica origine che nell'evocare i concetti di *ratio* ed *aequitas* consente di convertire l'*irrationabile* in *rationabile*, l'*iniquum* in *aequum* e convalidare per questa via l'esercizio della *plenitudo potestatis* – conciliando a dovere legalità e *absolutio legibus*. Non senza ridursi, col tempo, in un artificio retorico, quasi una formula di stile. Cfr. E. CORTESE, *La norma giuridica. Spunti teorici nel diritto comune classico*, Milano 1964; ID., *Il problema della sovranità nel pensiero giuridico medievale*, Roma 1966 e dello stesso autore le voci dell'Enciclopedia del diritto, "Causa nel negozio giuridico", "Sovranità" e "Norma giuridica" ora in *Scritti* (a cura di I. Birocchi e U. Petronio), Spoleto 1999 vol. II, rispettivamente pp. 1205-16, 1339-1358 e 1319-1337; F. CALASSO, *I glossatori e la teoria della sovranità: studi di diritto comune pubblico*, Milano 1957. Si v. anche P. COSTA, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Milano 1970 e sul tema della causa nel contratto I. BIROCCHI, *Causa e categoria generale del contratto: un problema dogmatico nella cultura privatistica dell'età moderna*, Torino 1997.

<sup>122</sup> Così SUAREZ, *De legibus*, cit., I. V c. XV §1.

il *princeps* è *dominus* di quanto raccolto a titolo di *stipendium* e quindi può liberamente amministrarlo purché svolga il suo compito, il vincolo di destinazione si fa più stringente in riferimento ai prelievi destinati a sostenere le spese comuni (per guerre, vie di comunicazione, tutela delle città)<sup>123</sup>. E sarà questa una delle ipotesi in cui la giustizia e quindi l'obbligatorietà della prestazione tributaria verranno messe in discussione: in più luoghi delle nostre fonti<sup>124</sup> leggiamo del rapporto sinallagmatico che lega la *solutio tributi* e la controprestazione di chi esercita la potestà impositiva, soprattutto quando si tratta di imposte indirette; complesso e vivace appare il dibattito sulla giustizia di tali prelievi a fronte di inadempienze, inefficienze e deviazioni del potere politico – di certo non una rarità nella Spagna di questi secoli.

L'interesse per la realtà spagnola emerge anche dal riferimento fra le possibili *iustae rationes tributi* del pagamento di debiti del popolo, contratti “ex iniqua rectorum eius administratione”, se non v'è altra soluzione<sup>125</sup>: il passaggio sembra registrare l'avallo di parte della dottrina ad una delle più frequenti e criticate pratiche finanziarie intraprese e realizzate dall'*Hacienda real*.

Il varco aperto dalla *iusta causa* per controllare e limitare il potere impositivo si restringe, tuttavia, se si ammette che in una sorta di successione di cause il re possa prorogare lo stesso tributo piuttosto che imporne di nuovi sulla base di un'altra necessità (definita *aequivaleans*), senza passare da alcun tipo di verifica sul punto<sup>126</sup>.

Il passaggio si fa ancor più angusto se si accetta, con Medina, che una consuetudine antica e la prescrizione in buona fede e per un tempo sufficiente possano supplire alla mancanza di causa: sul punto, tuttavia, l'opinione non è unanime e

---

<sup>123</sup> Ivi § 5.

<sup>124</sup> Per una trattazione ampia si v. MEDINA, *Codex de Restitutione*, cit., q. XVI dove l'analogia con il contratto è esplicita e SANCHEZ, *Consilia seu opuscola*, cit., L. III c. IV dub. 8.

<sup>125</sup> SANCHEZ, *Consilia seu opuscola*, cit., L. III c. IV dub. 2.

<sup>126</sup> Così SUAREZ, *De legibus*, cit., l. V c. XV § 7 e MEDINA, *Codex de Restitutione*, q. XIV. Suarez tuttavia lega questa soluzione ai casi in cui «causa tributi est permanentior, et occasio ejus cessat pro aliquo tempore, semper manet occasio vel periculum ejus». Per ribadire poco dopo: «sicut cessat interdum necessitas expensarum in uno vel alio opere, ita saepe occurrunt aliae occasiones expendendi, quae loco aliorum operum possunt succedere. Et ita, ut in hoc etiam sumatur aequalitas, tenebitur princeps non pro quacumque exurgente occasione novam facere impositionem, etiam temporaneam, sed prudenter pensare an pro illis sufficiant antiqua tributa, in quibus actualis necessitas faciendi expensas cessavit, vel suspensa est» (pp. 484-485).

Suarez nega il proprio consenso argomentando sulla base del meccanismo di funzionamento del *titulus praescriptionis*<sup>127</sup>. La regola della presunzione di giustizia in favore del potere impositivo in caso di dubbio comporta un'ulteriore riduzione del funzionamento di tale meccanismo<sup>128</sup>. Sul piano della realtà spagnola, infine, tale dispositivo di controllo rischia di perdere qualsiasi effettività se si pensa al ruolo sempre più esautorato ricoperto dalle *Cortes* castigliane.

A questo punto – individuati i soggetti che detengono il potere impositivo e lo scopo in vista del quale possono esercitarlo – non resta che decidere quale fisionomia dare al sistema fiscale: si tratta di prediligere un'organizzazione delle finanze basata principalmente su prelievi fiscali diretti sul patrimonio di singoli e comunità o su esazioni di tipo indiretto su traffici, trasporti e attività negoziali.

Con un'operazione tutt'altro che neutra, stabilire per questa via quali soggetti, beni o pratiche commerciali tassare in misura maggiore o minore vuol dire ordinare una società, mantenere o alterare equilibri economici e gerarchie sociali: sarà compito dei maestri tracciare per il sovrano cristiano la linea di politica economica e sociale ritenuta più giusta.

Su una prima questione troviamo tutti d'accordo: la *quantitas tributi* deve essere proporzionata alle capacità di ciascuno: il principio è affermato con costanza (secondo diverse declinazioni<sup>129</sup>) anche se spesso viene indicato come consiglio

---

<sup>127</sup> «[...] consuetudo antecedit titulum praescriptionis, nam est causa ejus; ergo bona fides consuetudinis non potest fundari in praescriptione quia ante acquisitum titulum praescriptionis oportet ut consuetudo bona fide continuetur; ergo toto illo tempore non potest fundari bona fides in titulo acquisito per praescriptionem. [...] quia, dum justa causa tributi durat, consuetudo exigendi non servit ad praescribendum jus exigendi etiam cessante illa causa; alias omne tributum positum propter causam temporalem, duraturam tamen longo tempore, quadriginta aut centum annorum, praescriberetur per illud tempus, ut perpetuo peti posset, etiamsi constet causam cessasse, quod est aperte falsum, quia esset inaequalitas magna inter tributum et causa ejus; [...] ergo deberet inchoari postquam cessavit causa, et nihilominus continuata fuit exactio; at tunc non potuit esse bona fides, quia nec potuit fundari in causa quae cessavit, et non ignorabatur, ut supponitur, nec in praescriptione quae non dum erat; ergo talis consuetudo numquam potest dare titulum praescriptionis»: SUAREZ, *De legibus*, cit., l. V c. XV § 9, pp. 486-487.

<sup>128</sup> Sull'applicazione di tale regola si v. SANCHEZ, *Consilia seu opuscula*, cit., l. II c. IV dub. 6 e 7; SUAREZ, *De legibus*, cit., l. V c. XVIII § 10 e 19-20.

<sup>129</sup> VITORIA (in *Comentarios a la II<sup>a</sup>ae*, cit., q. 63 a. 1 § 16) rinvia all' "ordo iustitiae distributivae" affinché sia rispettata l' "aequalitas secundum proportionem"; MEDINA (*Codex de Restitutione*, cit., q. XIII) qualifica giusti i prelievi imposti *aequaliter secundum proportionem geometricam*; COVARRUVIAS (*In varios civilis... Regulae peccatum de regulis civilis libro sexto relectio, secunda pars* § 5) chiede che i tributi non siano esatti oltre la giusta *merces laboris et regiminis*; BANEZ (*De iure et iustitia*, cit., q. LXII) prescrive che il carico fiscale non vada oltre «quantum satis est ad salutem regis»; SUÁREZ (*De legibus*, cit., l. V c. XVI §§ 1-2) afferma che ciascuno de-

da seguire “moraliter” e manca di indicazioni specifiche e pratiche per determinare tale rapporto di proporzionalità. In ogni caso è evidente la distanza che li separa da coloro che – come Francesco Guicciardini e Matteo Palmieri<sup>130</sup> – hanno già affrontato il tema di un’esazione diretta secondo tassi progressivi di prelievo, in funzione di redistribuzione delle ricchezze: la tesi, del tutto obliterata nelle nostre fonti, presenta implicazioni delicate e ardite al tempo stesso se si intravede nel criterio di progressività un mezzo per modificare ordine e gerarchie sociali voluti da Dio.

Infine un ultimo riferimento alla già citata costruzione sinallagmatica del rapporto imposizione-contribuzione elaborata in alcune ipotesi: nonostante l’analogia con lo schema contrattuale e nonostante ciò venga delle volte esplicitato<sup>131</sup>, la determinazione della *misura giusta* segue spesso criteri differenti rispetto alla simile operazione estimativa in ambito negoziale. Se il giusto prezzo della vendita, per esempio, deriva per Soto dall’accordo tra mercanti e compratori<sup>132</sup>, nelle nostre fonti la *iusta quantitas tributi* non sembra trovare alcun immediato collegamento con una procedura di condivisione o codecisione che potremmo immaginare aver luogo nelle *Cortes*: il *consensus populi*, come sappiamo, non viene annoverato tra le *conditiones necessariae ad iustitiam tributi* dalla maggioranza dei nostri maestri.

Strettamente collegato alla *forma distributionis* si pone il tema dell’oggetto della tassazione: tra le entrate fiscali più criticate troviamo innanzitutto quelle che gravano sui beni di prima necessità (beni alimentari soprattutto) e su acquisti o

---

ve pagare secondo le proprie “*facultates et conditiones*” tenuto conto anche della natura del bene gravato: «nam si imponatur super rem immobilem, non debet excedere quantitatem moderatam, consideratis fructibus ejus, et laboribus ac expensis quae circa illam fiunt: nam si in hoc tributum sit nimis onerosum, plane erit injustum. Si autem imponatur super res mobiles quae venduntur et emuntur, vel arte fiunt, observari debet ne tale sint hujusmodi res, vel tantum et tam magnum tributum, ut redundet in majus onus pauperum et artificum, aut mercatorum, quam possint sustinere commode ad vitam et familiam sustendam» (p. 487). Un riferimento più specifico si trova in SANCHEZ (*Consilia seu opuscola*, cit., l. II c. IV dub. 13) dove il dubbio riguarda l’esazione *decem pro centum* dell’*alcabala*.

<sup>130</sup> Rispettivamente nel “Dialogo del reggimento di Firenze” (*Opere di Francesco Guicciardini*, a cura di E. Lugnani Scarano, Torino 1970) e nel “Della vita civile” (di cui v’è un’edizione fiorentina del 1982 a cura di G. Belloni). Aegidius Romanus (*De regimine principum*, Ausburg 1473) pare teorizzare, sia pur implicitamente, un modello di questo tipo che, fra l’altro, aveva trovato realizzazione, non senza grandi resistenze e obiezioni, nella *decima scalata* della Firenze dei Medici.

<sup>131</sup> V. ntt. 150 e 154 [cap. 2].

<sup>132</sup> *De iustitia et iure*, cit., l. VI q. II.

traffici *ad usum proprium*. In tali casi – sottolinea Vitoria – i tributi possono essere iniqui *ex materia* quando sono posti su tutte le cose «*excepta causa venalitatit et negotiationis*»<sup>133</sup>: quando si impongono tasse sull’acquisto e sul trasporto di mercanzie necessarie per il soddisfacimento delle esigenze primarie di vita si rischia – questa la motivazione spesso addotta – di gravare eccessivamente e ingiustificatamente i più poveri<sup>134</sup>. La tesi, ancora una volta, non vede tutti concordi e Suárez, dopo un lungo e articolato ragionamento, conclude negando che tale limitazione sia «*per se necessariam ad justitiam tributi quia nec involvit intrinsece inaequalitatem in forma tributi [...] nec per accidentales eventus fit injusta [...] nec etiam propter leges est iniqua, nisi ubi lex illa [jus Codicis] obligaverit in terris nunc subditis imperatori*»<sup>135</sup>. Mariana, da parte sua, consiglia di prediligere imposizioni su *merces curiosae* «*sine quibus humana vita traducitur : et quae potius ad emollienda corpora, debilitandos animos magnam vim habent*»<sup>136</sup>. Con le riflessioni di quest’ultimo troviamo confluire quelle di Soto sulla preferenza per un sistema di tassazione indiretta: le imposizioni devono essere severe sulle merci importate da altre province<sup>137</sup> e il carico fiscale gravare più su beni, possessi e negoziazioni che sulle persone in quanto tali<sup>138</sup>. Questa, in sintesi, la politica fiscale che i maestri offrono ai loro re nella speranza di un più chiaro e determinato programma finanziario: la Spagna ne ha davvero bisogno.

Il passaggio al secondo asse a questo punto è agevole: stabilite le caratteristiche e le condizioni per le quali l’imposizione e l’esazione di tributi sono giuste non resta che curarsi delle condotte di chi a vario titolo partecipa a tale meccanismo. Tra chi impone o esige i tributi e chi è tenuto a pagarli il vincolo – estendendosi al foro interno – ora si rafforza ora si indebolisce, in una duplice direzione: pecca chi impone o esige tributi ingiusti e, simmetricamente, chi non paga quelli giusti (che vanno corrisposti anche “*ante petitum et ante sententiam*”) – con l’obbligo di re-

<sup>133</sup> Cfr. VITORIA, *Comentarios a la Secunda Secundae*, cit., q. 63 a.1 §17.

<sup>134</sup> MEDINA, *Codex de Restitutione*, cit., q. XV. Il riferimento qui è anche alla *sis*a sulle derrate alimentari: su tale discusso tributo, sui *portiora* e sulle imposte sul grano si v. anche M. AZPILCUETA, *Enchiridion sive manuale confessoriorum et poenitentiam in Opera omnia*, Venetiis 1618, c. XVII.

<sup>135</sup> SUAREZ, *De legibus*, cit., l. V c. XVI § 8.

<sup>136</sup> MARIANA, *De rege et regis institutione*, cit., l. III c. VII.

<sup>137</sup> *Ibidem*.

<sup>138</sup> SOTO, *De iustitia et iure*, cit., l. III q. 6 a. 7.

stituire quanto indebitamente ricevuto o ritenuto<sup>139</sup>.

Resistenze, ribellioni e conseguenti reazioni sono frequenti in questi anni turbolenti. Il 1569 è l'anno in cui i sudditi catalani rifiutano il pagamento dell'*excusado* concesso poco prima da Pio V: la dura repressione dell'Inquisizione e del viceré non si farà attendere e in pochi giorni i *diputats* e un buon numero di nobili finiranno in carcere. Qualche anno prima, nel 1555, sono diciannove canonici toledani, renitenti al pagamento del sussidio, a scontare con la prigione e la scomunica il fio della loro colpa. E abbiamo citato solo i casi più eclatanti.

L'approfondimento del tema dell'obbligazione in coscienza copre pagine dense, tra riferimenti alla tradizione e al presente, e si svolge su due livelli: su un piano più generale e teorico, si spiega il fondamento dell'estensione al foro interno del vincolo tributario giusto, ci si interroga sull'inquadramento sistematico delle leggi fiscali rispetto al trinomio *leges poenales/mere poenales/non poenales*<sup>140</sup>, si ricostruisce il rapporto tra vincolo *in conscientia* e *poena temporalis* prevista nelle leggi impositive<sup>141</sup>. Su un piano più specifico, vengono in rilievo questioni come l'obbligo di pagare *portazgo* e *vectigalia* quando il *princeps* che li ha esatti è inadempiente, i diversi casi di esenzione, la posizione contributiva dei chierici, le discipline della *restitutio* dell'indebito e della *moderatio* di oneri eccessivi.

Molteplici sono i percorsi tematici e i luoghi argomentativi in cui dovremo seguire i nostri teologi-giuristi; qui abbiamo accennato solo a qualche punto di partenza. Al centro spicca la figura degli uomini di fede, tra cattedra e pulpito: da una parte, «*theologi prudentis et concionatoris officium erit suadere populo ut obediat mandatis Regis, nec exasperet populum manifestando rationem iniustitiae tributorum etiam si essent iniusta*»<sup>142</sup>; dall'altra «*unusquisque sequi debet consilium viri*

---

<sup>139</sup> Cfr. VITORIA, *Comentarios a la Secunda Secundae*, cit., q. 63 a.1; SOTO, *De iustitia et iure*, cit., l. IV q. VI; MEDINA, *Codex de Restitutione*, cit., qq. XIII-XVI; SUAREZ, *Tractatus de legibus*, cit., l. V c. XVII; COVARRUVIAS, *In varios civilis*, cit., *Regulae peccatum de regulis civilis libro sexto relectio, secunda pars* § 5.1-5.5; M. AZPILCUETA, *Enchiridion sive manuale*, cit., c. XVII e XXVII.

<sup>140</sup> MEDINA, *Codex de Restitutione* cit., q. XIII; SOTO, *De iustitia et iure*, cit., l. IV q. VI art. IV; SUAREZ, *De legibus*, cit., l. V c. XIII §§ 4-13; COVARRUVIAS, *In varios civilis*, cit., *Regulae peccatum de regulis civilis libro sexto relectio, secunda pars* § 5.

<sup>141</sup> BAÑEZ, *De iure et iustitia*, cit., q. LXII.

<sup>142</sup> BAÑEZ, *De iure et iustitia*, cit., q. LXII.

docti et prudentis, seu confessoris, qui regulariter ac caeteris paribus debent inclinare subditum ad solutionem tributi, praesertim ante factum, quia jus regis de se et majus et certius est»<sup>143</sup>. In queste pagine, un duplice circuito d'obbedienza comprende e lega re e sudditi ora quali soggetti del *pactum societatis* ora quali *fideles* e il tema dell'imposizione tributaria diventa terreno fertile per una feconda dialettica tra *ratio pastoralis* e *ratio gubernatoria*.

Sono questi gli anni dell'emersione della Ragion di Stato –“notitia di mezzi atti à fondare, conservare o ampliare un dominio” nella definizione di Giovanni Botero<sup>144</sup>: si profila un tipo di razionalità volta al mantenimento dello Stato che non tende ad alcun fine ultratemporale o extrastatale, che non conosce un'ultima istanza anteriore, esterna o ulteriore allo Stato; la sua finalità è – ce lo dice chiaramente Botero – (la conservazione e il rafforzamento del) lo Stato stesso. La ragion di Stato non è subordinata alle leggi: nel suo esercizio ordinario le rispetta, ma consente di derogarvi quando necessario; aspira alla conservazione dei rapporti di potere tra Stati e all'interno di ciascuno di essi ed a tal fine mette all'opera un articolato sistema di controllo degli individui<sup>145</sup>.

Per i nostri teologi una tesi di questo tipo che sostiene un'arte di governo autonoma dalle leggi di natura e di Dio è inaccettabile: il significato della sfida lanciata da Machiavelli e dai teorici della Ragion di Stato è già compresa con chiarezza ed è anche da queste pagine sulla *lex tributorum*<sup>146</sup> che essi rispondono alla nuova etica politica. La strategia qui adottata, infatti, segue ancora il modello del potere pastorale che si cura della salvezza delle anime e della giustizia della *lex civilis*, nella conservazione dello Stato all'interno di un ordine generale.

Le diverse posizioni che, come vedremo, i *magistri* assumono su questioni specifiche testimoniano la flessibilità dell'orientamento e delle coordinate di questo *iustus ordo mundi*: indisponibile per il potere temporale, esso deve reggersi su fondamenti e ispirarsi a principi che non si (auto)legittimano nel *saeculum*, ma

---

<sup>143</sup> SUAREZ, *De legibus*, cit., l. V c. XVIII.

<sup>144</sup> G. BOTERO, *Della ragion di stato libri dieci*, Venezia 1619, p. 1.

<sup>145</sup> Cfr. M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-78)*, Milano 2005, pp. 165-183.

<sup>146</sup> Il riferimento a Machiavelli è esplicito in SUÁREZ, *De legibus ac Deo legislatore*, cit., liber III “De lege positiva humana secundum se et prout in pura hominis natura spectari potest quae lex etiam civilis dicitur”, pp. 197-198.

che trovano un momento di validità in un'istanza superiore ed esterna che i professori di Salamanca si incaricano, di volta in volta, di indicare. Vedremo come questa istanza orienterà il discorso sull'obbligazione tributaria verso un sistema fiscale giusto.

*Deus agit in homines.* Nessun discorso canonistico può prescindere dalla consapevolezza che l'azione divina incide, attraverso la precettistica celeste e mediante l'opera degli uomini, sulla storia. In quest'ottica un apparato di norme superiori, derivante da una fonte sovra-empirica attraverso l'atto di fede, vincola l'esperienza terrena delle creature umane, riflettendosi in una gamma di convinimenti generalizzati di doverosità sociale che ne orientano e disciplinano l'agire<sup>147</sup>.

---

<sup>147</sup> Cfr. P. BELLINI, «*Deus agit in homines*». *Considerazioni metodologiche sui postulati teocentrici della riflessione canonista* in "Quaderni fiorentini", 17 (1998), pp. 81-110.



CAPITOLO SECONDO  
IL BUON GOVERNO  
VERSO LA COSTRUZIONE DI UN SISTEMA FISCALE GIUSTO

*Sommario.* 1. *Ad iustitiam tributorum* - 1.1 Legge e giustizia nel solco di san Tommaso - 1.2 Il tema fiscale tra assetto delle fonti e istanze di rappresentanza - 1.3 *Christus-Fiscus*. Stato, Chiesa e potere fiscale - 1.4 Ordinare la società - 1.5 *Dubia iustitiae* - 2. *Potestas imponendi*: una mappa delle legittime fonti impositive tra *ius commune* e *iura propria* - 2.1 *Sacerdotium* e *imperium* - 2.2 Il monopolio fiscale - 2.3 “Rex superiorem non recognoscens in ordine suo”. Una formula antica per la ricerca della legittima potestà impositiva - 2.4 Un arcipelago di autorità impositive: *liberae respublicae*, signori territoriali, sovrani “infedeli” - 2.5 *Consensus populi*. Partecipazione e rappresentanza per un *iustus fiscus* - 2.6 *Fiscus Ecclesiae*. Tra conciliarismo e *potestas indirecta* - 2.7 La quadratura del cerchio. Ruolo e funzione della fonte consuetudinaria - 2.8 Il valore del tempo. Prescrizione e *antiquae gabellae* - 3. *Causa e ratio finalis*. Destinazione e gestione della contribuzione fiscale - 3.1 Le radici medievali - 3.2 *Iustae causae tributi* - 3.3 *Cura reipublicae*. Lo stipendio del re e i tributi per la sicurezza delle strade: tra responsabilità politica e schema contrattuale - 3.4 La causa e il tempo. Verso un sistema contributivo stabile - 3.5 *Cessante causa cessat effectus?* La volatilizzazione della causa - 4. *Iusta quantitas*. Il principio di proporzione tra esenzioni e immunità - 4.1 *Iuxta facultatem uniusque*. La “debole” posizione dei teologi salmantini - 4.2 *Ornamentum reipublicae*. La grazia dei re, il privilegio di pochi - 4.3 L’immunità ecclesiastica tra *bonum commune* e *utilitas Ecclesiae* - 5. *Materia tributi*. Il fisco nella vita privata e commerciale dei sudditi spagnoli - 5.1 Un catalogo di gravami - 5.2 Per una teoria generale del tributo - 5.3 *Res ad usum proprium* e oneri fiscali

*Quod non capit Christus,  
rapit fiscus*

*1. Ad iustitiam tributorum*

Il proverbio che apre questo capitolo proviene da una delle quasi tre mila raccolte di emblemi pubblicate e circolanti per tutta l’età moderna in Europa: gli *Emblemata* di Andrea Alciato, editi per la prima volta nel 1522, inaugurano una ricca produzione di collezioni di stemmi e proverbi cui il Rinascimento era particolarmente “affezionato”. L’aforisma qui citato, quindi, non veicola un pensiero originale, ma raccoglie e cristallizza un messaggio più volte pronunciato e scritto, con qualche variante, in diverse fonti.

Alcune ricorrenze di questa formula sono state individuate e studiate da Ernst Kantorowicz in un testo risalente – *Christus-fiscus* – apparso per la prima volta in

una raccolta di scritti per Alfred Weber<sup>1</sup> e confluito più di recente nel volume di saggi dedicato a *I misteri dello Stato*. L'intitolazione scelta per le pagine che affrontano la frase posta in principio indica al lettore la prospettiva interpretativa dalla quale l'autore prende le mosse e il problema ermeneutico che egli si è posto: qual è il significato di una sequenza, che ad alcuni potrebbe apparire quasi blasfema, che lega Cristo e il fisco posti in termini correlativi? La presenza della formula in diverse fonti, giuridiche e teologiche, sollecita ancor di più l'interrogativo.

Nella scienza giuridica medievale, il binomio si ritrova in Bartolo (*Super Authenticis*<sup>2</sup>) e in Baldo (ad C. 10.1.3) per il quale “fiscus et ecclesia aequiparantur”<sup>3</sup>; altrove il paragone si pone tra i beni della Chiesa e quelli del fisco: per Henry de Bracton entrambi – gli uni in quanto *res sacrae*, gli altri quali *res quasi sacrae* – rifuggono il tempo, sopravvivendo a chi ne è titolare, e si sottraggono alla disponibilità dei singoli<sup>4</sup>. In termini simili Filippo di Leida equipara *bona patrimonialia Christi et fiscis* perché non possono essere alienati a piacere<sup>5</sup>; come si legge in Gaio (*Inst. II. 9*) si tratta nell'uno e nell'altro caso di *res nullius* cioè di beni che non appartengono ad alcuna persona fisica, essendo nella eterna disponibilità della Chiesa e del fisco quali *personae fictae*. Nel “corpus mysticum reipublicae” – si dirà altrove – il principe si unisce allo Stato come *sua sponsa* e il fisco giunge a lui come conferimento dotale<sup>6</sup>, cespite inalienabile secondo una risalente disciplina<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> *Synopsis: Festgabe für Alfred Weber*, Heidelberg 1948, pp. 223-235.

<sup>2</sup> BARTOLUS A SAXOFERRATO, *Super Authenticis*, Venezia 1567, fol. 13v.

<sup>3</sup> BALDUS DE UBALDIS, *In VII, VIII, IX, X, XI Codici libros Commentaria*, Venetiis 1586, ad C. 10.1.3, n.2, fol. 236r.

<sup>4</sup> H. BRACON, *De legibus et consuetudinibus Angliae*, London-Oxford 1878-1883, fol. 14: il riferimento è a quei beni che non possono essere oggetto di donazioni perché indisponibili; fra questi le *res sacrae* e *quasi sacrae*, tutte le *res nullius*, beni di cui nessuna persona fisica è titolare come i beni ecclesiastici e il patrimonio del fisco. L'argomentazione viene svolta sulla scorta delle fonti del *ius commune* (D. 1.8.1; Giust. Inst. II. 1.7) e sembra echeggiare la tripartizione che si legge nelle Istituzioni di Gaio tra *res sacrae* (templi e santuari per gli dei celesti), *res religiosae* (luoghi consacrati ai Mani) e *res sanctae* (mura e porte di Roma): per queste ultime Gaio parla di *nullius in bonis* in quanto *res publicae*.

<sup>5</sup> PHILIPPUS DE LEYDEN, *De cura reipublicae et sorte principantis*, Leydis 1516 (reprint of the editio princeps of 1526 with an introduction of R. Feenstra, Amsterdam 1971) I, 9.

<sup>6</sup> Cfr. LUCA DA PENNE, *Commentaria in tres Libros Codicis*, Lugduni 1582, ad C. 11.58.7, pp. 562-564. La metafora non è originale, ma più volte ricorrente nelle fonti.

<sup>7</sup> Nel diritto romano a partire dalla *lex Iulia de adulteriis* l'alienazione di beni immobili conferiti in dote era subordinata al consenso della moglie; per i mobili dotali la libera disponibilità veni-

Tra le prime fonti teologiche abbiamo già intercettato quel testo agostiniano (*Enarratio in ps. 146, 17*), citato e interpretato da Luca da Penne<sup>8</sup> che nell'affermare l'esistenza di un fisco di Cristo verrà richiamato nel corso della controversia sulla povertà ai tempi di Giovanni XXII.

In una continua traslitterazione tra linguaggio teologico e linguaggio giuridico, il fisco è eterno e ubiquo in Accursio, *sanctissimus* per Luca da Penne, *anima rei publicae* per Baldo<sup>9</sup>.

Nella lettura di Kantorowicz il paragone ruota attorno al carattere di inalienabilità caratteristico delle proprietà ecclesiastiche e di quelle fiscali. Nel binomio *Christus* – che qui indica la Chiesa – *Fiscus* i due termini condividono l'elemento dell'eternità e dell'ubiquità; l'uso del linguaggio teologico, da una parte, divinizza il fisco e l'istituzione statale; dall'altra, riduce Dio e Cristo a simboli della funzione ufficiale per comprendere quella condizione di atemporalità e onnipresenza dei beni fiscali<sup>10</sup>.

Oltre alla segnalata analogia tra Cristo/Chiesa e Fisco, il motto, nella sua ricorrenza in fonti diverse, tradisce, da una parte, la diffusione nella cultura rinascimentale di un'immagine – quella di un *fiscus rapax* – dall'altra, la polarità di un sistema contributivo in cui l'autorità spirituale e il potere temporale ora condividono – secondo l'etimologia *cum divido* – ora si contendono – *cum tendo*<sup>11</sup> – lo strumento fiscale. In quest'altra prospettiva, le declinazioni in cui la massima è giunta al lettore odierno appaiono qualcosa di più che mere variazioni sul tema:

---

va temperata dall'eventuale responsabilità del marito all'atto della restituzione della dote in caso di scioglimento del matrimonio (di qui la *dos aestimata* che col tempo si affermò nella prassi al fine di rendere il marito debitore del valore di stima individuato al momento della costituzione della dote).

<sup>8</sup> LUCA DA PENNE, *Commentaria*, cit., ad C. 10.1.1, pp. 4-5.

<sup>9</sup> Cfr. ACCURSIUS, *Glossa in Codicem*, Venetiis 1488 [rist. anast. Augustae Taurinorum 1968] gl. *continuum* ad C. 7.37.1 (“*fiscus ubique praesens*”), fol. 222; LUCA DA PENNE, *Comm.* ad C. 10.1.1, pp. 4-5; BALDUS DE UBALDIS, *Consiliorum sive responsorum volumen primum*, Venetiis 1575, cons. 271, fol. 81r e *Comm.* ad C. 7.37.1, fol. 37r (“*fiscus est ubique et sic in hoc Deo similis*”).

<sup>10</sup> Cfr. E. H. KANTOROWICZ, *I misteri dello Stato*, [trad. it.] Genova 2005, pp. 215-217.

<sup>11</sup> Come indica il *Vocabolario Etimologico della lingua italiana* di Ottorino Pianigiani (Roma 1907, *ad vocem* contendere) la composizione etimologica (ovvero l'unione della particella “cum” con il verbo “tendere”) esprime l'azione di «sforzarsi di fronte ad un altro» fino a quella di «contrastare o impedire» l'altrui iniziativa. Accanto, il campo semantico di condividere che copre anche esperienze di condivisione e collaborazione (espresse anche qui attraverso la particella “cum” che di quel legame è indice).

già nel *Decretum* (C. XVI q. 7 c. 8) il verbo “tollere” utilizzato a proposito dell’azione del fisco (a fronte dell’*accipere* riferito alla Chiesa) indica un meccanismo di appropriazione e privazione che, invece, non riesce ad esprimere il vocabolo “capere” adottato per il fisco e per la Chiesa nella stessa frase pronunciata da un giudice inglese in una controversia fiscale del 1441<sup>12</sup>.

Nella versione tramandata da Alciato il lemma “rapit” rivela con maggior evidenza un agire violento, un’usurpazione senza alcuna giustificazione da parte del fisco, a differenza del costante ricorso a quell’identico *capere* utilizzato per indicare il differente agire di *Christus/Ecclesia*.

I versi che accompagnano l’emblema raffigurano in questi termini l’azione del principe, che sprema e condanna i suoi sudditi dopo averli lasciati arricchirsi:

*Exprimit humentes, quas iam madefecerat ante,*

*Spongiolas cupidi Principis arcta manus.*

*Provehit ad summum fures, quos deinde coeracet,*

*Vertat ut in fiscum quae mala parta suum*<sup>13</sup>.

Dall’altra parte, la correlazione tra le due azioni che il *quod* iniziale stabilisce indica bene il doppio circuito in cui ciascuno – in quanto fedele e suddito al tempo stesso – è ristretto: il contributo al sostentamento di chi si cura dell’anima e di chi assicura *pax e felicitas communes* diventa il duplice obbligo cui i *singuli* sono vincolati e segna il terreno di contese e collaborazioni tra autorità temporale e autorità spirituale<sup>14</sup>.

Ebbene, è a questa rapacità del fisco che le riflessioni dei maestri cercano di porre rimedio attraverso la costruzione di un sistema fiscale giusto. Ed è in quel binomio *Christus-fiscus* e nella tensione che quella bipolarità produce che vedremo iscriversi il tema dell’*obligatio in conscientia* della *iusta lex tributorum* e

---

<sup>12</sup> Cfr. E. H. KANTOROWICZ, *I misteri dello Stato*, cit., p. 179 e ss.

<sup>13</sup> A. ALCIATO, *Emblemata*, Lyon 1531, 158, n. CXLVII.

<sup>14</sup> Tra le altre fonti in cui il motto ricorre possiamo qui ricordare MATTEO D’ AFFLITTO (*In utriusque Siciliae, Neapolisque Sanctiones et Constitutiones novissima Praelectio*, Venetiis 1556) che cita due volte la formula utilizzando in entrambi i casi il più neutro verbo “dare” per indicare l’azione del fisco e quella della Chiesa, ancora una volta poste in termini correlativi: «non datur Christo, datur fisco» (*Praeludia*, q. XV, p. 11); «quod non datur Christo, dabitur fisco» (*De decimis*, rubr. VII, fol. 43v).

l'impegno a controllare quel monopolio fiscale, per dirla con Norbert Elias<sup>15</sup>, attraverso una pronuncia di approvazione quando la valutazione di giustizia è positiva e una pronuncia di condanna quando la valutazione è negativa<sup>16</sup>. L'affermazione di un vincolo nel foro interno nel primo caso e la liberazione delle coscienze nel secondo non potevano lasciare indifferenti le autorità secolari, in un periodo storico in cui con la Riforma le implicazioni e i riflessi che i temi religiosi potevano produrre sul piano dei rapporti sociali e delle relazioni di potere (a livello locale e centrale) emergevano con prepotenza.

### *1.1 Legge e giustizia nel solco di san Tommaso*

Il percorso verso la giustizia fiscale che avviamo in queste pagine si articola, come suggeriscono alcune delle nostre fonti<sup>17</sup>, in tante piccole tappe quante sono le condizioni la cui sussistenza garantisce la giustizia del sistema. L'itinerario è, non senza qualche deviazione, quello indicato da san Tommaso nella sua *Summa* a proposito della *lex iusta*. Nella *Prima Secundae* la *quaestio* 90 mette a tema la nozione di *lex in communi* analizzandone l'*essentia* e gli *effectus*, individuando le *differentiae* tra *lex aeterna*, *humana* e *divina*; le successive (qq. 96- 100) indicano i requisiti della *iusta lex humana*<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> Cfr. N. ELIAS, *Potere e civiltà*, [trad. it.] Bologna 1983.

<sup>16</sup> Si pensi alla *Bulla in coena Domini* e alle *excommunicationes* che è possibile leggere nel manuale per i confessori di Azpilcueta: Cfr. M. AZPILCUETA, *Enchiridion sive manuale confessoriorum et poenitentium* in *Opera omnia*, vol. I, Venetiis 1618, c. XVII *De septimo praecepto Decalogi, non furtum facies* § *De peccatis circa iura tributa regia et publica*, pp. 263-264; c. XXVII *De censuris ecclesiae, scilicet excommunicationes, suspensiones et interdicto et de irregularitate, deque Ecclesiae pollutione ad de casibus reservatis et de quibusdam miscellaneis ad confessarios plurimum pertinentibus* § *De excommunicationibus a iure latius et primum de reservatis Papae per Bullam Coenae et alia iura* n. 61 *Excommunicamus omnes qui in terris suis nova pedagia seu gabellas ad id potestatem non habentes imponunt vel augent aut imponi vel augeri exigunt*.

<sup>17</sup> Le condizioni necessarie per la giustizia dei tributi organizzano le argomentazioni dei teologi secondo un andamento ricorrente: così in MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., le disp. 666, 667, 668, 669 e 675 trattano rispettivamente della materia tributaria *ex auctore, ex causa, ex forma, ex materia*; le riflessioni sviluppate da MEDINA, *Codex de restitutione*, cit., q. XIII *De gabellis non defraudandis*, presentano la medesima articolazione interna (i temi della causa e dell'oggetto sono approfonditi anche nella questione successiva); SANCHEZ, *Consilia seu opuscula*, cit., l. II, c. IV, dub. 2 (*Quot et quae conditiones exigantur ad tributorum iustitiam*), espone la tematica secondo la stessa linea di svolgimento in una lunga serie di *dubia*; la medesima sequenza, infine, si rintraccia in SUÁREZ, *De legibus*, cit., l. V capp. XIV, XV, XVI, XVII e in VITORIA, *Comentarios a la Secunda secundae*, cit., q. 62 a. 3 e q. 63 a. 1.

<sup>18</sup> THOMAS DE AQUINO, *Prima Secundae partis Summae sacrae Theologiae (...) cum commentariis R.D.D. Thomae de Vio Caietani*, Lugduni 1588, pp. 300-320.

La legge in generale è «regula et mensura actuum humanorum, quae est ratio quia [...] rationis est ordinare ad finem» (q. 90 a. 1). Questo scopo ultimo è per Tommaso, sempre, il *bonum commune*: se il fine della vita umana è la *felicitas* e la *beatitudo*, in una *communitas perfecta* cui ciascuno partecipa come *pars imperfecta*, allora «necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem» (a. 2): nell’Etica aristotelica si legge che *iusta legalia* sono detti «factiva et conservativa felicitatis et particularium ipsius politica communicatione»<sup>19</sup>.

La definizione di *lex humana* è ben nota: attraverso la combinazione di più segmenti testuali la legge emerge quale “dictamen practicae rationis” (q. 91 a. 3), preordinata “ad bonum commune”, “in praesidente quo subditi gubernantur” (q. 92 a. 1); e ancora, in altri termini, “quaedam rationis ordinatio ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata” (q. 90 a. 4). Se il fine della legge umana è il bene comune allora – prosegue l’Aquinata – essa deve essere posta “in communi magis quam in particulari” (q. 96 a. 1), ovvero, per la composita natura del bene comune, «oportet quod lex ad multa respiciat et secundum personas et secundum negotia et secundum tempora»<sup>20</sup>.

È al quarto articolo della stessa *quaestio* che – come avverte il Caietano nel suo commento – dobbiamo prestare particolare attenzione per applicare le *conditiones legis iustae vel iniustae* alle *leges particulares*: il riferimento è proprio alla disciplina fiscale «quia inde multos casus conscientiae in gabellis et gravaminibus et huiusmodi publicis classificabis: praesertim ex fine et aequalitate proportionali – prosegue il grande commentatore domenicano – quam tenetur salvare iustitia distributiva»<sup>21</sup>.

Il dubbio concerne il rapporto tra *lex humana* e *forum conscientiae*: se «interior enim potestas non potest imponere legem in iudicio superioris potestatis» come può la *potestas humana* – che è “infra potestatem divinam” – imporre una legge «quantum ad iudicium divinum quod est iudicium conscientiae»? La risposta dell’Aquinata riconosce la *vis obligandi in foro conscientiae* alle leggi giuste ovvero a quelle leggi che possono dirsi giuste *ex fine* «quando scilicet ordinatur ad

---

<sup>19</sup> Ivi, p. 286.

<sup>20</sup> Ivi, p. 300.

<sup>21</sup> Ivi, *Comm.* ad q. 62 a. 2, p. 301.

bonum commune», *ex auctore* «quando scilicet lex lata non excedit potestatem ferentis», *ex forma* «quando scilicet secundum aequalitatem proportionis imponuntur subditis onera in ordine ad bonum commune»<sup>22</sup>. Correlativamente, non vincoleranno le coscienze dei sudditi-fedeli le leggi ispirate dalla cupidigia e dalla gloria di chi le ha poste, quelle esorbitanti il potere di chi le ha emanate e, ancora, tutte quelle leggi che assicurano dispense e privilegi particolari: più che leggi esse sono “violentiae” poiché, come dice sant’Agostino, «lex esse non videtur quae iusta non fuerit»<sup>23</sup> sicché non obbligano in coscienza «nisi forte propter vitandum scandalum vel turbationem propter quod etiam homo iuri suo debet cedere»<sup>24</sup>. Su queste *quaestiones de lege in communi* e su quelle successive<sup>25</sup> vedremo i teologi spagnoli svolgere le loro argomentazioni sull’obbligazione tributaria.

Se nella *Summa* non troviamo un’analisi autonoma e completa del tema fiscale, l’acceso che essa contiene<sup>26</sup> vale la pena d’esser ricordato: il *dubium* – “Utrum rapina possit fieri sine peccato” – cui è dedicato l’articolo della questione all’interno della quale è inserito il riferimento, ne chiarisce l’occasione: le appropriazioni di beni dei sudditi da parte dei *principes* sembrano “ad rationem rapinae pertinere”. Che in tutte queste ipotesi possa ravvisarsi un *peccatum Caesaris* viene pericolosamente sostenuto da più parti, come se tutti i principi possano essere condannati. San Tommaso risponde loro indicando le condizioni in cui tali appropriazioni non condividono la *ratio rapinae* e possono dirsi giuste: ai principi, custodi della giustizia, non è ammesso il ricorso a violenze o *coactiones*, salvo che ciò avvenga *secundum iustitiae tenorem* «et hoc vel contra hostes pugnando vel contra cives, malefactores puniendo», così come «si principes a subditis exigant quod eis secundum iustitiam debetur propter bonum commune conservandum, etiamsi violentia adhibeatur, non est rapina». Ancora una volta la *iusta causa* (*bellum iustum, res infidelium, bonum commune*) legittima spossessamenti e usurpazioni, anche violenti.

---

<sup>22</sup> Il discorso prosegue con il tradizionale (come abbiamo già visto) riferimento alla lettera di san Paolo ai Romani (13, 1-7): come dice l’Apostolo, ogni potestà umana deriva da Dio e quindi chi resiste «ad his quae ad potestatis ordinem pertinent» resiste all’*ordinatio Dei* ed è dunque «reus quantum ad conscientiam» (ivi, p. 302).

<sup>23</sup> AURELIUS AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, l. I c. 5 (PL XXXII col. 1227).

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Sono le *quaestiones De iustitia, De iniustitia e De restitutione* (qq. 57-62).

<sup>26</sup> THOMAS DE AQUINO, *Secunda secundae pars*, cit., q. 66 a. 8, p. 526.

Un riferimento più specifico può leggersi nella lettera, scritta nel 1271, con la quale il teologo rispondeva ad alcuni interrogativi avanzati sul tema dalla duchessa delle Fiandre, Margherita di Costantinopoli<sup>27</sup>. Il sesto quesito posto dalla nobile interlocutrice sulla liceità delle esazioni nei confronti dei sudditi cristiani consente al dottor Angelico qualche considerazione di carattere generale. Se il *princeps* non ha risorse sufficienti «ad custodiam terrae et ad alia quae imminent rationabiliter principibus expedenda», allora è giusto che i sudditi contribuiscano per quanto necessario alla *communis utilitas*. Il principio vale tanto per le esazioni (*talliae*) che il sovrano esige *ex antiqua consuetudine* – «si non sint immoderatae» – quanto per quelle di nuova costituzione – «si aliquis casus de novo emergat in quo oportet multa expendere pro utilitate communi vel pro honesto statu principis conservando». La *iusta causa* e la *necessitas* orientano l’agire del buon principe, che – conclude il teologo – non deve esser mosso da *libido habendi* né essere incline ad *expensae inordinatae et immoderatae*. Infine, nella risposta successiva sulle usurpazioni perpetrate dagli *officiales* «absque iuris ordine» emerge il tema della *restitutio* quale strumento di ripristino della giustizia violata<sup>28</sup>: i maestri spagnoli, come vedremo, lo studiarono a fondo per ristabilire quel *iustus ordo superior* cui anche il sistema fiscale partecipa.

### 1.2 Il tema fiscale tra assetto delle fonti e istanze di rappresentanza

Lungo questo percorso attraverso le condizioni di giustizia del sistema fiscale incroceremo alcune delle linee tematiche attraverso le quali si svolgevano le riflessioni di maestri di diritto, consiglieri del re, uomini della curia e teologi.

---

<sup>27</sup> THOMAS DE AQUINO, *Epistola ad ducissam Brabantiae in Opera omnia*, (iussu Leonis XIII p.m. edita) Roma 1979, tomo XLII, pp. 376-378.

<sup>28</sup> *Ibidem*. In un altro testo dell’Aquiniano (*Opusculum de regimine*, cit., pp. 114-144) i *vectigalia* e i tributa – originariamente “in signum debitae servitutis” (p. 149) – sono indicati quale “iusta mercedex” del principe che si occupa del governo della cosa pubblica, amministrando la giustizia e promuovendo il bene comune; oltre a tale retribuzione è esclusa qualsiasi altra pretesa sui beni dei sudditi «nisi in duobus casibus, videlicet, ratione delicti et pro bono communi sui regiminis. Primo enim modo, propter ingratitude, suos privat feudo infideles, alios autem titulo justitiae, propter quam sunt concessa domina» (p. 140). Il riferimento alla “defensio regni” consente di qualificare di diritto naturale la contribuzione necessaria a tal fine e di individuarla nelle *species* dei prelievi diretti su persone e patrimoni (quali *talliae*, *census* e *tributa*): essa, tuttavia, è ancora una risorsa *ad tempus* «pro urgenti causa» (p. 246), legittima «dummodo non transcendat necessitatis metus» (p. 141).



L'analisi della contribuzione fiscale, a partire dall'individuazione dei soggetti legittimati a imporla, conduce ai discorsi sull'assetto delle fonti giuridiche che, nel passaggio verso un rinnovato ordine sociale e politico, inizia a risentire del programma politico di centralizzazione e razionalizzazione del diritto avanzato da più parti.

La consuetudine, in particolare, che il primo Medioevo aveva consegnato ai secoli successivi quale fonte primaria dell'esperienza giuridica, aveva a lungo convivuto e interagito nelle città, come nelle unità politiche più ampie fino ai primi *regna*, ora con il *ius commune* ora con le prime (compilazioni di) legislazioni nazionali. Il *princeps* adesso vuole acquisire integralmente il monopolio della produzione del diritto, disciplinare e controllare anche il settore delle relazioni tra privati, nelle piazze commerciali come nella casa familiare: emerge, ad intermitenze e per frammenti, una legislazione ancora lacunosa<sup>29</sup> che in Spagna confluirà nell'eterogenea stratificazione di leggi, ordinanze e pragmatiche raccolte nei nove libri della *Nueva recopilacion*. Lo Stato abbandona il ruolo di mero conservatore di un fluido e molteplice diritto precostituito e si presenta quale produttore esclusivo ed autoritario della norma giuridica, impegnandosi in una continua opera di revisione e livellamento degli usi giuridici locali.

In generale, la consuetudine non è solo una fonte che lascia alle forze sociali il compito di regolare affari e rapporti privati; essa, attraverso la valorizzazione dello scorrere del tempo, è anche il mezzo per consentire la sopravvivenza e il consolidamento di posizioni ed effetti giuridici: l'elemento della durata, che ne è il fondamento, attribuisce (quando ad essa si associa un certo *animus*) rilevanza giuridica a fatti che isolatamente non ne avrebbero, stabilizza condizioni precarie, conferendo a tutte queste situazioni il crisma della legittimità che il tempo assicura.

A seconda dei casi, delle prospettive e del livello a cui opera, la consuetudine può produrre effetti conservativi e confermativi o funzionare come mezzo di formazione di un diritto meno artificioso e più legato alle esigenze e agli interessi delle forze sociali che l'hanno espressa.

---

<sup>29</sup> Cfr. P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari 1995; I. BIROCCHI, *Alla ricerca dell'ordine. Fonti e cultura giuridica nell'età moderna*, Torino 2002.

In ambito fiscale, il riconoscimento della consuetudine quale fonte del potere impositivo o dell'imposizione stessa consente, da una parte, la sopravvivenza di tributi antichi sganciati dall'esigenza che li ha introdotti: il passaggio è decisivo se pensiamo che ancora per tutto il Cinquecento l'idea di una generalizzata contribuzione fiscale, permanente e avulsa da contingenze, non può dirsi consolidata. D'altra parte, essa asseconda la rinuncia a ricercare l'originario titolo attributivo della *potestas* (con la contestuale possibilità di sanare illegittimità genetiche) e permette il mantenimento del tradizionale ordine contributivo che conserva un lungo catalogo di prelievi fiscali che si stratificano a più livelli.

Qui la fonte consuetudinaria non esprime tanto la diffusa accettazione e condivisione della giuridicità dei fatti e dei comportamenti che disciplina quanto la conservazione di un'esperienza che nella prassi si è rivelata fatta di abusi e inefficienze, ribellioni e resistenze. In questa pluralità delle imposizioni e nella protezione delle posizioni di potere ad essa legate, l'ordine che la consuetudine "ratifica" può scontrarsi con i progetti di organizzazione e razionalizzazione della materia tributaria avanzati dal potere sovrano per garantirsi le entrate necessarie a sostenere la politica interna e internazionale. Vedremo nelle pagine seguenti come i nostri interpreti, ben consapevoli delle numerose e delicate implicazioni sottese, affrontarono la questione del ruolo della consuetudine rispetto al potere fiscale.

Seguendo ancora i discorsi sulla legittima potestà impositiva si legheranno ci imatteremo nel tema della rappresentanza politica e dei dispositivi di controllo e limitazione attivabili sul potere regio: in generale, il dibattito evoca luoghi speculari centrali della filosofia come l'origine del potere politico e le sue forme di costituzione, si interroga sulle modalità di trasferimento (nelle forme del mandato libero o di una delega limitata) del potere rappresentativo, incrocia la pretesa di un diritto di resistenza del popolo verso il tiranno, attraversa il delicato passaggio dal modello di rappresentatività di tipo cetuale alle forme della rappresentanza moderna<sup>30</sup>.

Nella materia tributaria, l'istanza volta ad organizzare una gestione condivisa dell'imposizione diverrà decisiva fino a formulare il noto principio "no taxation

---

<sup>30</sup> Cfr. G. DUSO, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Milano 2003, p. 55ss.

without representation”, in cui il dispositivo rappresentativo è condizione di legittimazione necessaria del potere impositivo stesso.

Nella Spagna moderna, la questione si presentava particolarmente delicata laddove il frequente ricorso del sovrano alle *Cortes* per ottenere la concessione dei *servicios* e la conseguente generosità del corpo rappresentativo castigliano, costituito in gran parte da soggetti in linea generale esentati dalle imposte, avevano aggravato negli anni la situazione dei piccoli contribuenti, sollevando polemiche e fomentando rivolte.

### *1.3 Christus-Fiscus. Stato, Chiesa e potere fiscale*

Parallelamente, notiamo svilupparsi all'interno del mondo giuridico della Chiesa un analogo dibattito sui poteri fiscali del pontefice soprattutto in relazione al ruolo riconosciuto dalle fonti al concilio.

La questione risente della più generale polemica che investe la Chiesa e il suo assetto organizzativo interno su cui, mentre scrivono i teologi salmantini, insistono con toni critici le tesi conciliariste e le correnti del pensiero riformato: oggetto della polemica è quell'ordine caratterizzato dalla divisione tra ceto ecclesiastico e ceto secolare, basato sulla suprema autorità del papa e sulla sottomissione del concilio all'istituzione papale assicurata dal diritto di convocazione. Il principio del libero esame delle Scritture e il superamento della struttura gerarchica della Chiesa avrebbero dovuto consentire il rifiuto dell'ordine sacro in favore di un ministero sacerdotale, che predica il Vangelo e amministra i sacramenti, e di una comunità di fedeli in cui ciascuno diventa con il battesimo sacerdote di Cristo.

La Chiesa di Roma, come è noto, risponde con il Concilio di Trento riaffermando, da una parte, la struttura gerarchica consolidata e rafforzando il potere episcopale attraverso il diritto di esazione, trasferimento e soppressione dei benefici, il controllo sulla gestione dei beni ecclesiastici e dei luoghi pii. Dall'altra, l'istituzione delle visite pastorali avrebbe dovuto assicurare il controllo sulle comunità parrocchiali locali insieme alla fondazione dei seminari vescovili per orientare la cultura dei chierici e ai registri parrocchiali per vigilare sulle vite dei

fedeli<sup>31</sup>. In questo clima, l'interpretazione delle fonti canonistiche sulle autorità legittimate ad imporre tributi si rivela un'operazione delicata e affatto indolore a fronte di un dato testuale, peraltro, che nulla dice riguardo al pontefice.

In questa linea di analisi è possibile cogliere l'atteggiarsi dei rapporti Stato-Chiesa che lungo questo delicato crinale si esprime in un gioco di concorrenza tra sfere di competenza che insistono sul medesimo territorio. Il tramonto dell'Impero come autorità sovranazionale facilita questo nuovo assetto delle relazioni tra pontefice (sempre più sovrano dello Stato della Chiesa) e singoli principi (suoi privilegiati interlocutori), relazioni che in ambito fiscale si dispiegano sul piano dei conflitti giurisdizionali in ordine ai privilegi e alle immunità dei *clerici*.

Se il *corpus mysticum* della comunità ecclesiale – comunità perfetta perché ordinata da Dio – è ormai distinto da quello della comunità civile, secondo la teoria della potestà indiretta nelle cose temporali sostenuta da Suárez e Bellarmino, vedremo funzionare anche nella materia fiscale il concorso coordinato delle due autorità nella guida della società.

#### 1.4 Ordinare la società

Infine, l'analisi sui beni che possono essere oggetto dell'obbligazione tributaria - ultima tappa di questa prima parte del nostro percorso - condurrà il discorso lungo l'alternativa tra forme di tassazione diretta e forme di tassazione indiretta: la scelta tra i due modelli può rispondere ad esigenze tecniche o interessi politici; se la tassazione sui patrimoni richiede il censimento di beni e persone, i prelievi fiscali su vendite e trasporti, per esempio, necessitano di funzionari che possano seguire prodotti e merci in tutte le vicende giuridiche e nei passaggi che li riguardano. Agli occhi del teologo i due sistemi riflettono immagini diverse della *societas*: le imposte che colpiscono i consumi possono scoraggiare stili di vita che si pongono in contrasto con l'etica della moderazione e della frugalità; i prelievi sui capitali, applicati (pro capite) secondo criteri di proporzionalità o progressività,

---

<sup>31</sup> Cfr. R. DE MAIO, *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*, Napoli 1992; J. BOSSY, *L'occidente cristiano*, [trad. it.] Torino 1990; R. ROMANO – C. VIVANTI (a cura di), *Storia d'Italia*, 2, *Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, Torino 1974.

possono invece alterare quell'ordine sociale d'origine divina che organizza la vita terrena del corpo dei fedeli e del clero secondo gerarchie e differenze economiche<sup>32</sup>.

Sant'Agostino nella sua Città di Dio<sup>33</sup> indicava nel mantenimento dell'equilibrio degli interessi e dei privilegi dei soggetti la struttura armoniosa della comunità, la *concordia*: «rerum vitae huic mortali necessariarum utrisque hominibus fidelibus et infidelibus et utriusque domui communis est usus: sed finis utendi cuique suus proprius: multumque diversus. Ita etiam terrena civica quae non vivit ex fide terrenam pacem appetit: in eoque defigit imperandi obediendique concordiam civium: ut eis sit de rebus ad mortalem vitam pertinentibus, humanarum quaedam compositio voluntatum». A ciascuno il proprio, dunque, nella città terrestre come in quella di Dio «ut quoniam communis est ipsa mortalitas: servetur in rebus ad eam pertinentibus inter civitatem utranque concordia»<sup>34</sup>.

Nella materia tributaria, se il principio di proporzione mantiene le differenze di ricchezza tra i soggetti nella misura in cui tiene in considerazione la capacità contributiva di ciascuno, un criterio applicativo di tipo progressivo, invece, è in grado di mettere in discussione e superare la ripartizione *naturalmente armoniosa* dei ruoli sociali. Allo stesso modo, le pagine dedicate al peccato dell'*acceptio personarum* (riferito al potere fiscale) rimandano al più generale tema della (re?)distribuzione di oneri e profitti che, in campo fiscale, si lega – come vedremo – all'analisi delle esenzioni e delle immunità personali di *clerici* e *nobili*<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> In questa prospettiva è stata spiegata la preferenza dei paesi cattolici per le imposte sulle spese: cfr. BIN, *L'influence de la pensée chrétienne*, cit., pp. 305ss.

<sup>33</sup> AURELIUS AGUSTINUS, *De civitate Dei*, s.l. 1467, l. XIX c. XVII, s.n.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> A queste esenzioni di carattere generale si aggiungono, secondo le modalità che vedremo, immunità e privilegi particolari concessi a comunità o gruppi religiosi in virtù di considerazioni ora politiche ora economiche o per la funzione che essi svolgono. Anche di queste ipotesi si occupano i teologi salmantini per indicare le condizioni e le regole di tale disciplina: a queste riflessioni troviamo un riferimento in una controversia sorta tra la comunità valesiana e il fisco sulla sorte delle risalenti immunità tributarie godute dai valligiani. La difesa dell'*universitas* si articolava – secondo la ricostruzione fatta da chi ha studiato il caso – su argomentazioni che oscillavano tra i principi di diritto pubblico interno – in particolare, in ordine al potere dei *domini* di decidere il destino dei loro dominati – e quelli del *ius gentium*: tra citazioni dei *consilia* di autorevoli *doctores* e approfondimenti sulla condizione dei sudditi *limitati* e sulla natura dei titoli posti a fondamento dell'esenzione fiscale compare il richiamo a quel passo del *De legibus* di Suárez che esclude il potere del principe e di un suo "sotoposto" a derogare a una "esenzione": cfr. C. STORTI STORCHI, *Consuetudini e statuti. Un itinerario sul fondamento delle autonomie tra prassi e scienza giuridica nella Lombardia nord-occidentale tra Verbanò e Valsesia* in F. FERRI (a cura di), *Gli Statuti del*

L'approdo finale è, lo analizzeremo nel capitolo successivo, una pronuncia di giustizia o ingiustizia della contribuzione richiesta: nel ridurre lo scarto tra coscienza e leggi e nell'avvicinare disposizione legislativa e obbligo morale i teologi rivendicano il primato della Chiesa nella funzione di recuperare alla morale anche gli ambiti del comportamento civile di sudditi e sovrani, sindacando interventi pubblici e comportamenti privati.

### *1.5 Dubia iustitiae*

Il percorso si conclude con l'ipotesi – che un compiuto apparato speculativo non può escludere – del *dubium iustitiae* in cui una valutazione certa in termini di giustizia o ingiustizia non sia raggiunta per incertezza assoluta o per contrasto di opinioni.

Il dubbio viene indicato nelle fonti in riferimento a quelle due condizioni genetiche del tributo giusto, tanto imprescindibili nella teoria quanto (di frequente) compromesse nella pratica: l'individuazione dell'autorità che ha introdotto l'imposizione e la determinazione della causa che l'ha giustificata possono rivelarsi un'operazione difficile e pericolosa al tempo stesso quando, nella lunga serie di tributi esigibili in un certo territorio, alcuni di essi risalgono ad età diverse e molto antiche. In tali casi, non solo è possibile che di quel momento genetico (e fondante) si sia persa memoria, ma è anche verosimile che una ricerca di questo tipo non soddisfi quei criteri di giustizia maturati ed elaborati in un contesto storico differente.

Soprattutto per quel che riguarda la mappa delle legittime autorità impositive, la formula scelta per valutare *ex auctore* la giustizia della contribuzione richiesta – “superiorem non recognoscens in ordine suo” – se si attaglia al rinnovato assetto politico in cui è l'autorità centrale che pretende di gestire il monopolio fiscale, mal si pone rispetto ad un contesto storico-politico come quello feudale in cui la stratificazione del potere consentiva, in più livelli e tra centri di interesse, piccoli e concorrenti microsistemi fiscali, emanazione di potestà spesso non indipendenti.

---

*Verbano* (Atti della giornata di studio del Centro culturale Elisarion. Minusio, 8 novembre 2003), Varese 2006, pp. 67-72.

Per preservare quel momento (logico più che storico) di validità del sistema fiscale e, al tempo stesso, soddisfare le esigenze della realtà, i teologi formulano un'interpretazione per la quale i tributi antichi (ovvero quelli del cui inizio non v'è memoria<sup>36</sup>) si presumono introdotti *ex iustitia*, da chi ne aveva la potestà e per una giusta causa: «ut ait regula iuris, quilibet praesumitur in bonis, donec probatur contrarium»<sup>37</sup> e migliore è la condizione di chi possiede. La conclusione è pacifica, lo vedremo, e testimonia una strategia conservativa in cui, a ben guardare, la cristallizzazione dell'ordine costituito riguarda quell'attività esattiva che, originaria emanazione di poteri locali e spesso subordinati, viene adesso fagocitata<sup>38</sup> nell'antro del monopolio fiscale dello Stato.

Resta escluso – lo noteremo – qualsiasi meccanismo conservativo di potestà impositive minori e concorrenti, di antica o nuova formazione. Si spiega in questa prospettiva la tesi, accolta dalla maggioranza dei teologi, che esclude l'operatività di una presunzione di questo tipo rispetto ai tributi *de novo* della cui giustizia si dubita. In questi casi è più probabile – scrive Sanchez – che i sudditi non siano tenuti a pagarli: lo vieta una fonte canonistica<sup>39</sup> e lo insegnano, fra gli altri, l'Ostiense, il Caietano, la *Silvestrina* e la *Rosella*. Le imposizioni sono spesso illecite – si legge nell'Armillà – e “non facile ingerendum est scrupulus defraudantibus” soprattutto quando questi sono poveri e si tratta di cose destinate all'uso proprio. Vedremo più avanti quale ruolo viene attribuito a confessori e padri spirituali nell'attività di disciplinamento del fedele-contributore. Per il momento raccogliamo il segnale che quel veloce riferimento ad un'attività di “ingestio” sembra sollevare. In altri tempi, più in generale e senza alcuna distinzione si sarebbe escluso del tutto il vincolo tutte le volte in cui fosse stato possibile qualificare il tributo come una “res odiosa”<sup>40</sup>.

---

<sup>36</sup> Una formula, anche questa, mai definita nel suo contenuto e lasciata così ampia da garantirne una applicazione flessibile, sapientemente affidata all'interprete.

<sup>37</sup> SANCHEZ, *Consilia seu opuscola*, cit., dub. 4, p. 462.

<sup>38</sup> Il riferimento è alla funzione fiscale e non agli aspetti organizzativi del suo esercizio poiché per questi ultimi in alcuni casi, come in quello spagnolo, si faceva ricorso, come abbiamo accennato in precedenza, a forme di collaborazione con soggetti privati.

<sup>39</sup> X. 3.39.5 [*Cap. Pervenit, de censibus*].

<sup>40</sup> BARTOLUS A SAXOFERRATO, *In secundam Infortiati partem*, Venetiis 1585, ad D. 35.2.21, fol. 126v. Come quando – in una decisione del Senato piemontese citata dalla stessa fonte – per una stessa causa o in virtù di uno stesso titolo si è obbligati alla *solutio* due volte (cfr. *Decisio IV in Decisiones Sacri Senatus pedemontani ab Octaviano Cacherano [...] collectae et nunc secun-*

La questione per i maestri spagnoli non è di poco conto perché si riflette *in foro interno*, liberando o vincolando la coscienza dei sudditi-contribuenti e dei pubblicani-esattori: a questo punto il discorso si sposterà sul terreno dell'*oboedentia* incrociando il tema del *praeceptum superioris* e del *consilium periti viri*<sup>41</sup>.

2. *Potestas imponendi: una mappa delle legittime fonti impositive tra ius commune e iura propria*

La questione della legittimità del sistema fiscale deriva, su un piano logico, da quella del potere sovrano. La discussione teorica su di essa non tematizza soltanto la figura e i poteri del sovrano, ma si intreccia con il riconoscimento cattolico del dovere fiscale, sviluppato secondo diverse declinazioni e a vari livelli nella lotta per il potere.

Possiamo riconoscere, allora, nel tema della *potestas imponendi tributa* uno dei palcoscenici sui quali si svolge il conflitto tra centri di potere, all'interno dello scenario temporale, e tra questo e quello spirituale.

### 2.1 *Sacerdotium e imperium*

Gli anni, d'altronde, sono quelli tormentatissimi della Riforma protestante, da una parte, e quelli guerreggiati tra monarchie e signori e tra regni vicini dall'altra. Giunti su un crinale delicatissimo, molti Stati europei hanno avviato un processo di tendenziale monopolizzazione di alcune funzioni strategiche (prelievo fiscale, allestimento di compagini militari, controllo del territorio) e di progressiva emancipazione dalla Chiesa cattolica romana.

Mentre in Francia - che aveva conosciuto, si ricorderà, le tesi conciliariste del *Defensor pacis* (1324) di Marisilio da Padova, poi riprese e sviluppate da Guglielmo d'Occam<sup>42</sup> - si iniziano a diffondere le teorie gallicane che vogliono uno

---

*dum limatius et ornatus editae*, Francofurti 1590, p. 18).

<sup>41</sup> Il tema è sviluppato nel capitolo terzo.

<sup>42</sup> Cfr. P. PRODI, *Il sovrano pontefice: un corpo e due anime. La monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 2006.



Stato sovrano indipendente dalle posizioni pontifiche<sup>43</sup>, la Spagna mantiene e alimenta la propria alleanza con il mondo cattolico a partire proprio dai rapporti della corte sovrana con eminenti scrittori e maestri di teologia del *Siglo de oro*. Molte di queste relazioni passano attraverso i più vivaci centri intellettuali e di formazione della penisola: in un movimento dall'andamento osmotico, le maggiori sedi universitarie mandano esperti in diritto e teologia alle più alte magistrature e agli organi di governo; la corte sovrana, dal suo canto, interviene per controllare e regolare la vita accademica e privata di maestri e studenti anche attraverso ispezioni ufficiali, come quando nel 1556 il dottor Diego de Simancas viene inviato a Salamanca: la tutela e il sostegno della Chiesa posttridentina diventano due punti fondamentali del programma politico interno ed internazionale della monarchia. *Letrados* e teologi spesso occupano prestigiose poltrone nelle Giunte e nei Consigli del re da cui orientano la politica sovrana che, a sua volta, pretende di controllarne le attività speculative e di relazione, per evitare iniziative e contatti pericolosi.

Iniziamo, allora, con lo sciogliere quel duplice intreccio tra *sacerdotium* e *imperium*, da una parte, e tra centri di interesse politico, dall'altra, di cui si compone la trama su cui si annoda il tema della *potestas imponendi tributa*.

## 2.2 Il monopolio fiscale

Il graduale processo di acquisizione di posizioni monopolistiche da parte di uno o più soggetti, che caratterizza quelle che convenzionalmente chiamiamo “società moderne”, trova nella centralizzazione ed esclusività della gestione della riscossione delle imposte quello che è stato definito uno dei *monopoli chiave*<sup>44</sup>.

Insieme al controllo e all'organizzazione della funzione militare da parte del

---

<sup>43</sup> Sono gli anni in cui Pierre Pithou (1539-1596) espone le sue teorie (nelle ottantatre proposizioni de “libertez de l'église gallicane” del 1594) a sostegno della monarchia assoluta che negano al papa qualsiasi potere in seno al regno francese sia in materia civile che in materia religiosa. Più avanti Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704) nei suoi *Quatre articles de l'église gallicane* (1682) e nella *Politique tirée de propres paroles de l'Écriture sainte* (1709) sintetizzerà il sostegno del clero francese alle pretese reali sulla gestione delle questioni interne alla Chiesa francese. Nel secondo lavoro, in particolare, elabora una giustificazione dell'obbedienza al potere di diritto divino del monarca assoluto: l'obbedienza è sacralizzata a vantaggio del monarca la cui sovranità assoluta esclude quella papale.

<sup>44</sup> Cfr. N. ELIAS, *Potere e civiltà*, cit., pp. 265ss.

governo centrale, la sottrazione della disponibilità del prelievo fiscale a feudatari, signori locali, principi inferiori segna il passaggio verso l'acquisizione di monopoli territoriali attraverso l'integrazione o la fusione di unità di dominio. Tale meccanismo di monopolizzazione non può certo dirsi abbia un andamento lineare, ma si dipana, tra avanzamenti e indietreggiamenti, nella lotta tra coloro che concorrono all'appropriazione delle *chances* più importanti (monopoli territoriale, militare, fiscale etc.).

In generale, anche quando una singola unità sociale ottiene una posizione di monopolista spesso questa non è in grado di utilizzare per sé sola i profitti derivanti dal suo monopolio soprattutto se nella società che ne è il contesto le funzioni sono differenziate e largamente condivise. La dipendenza dai servizi e dalle funzioni gestiti dagli altri mette in moto, nuovamente, un processo di spartizione/acquisizione delle *chances* che il monopolista si trova costretto a distribuire e a immettere, attirando e controllando, in un gioco di competizione semi-libera: se il sistema non si avvita su se stesso, l'esito finale sarà, questa volta, una redistribuzione degli oneri e dei profitti dei monopoli già esistenti.

In termini storici, se la prima fase si compie con la costruzione delle monarchie assolute, la seconda si celebra con la formazione dei "regimi democratici" che di quei monopoli "privati" sono il superamento verso monopoli "pubblici": il potere di disporre di *chances* centralizzate è, adesso, funzione di un consorzio di individui interdipendenti<sup>45</sup>.

Il punto mediano di tale segmento storico può individuarsi nell'emersione di una forte autorità centrale dalla lotta tra signori locali sul piano del dominio territoriale e dalla competizione tra unità sociali per l'acquisizione di *chances*, autorità centrale che può dirsi stabilizzata in termini assolutistici quando «l'ambivalenza di interessi dei più importanti gruppi funzionali diviene così forte e il centro di gravità tra di essi è così uniformemente ripartito da non consentire né la stipulazione di un deciso compromesso né l'esplosione di una lotta e di una vittoria decisiva dell'uno o dell'altro»<sup>46</sup>. Da un punto di vista storico, possiamo affermare, sia pur con una certa approssimazione, che l'istituzione monarchica si consolida

---

<sup>45</sup> Cfr. N. ELIAS, *Potere e civiltà*, cit., pp. 155-158.

<sup>46</sup> Ivi, p. 227.

quando alla nobiltà in decadenza si contrappongono gruppi borghesi in ascesa senza, tuttavia, che l'uno o l'altro riesca ad imporsi.

In questo asse di tensioni ed equilibri, il potere centrale si rinsalda appoggiando e favorendo ora l'uno ora l'altro a seconda della maggiore o minore forza che ciascuno esprime. Gli uni contro gli altri e tutti impegnati a limitare il potere sovrano, ognuno a proprio modo e a proprio vantaggio, devono delegare ad un'autorità centrale le decisioni che non sono in grado di prendere.

La formula "superiorem non recognoscens", utilizzata dai teologi per individuare il soggetto titolare (esclusivo) del potere fiscale impositivo, segna questa fase di stabilizzazione dell'autorità centrale e celebra l'acquisizione di questo monopolio fiscale: tra XVI e XVII secolo la nobiltà spagnola gode ancora di uno *status* privilegiato e prestigioso, pur essendosi indebolita sul piano economico a fronte delle borghesie in piena ascesa economica ma ancora spesso lontane da cariche e luoghi di potere.

I monopoli di dominio, a partire da quelli militare e fiscale fino a quello della costrizione fisica, sono concentrati ad un livello ben preciso, quello del potere personale del sovrano. Quest'ultimo da possessore di terre e rendite in natura, di cui aveva la disponibilità e che poteva dispensare a titolo di retribuzione o regalia, è diventato, nel pieno dell'economia monetaria, proprietario di denaro ed è in questa forma che può adesso attribuire compensi e onori; molti dei suoi potenziali concorrenti sono ormai alle sue dipendenze nelle istituzioni centrali di consulenza o in quelle locali di governo. Si tratta, tuttavia, di un processo che in pieno Cinquecento, quando scrivono i maestri, è ancora incompiuto, rallentato dalla persistenza di punti di resistenza che tentano di esercitare ancora piccoli monopoli, e che potrà dirsi maturo soltanto a partire dalla seconda metà del Seicento e con diverse varianti a livello geografico.

In Spagna, il sovrano è il vertice di una lunga piramide di potere: nella sua persona si rappresenta quella *summa potestas* che in termini moderni verrà definita "puissance absolue et perpetuelle" della repubblica. In questa stratificazione di posizioni, che da un certo momento in poi mostra un ordine gerarchico in movimento, il potere assoluto del re si allea ora con la nobiltà nel tentativo di escludere

altri soggetti dalla partita di partecipazione/divisione del potere (e si è parlato di assolutismo monarchico-nobiliare<sup>47</sup>) ora con le nuove classi emergenti.

In questo delicato passaggio, la nobiltà, dinanzi al rinnovato assetto politico, riduce l'estensione della propria composizione e riconverte la propria funzione: da una parte, lascia fuori gli *hidalgos* (lo strato inferiore non titolato dell'aristocrazia) e gli scudieri alzando attorno a sé barriere sempre più alte e impenetrabili; mentre dal Seicento un irrigidimento delle condizioni dell'onore (adesso veicolato dall'*alta sangre nobile*) stabilizza i contatti e le relazioni tra gruppi sociali e centri di interesse. Dall'altra, abbandonate turbolenze e depredazioni d'altri tempi, si inaugura una strategia finalizzata al raggiungimento del dominio del paese e della preminenza economica e politica, celebrando il passaggio da stato a *élite* di potere.

### 2.3 “*Rex superiorem non recognoscens in suo ordine*”. Una formula antica per la ricerca della legittima potestà impositiva

È dunque dinanzi alla congerie di fonti impositive che l'età moderna eredita dal mondo medievale che la formula “*superiorem non recognoscens*” risulta essere ancora feconda. Una formula di cui a lungo si è cercato le origini, ora nella Francia del Duecento ora nei coevi ambienti bolognesi<sup>48</sup>.

Del dibattito che tale ricerca ha avviato tra gli studiosi piuttosto che segnalare presunte svolte o pretese soluzioni può qui sottolinearsi una delle possibili letture: il percorso che la storiografia ha seguito tra le fonti segna – nella precarietà di una ricerca cui sembra non potersi por termine – non tanto luoghi di origine e approdi ultimi o intermedi, quanto piuttosto le diverse direttrici lungo cui correvano, in pieno Medioevo, formule e definizioni fortunate come quella da cui siamo partiti, nella circolarità e dinamicità di una cultura dotta e tecnico-giuridica che si allignava in *civitates* e *regna* del continente. Se anche attraverso le nostre fonti ne registriamo la longevità occorre chiedersi, allora, quale pregio possa esserle riconosciuto.

---

<sup>47</sup> Cfr. A. MARAVALL, *Potere, onere, elite nella Spagna del Secolo d'oro*, cit., p. 10 e ss.

<sup>48</sup> Per una ricognizione del dibattito e per una prospettiva ermeneutica illuminante si v. ancora E. CORTESE, *Il problema della sovranità*, cit., *passim*.

Per il civilista medievale la formula – che per esteso suona “rex non recognoscens superiorem in suo regno est imperator” – ben esprimeva quella tensione tra particolare e universale, *urbs et orbis*, che pervadeva il suo mondo, tra le realtà comunali e il mito cristiano di una *communitas universalis*. I due segmenti in cui è possibile suddividerla, poi, indicavano bene il nesso tra un dato storico – il binomio *rex-superiores* dell’assetto politico feudale – e un dato teorico – re e imperatore nella raffigurazione che il *Corpus iuris* offriva loro. La formula veniva tramandata nelle aule bolognesi senza dar vita alle discussioni che ci si sarebbe aspettato dalla metodologia italiana, tanto da far parlare di un certo disinteresse dei glossatori per la questione specifica<sup>49</sup>. Altrove, in Spagna ed Inghilterra, la collocazione *extra imperium* rendeva più semplice l’equiparazione re-imperatore sollevando gli interpreti dall’onere di ulteriori approfondimenti.

Se i giuristi medievali si erano serviti della formula per dipanarsi in un ordine politico in cui emergevano le prime nazionalità, i *doctores* dell’età moderna la utilizzano per dirimere i possibili conflitti di attribuzione tra centri di potere intorno a funzioni pubbliche decisive come quella fiscale.

Nelle nostre fonti, la formula introduce una mappa delle legittime fonti impositive: i soggetti che possono stabilire imposte nei propri territori vanno innanzitutto distinti da coloro che esercitano la differente funzione esattiva. Come suggerisce Suárez, sussiste un rapporto di proporzionalità tra la *potestas* e l’atto per il quale essa è esercitata: e così «considerandum est non omnem potestatem quae sufficit ad condendam legem in aliis materiis, sufficere ad imponenda tributa [...] et ratio esse videtur, quia potestas agentis debet esse proportionata fini, finis autem tributorum est commune bonum reipublicae, et ideo potestas imperandi illa ei tantum data est, qui supremam curam habet reipublicae»<sup>50</sup>.

La definizione serve ad identificare nella figura emergente dei sovrani assoluti la potestà necessaria in ambito fiscale; il riferimento – in termini di equiparazione – alla figura dell’imperatore è quasi scomparso<sup>51</sup>: lo scenario politico e culturale

---

<sup>49</sup> Ivi, p. 16.

<sup>50</sup> SUÁREZ, *De legibus*, cit., l. V c. XIV, p. 479.

<sup>51</sup> Soltanto SUAREZ (c. XIV, cit.) riproduce ancora una volta l’equiparazione tra alcuni re e l’imperatore: se infatti «haec potestas [imperandi tributa] per se primo et ex natura rei erat in reipublica, unde illae reipublicae, quae nunc sunt supremae, illam potestatem in se retinent, quia inter

di questi anni è ormai pienamente occupato dal sovrano quale protagonista principale dell'azione di governo, il declino del simbolo imperiale (oltre che della sua dimensione storica) si è celebrato e l'autorità politica suprema non riceve più dal richiamo ad esso alcuna rappresentazione che possa legittimarla.

La conclusione è costante (“res certissima” per Sanchez<sup>52</sup>): hanno la potestà di imporre tributi innanzitutto «legitimi imperatores, Reges [...]. Nomine regum intelleguntur qui non recognoscunt superiorem, ut fere omnes Reges hodie eum non recognoscunt in *temporalibus*»<sup>53</sup>. Le due figure del re e dell'imperatore appaiono l'una accanto all'altra (“res diversae” scrive Sanchez<sup>54</sup>), ciascuna autonoma e sufficiente a se stessa, senza che alcuna identificazione possa indicare un *tertium genus*.

La *potestas* di cui godono i sovrani si trova nelle fonti ora quale titolarità di un *dominium* (Vitoria) ora quale *iurisdictio* (Suárez) o *dominium iurisdictionis* (Molina).

Vitoria interroga i suoi allievi sulla legittimità della monarchia come giusta organizzazione della società: «quis ergo potuit hominem, a Deo in libertatem conditum, in servitutem redigere?»<sup>55</sup>. Se siamo nati tutti liberi, bisogna spiegare come si sono create subordinazioni e dipendenze, giustificare restrizioni e carichi sulla libertà individuale. Nel commento alla *Summa* di san Tommaso la *quaestio* 63 sull'*acceptio personarum* dà l'occasione per affrontare il tema più specifico: qualcuno dubita della legittimità dei tributi prelevati dal *princeps*; «videtur quod ei non liceat, quia subditi sumus liberi; et bona sunt subditorum et non principum: ergo. Ita dicunt aliqui grammatici, et quod quando Paulus dicit quod dentur tribu-

---

reges et principes connumerantur: ergo ubi respublica transtulit suam potestatem in principem, solum invenitur haec potestas in illo principe, qui supremam reipublicae potestatem habet [...] qui in suprema potestate aequiparantur imperatoribus».

<sup>52</sup> SANCHEZ, *Consilia seu opuscola*, cit., l. II c. IV, dub. 2, p. 360: «res est certissima omnes Reges posse haec tributa imponere, quod aperte constat tum ex d. cap. Super quibusdam ubi ut res diversae ponuntur Rex, vel Imperator, tum ex communi omnium Regum praxi, et ita fere omnes Doctores fatentur».

<sup>53</sup> MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 666, per tutti, col. 532-534.

<sup>54</sup> SANCHEZ, cit., l. II c. IV, dub. 2, p. 360.

<sup>55</sup> F. DE VITORIA, *Relectiones theologicae, Relectio de potestate civili*, Matriti 1765, p. 118 (cfr. DE VITORIA, *Relectio de potestate civili*, [ed. crit. por Jesus Cordero Pando] Madrid 2008, p. 28).

ta, quod intelligit circa ethnicos»<sup>56</sup>. Eppure la lettura delle Sacre Scritture fa dire al maestro che «non est dubium de hoc»<sup>57</sup>. E, allora, il vero *dubium* è «an princeps quaecumque tributa velit pro sua voluntate possit exigere a republica»<sup>58</sup>. La risposta affermativa poggia sul *maius ius* che lo Stato vanta *in bonis privatorum* rispetto al diritto di cui ciascuno è titolare. E così «quia ita est debitum tributum regi sicut decimae sunt debitae ecclesiasticis, quia militat rex pro nobis. Sicut ergo dicit Paulus (1 Cor. 9, 11): Si spiritualia vobis seminamus, etc., ita potest dicere rex: Si militamus pro vobis, multum est ut temporalia vestra donetis?»<sup>59</sup>.

La prima parte della questione – che, è bene ricordare, affronta il tema della *restitutio* – inaugura un’analisi sulle possibili accezioni di *dominium*: “*eminentia et superioritas*” nello stesso modo in cui i *principes* sono detti *domini*; in un secondo senso, quello adottato nel *Corpus iuris civilis*, ovvero *dominium* come *proprietas*, distinta dall’uso e dall’usufrutto; infine, *dominium* quale “*facultas ad utendum re aliqua secundum iura*”. Lo Stato, quella *perfecta communitas*, «*sibi sufficiens per se totum, id est quare non est alterius reipublicae pars*», trova *fons et origo* nella natura «*quae ad mortalium tutelam et conservationem hanc rationem mortalibus suggessit*»<sup>60</sup>. La *potestas publica* deriva da Dio (nel linguaggio scolastico: quale *causa efficiens*) e si realizza attraverso l’intervento della volontà umana che a quella preordinazione naturale e divina dà attuazione (*causa materialis*): in questo passaggio dalla società naturale alla comunità politica la *respublica* riceve i poteri e le attribuzioni necessarie per lo svolgimento del suo fine che è il bene comune<sup>61</sup>. Ne deriva quel *maius ius* sui beni dei singoli di cui essa può disporre nei limiti in cui lo contiene il *finis*, come ciascuno dispone dei propri. Come vedremo, per questa via giungeremo al tema della *praescriptio* che, quale modalità di acquisto

---

<sup>56</sup> F. DE VITORIA, *In Secunda Secundae*, cit., q. 63, p. 227.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> F. DE VITORIA, *In Secunda Secundae*, cit., q. 62 a. 3, p. 153.

<sup>60</sup> F. DE VITORIA, *Relectio de potestate civili*, cit., p. 115 (cfr. DE VITORIA, *Relectio de potestate civili*, [ed. crit. por Jesus Cordero Pando] cit., p. 25).

<sup>61</sup> Ivi, p. 24 e ss. BAÑEZ (*De iure et iustitia*, cit., q. LXII a. 2) afferma che la *respublica* ha trasferito tutta la propria *auctoritas* al re alla condizione che svolga il proprio compito e a tal fine essa è tenuta a dare i necessari tributi perché egli possa governare *decentemente*. E qui già si intravede, ma vi ritorneremo per i riflessi che essa spiega anche in ambito fiscale, la spinosa questione dell’esistenza di un diritto di ribellione della *respublica* (o del *populus*) nei confronti del sovrano tiranno, questione che si innesta proprio sul tema del trasferimento totale o parziale della sovranità politica all’autorità prescelta.

del *dominium*, verrà analizzato in riferimento alla possibilità di acquistare tramite essa il diritto di imporre e/o esigere le imposte.

Suárez a partire dalla formula “superiorem non recognoscens in suo ordine” avvia un’indagine alla ricerca dei luoghi della *iurisdictio*<sup>62</sup>: un termine pregnante ed evocativo in grado di riassumere quella suprema potestà cui, più di qualsiasi nome o *dignitatis conditio*, occorre badare – avverte il teologo – per ritenere legittima l’imposizione fiscale: il riferimento è a quei principi che «possunt indicare bellum, et administrare rempublicam independenter ab alio superiori temporali»<sup>63</sup>.

L’analisi giunge, a questo punto, al cuore del problema: il capitolo *Super quibusdam* del *Liber Extra*, che diventa in queste pagine la fonte che ne detta l’ordine di svolgimento, cita solo imperatori e re senza aggiungere altro<sup>64</sup>. Se alla voce “rex” si è dato un contenuto chiaro ed efficace attraverso la formula “superiorem non recognoscens”, resta da trovare, in questa mappatura della sovranità (o delle sovranità al plurale), una collocazione a *civitates*, *duces*, signori del re, *inferiores* destinatari di mandati o deleghe.

#### 2.4 Un arcipelago di autorità impositive: liberae respublicae, signori territoriali, sovrani “infedeli”

Ai re vengono equiparate, dalla maggior parte degli interpreti, quelle *liberae respublicae* come Venezia e Genova che posseggono nei confronti dei loro sudditi

---

<sup>62</sup> MOLINA (*De iustitia et iure*, cit., *Proemio*, p. 494) scrive in termini simili: «nunc autem disserendum consequenter nobis est de tributis, quae laici potestatibus, ratione domini iurisdictionis, quaeque in commune reipublicae bonum debentur».

<sup>63</sup> SUAREZ, *De legibus*, cit., l. V c. XIV, p. 479.

<sup>64</sup> X. 5.40.26. «[...] Praeterea, quum pedagia, guidagia [et] salinaria tibi legatus interdixit memoratus: auctoritate apostolica duximus declarandum, illa esse pedagia, salinaria [et] guidagia interdicta, quae non apparent imperatorum vel regum vel Lateranensis concilii largitione concessa, vel ex antiqua consuetudine a tempore, cuius non extat memoria, introducta» (le citazioni delle compilazioni canonistiche sono tratte qui come altrove dalle cinquecentine veneziane). Sull’origine di diritto divino naturale o positivo di tale norma si interroga Vitoria: la regola sembra essere di diritto naturale perché è la *respublica*, quale insieme di uomini liberi, che può imporre tributi e attribuire al re la potestà (anche’essa dunque di diritto naturale) di provvedervi. A tale fonte si aggiunge con costanza il *cap. Innovamus* (X. 3.39.10): «Innovamus Nec quisquam alicui novas pedagiorum exactiones sine auctoritate et consensu regum et principum statuere aliquo modo presumat. Si quis autem contra hoc fecerit, et commonitus non desisterit, donec satisfaciat communionem careat Christiana». Laddove l’indicazione esplicita dei *princeps* consente a Suárez (*De legibus*, cit., l. V c. XIV, p. 479) di estendere il discorso, senza troppa difficoltà, a tali figure.



la stessa *potestas* di cui gode il *rex*<sup>65</sup>: queste sono governate “per consules aut gubernatores” e non riconoscono “quoad administrationem” alcuna autorità superiore.

Il pensiero corre a quel binomio *auctoritas-administratio* che in una tradizione indicava l’alternativa e la tensione tra autorità astratta (titolarità teorica) e autorità esercitata in concreto (*usus, exercitium*) e che, a sua volta, rimandava ad altre coppie concettuali quali *auctoritas-potestas*, dominio diretto-dominio utile: l’uso promiscuo di *auctoritas* e *potestas* è invece costantemente registrato nelle nostre fonti così come l’adozione del lemma “administratio” per indicare un livello altrettanto supremo e indipendente di potere pubblico<sup>66</sup>.

Nella Spagna di questi anni, i contributi di natura feudale e signorile, insieme alla pratica di dare in appalto le imposte regie alle *élite* locali, creano un frastagliato arcipelago di microsistemi fiscali: i gruppi di potere territoriale coinvolti ne traggono grandi vantaggi sul piano economico come su quello della contrattazione politica, concorrendo con il tesoro regio nella vasta operazione di acquisizione di risorse finanziarie stabili. In tale contesto emerge il tema della giustizia dei tributi imposti da signori e feudatari che quella *potestas* hanno ottenuto da una lunga prassi politica ovvero che la gestione dei prelievi fiscali hanno ricevuto più di recente.

Per Bañez un problema di giustizia si pone solo quando nelle città dei vassalli del re questi *domini* esigono i tributi con maggior rigore di quanto faccia il re stes-

---

<sup>65</sup> Cfr. MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 666, p. 533; SANCHEZ, *Consilia seu opuscola*, cit., dub. II, p. 359; VITORIA, *Comentarios a la Secunda secundae*, cit., q. 63, p. 227.

<sup>66</sup> Se volessimo abbozzare un’analisi sul piano lessicale noteremmo l’uso indiscriminato di termini quali *potestas, auctoritas, facultas* per indicare il potere necessario per l’imposizione legittima dei tributi. Con una ricorrenza decisamente maggiore, la “potestas” è ora quella condizione suprema, quella “dignitas”, in cui si trova chi può vantare la *iurisdictio*, quale sintesi di alcune potestà decisive come dichiarare guerra, imporre tributi, abrogare le leggi (SUAREZ, *De legibus*, cit., c. XIV, p. 480) ora (al plurale) somma di poteri di cui godono in misura diversa a seconda dei casi la *respublica*, il *rex* (MARIANA, *De rege et regis institutione*, cit., l. I c. 8, p. 89) e le *liberae respublicae* (MOLINA, *De iustitia*, cit., disp. 666, p. 532) ora soltanto la “potestas indicendi vectigalia” (SANCHEZ, *Consilia*, cit., dub. 2, p. 360) ora, infine, sarà quella “nulla potestas” che la Chiesa possiede “in laicos” (MOLINA, *De iustitia*, cit., disp. 666, p. 533). Più raramente si incrocia il vocabolo “auctoritas”: il lettore lo troverà quasi sempre in funzione di sinonimo della potestà impositiva (SANCHEZ, *Consilia*, cit., dub. 2, p. 360; MEDINA, *Codex*, q. XIII, fol. 48; SUAREZ, *De varietate legum*, cit., c. XIV, p. 480; MOLINA, *De iustitia*, cit., disp. 666, p. 533), poche altre volte per indicare specifici poteri (come quello di prescrizione: SUAREZ, *De varietate legum*, cit., c. XIV, p. 480) e in qualche caso per esprimere la condizione dell’*inferior* (SUAREZ, *De varietate legum*, cit., c. XIV, p. 483 e 484).

so nei territori a lui legati direttamente: «quod est iniquissimum quia rex ipse non dedit illis maiorem potestatem quam ipse haberet in exigendis tributis»<sup>67</sup>. Per Suárez, invece, si tratta di riaffermare l'ordine costituito: «quia rex habet potestatem imponendi tributa in toto suo regno, etiam in terris subiectis alicui inferiori principi ipsi subiecto; quando ergo ille inferior princeps acquirit per consuetudinem potestatem imponendi tributa in suis terris, vel rex illum amittit, vel uterque retinet illam. Primum est intrinsece contra dignitatem regiam, eam enim magna ex parte convellit, quod per praescriptionem fieri non potest; et etiam contra naturalem obligationem qua vassalli tenentur recognoscere regem ut supremum dominium. Secundum autem est etiam contra iustitiam respectu populorum, ita enim supra modum gravarentur»<sup>68</sup>. La pretesa impositiva del signore del re, da una parte, viola la *dignitas regia* e l'obbligazione naturale di subordinazione al superiore, dall'altra si pone contro giustizia perché grava oltremodo sui sudditi.

Ritorniamo più avanti sul tema della prescrizione; quello che qui possiamo innanzitutto notare è la conferma della gerarchia che governa il territorio, la forza espansiva che viene riconosciuta alla *potestas regum* e il fondamento argomentativo che in questi termini viene illustrato da Suárez: «populi, ex naturali iustitia, per se primo tenentur tributa pendere regi tum quia ille est supremus dominus tum quia illius potestas censetur esse immediate a populo»<sup>69</sup>. L'*inferior* non può applicare autonomamente alcuna imposta perché non ha un rapporto di derivazione diretta dal *populus*: egli ha ottenuto *status* e *dignitas* dal re; soltanto dal re “vel iuxta regis praescriptum” può ottenere di tassare i redditi delle comunità a lui sottoposte.

Il discorso prosegue intrecciandosi con la tesi della prescrivibilità della potestà impositiva in favore dell'*inferior*, questione su cui torneremo: per il momento segnaliamo la conclusione del discorso che nell'escludere tale possibilità afferma una *sententia* che per Suarez è *verior et securior* perché conforme al diritto e alla ragione, rispettosa del “debitum ordinem qui servandum est”<sup>70</sup>. A conferma di questa diversa intensità di potere Suárez ammette che il principe possa dare man-

---

<sup>67</sup> BAÑEZ, *De iure et iustitia*, cit., q. 62, p. 218.

<sup>68</sup> SUAREZ, *De legibus*, cit., l. V c. XIV, p. 483.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

dato al subordinato «ut nomine et auctoritate sua tributum imponat in particolari casu»: si tratta, tuttavia, di delegare (“committere”) una funzione che l’*inferior* esercita sempre nei limiti e alle condizioni individuati dal re; è escluso il conferimento di un «generale privilegium imponendi tributum independenter a sua approbatione et redundans in solam utilitatem ipsius inferioris», “valde perniciosum” per lo Stato e il bene comune, “valde repugnans” della suprema potestà del principe e dell’*aequitas iustitiae*<sup>71</sup>.

Di questa *facultas regia*, idonea ad attribuire la *potestas imponendi*, Sanchez si preoccupa di individuare le necessarie condizioni: «oportet ut expresse et in specie concedatur, unde non sat sunt verba generalia, ut si Rex constituat vicarium suum generalem, illique concedat regalia, licet virtute huius facultatis possit tributa imposita exigere, at non poterit nova imponere, quia non datur ad hoc facultas in specie»<sup>72</sup>. Il pensiero corre alla prassi di delegare l’attività fiscale ai governatori locali, prassi che – chiarisce Sanchez – nulla modifica sul piano delle gerarchie di potere e che, invece, attiene ad una migliore organizzazione dell’apparato fiscale<sup>73</sup>: «cum pono tributa imponere sit maxime proprium Regibus et res gravissima, non videtur in generali concessione comprehensa, quia in generali concessione non veniunt ea, quae quis in specie non concessisset»<sup>74</sup>. In secondo luogo, la *facultas regia*, “ut subreptionis vitio careat”, deve indicare quali altri prelievi gravano sulla comunità in cui deve essere imposto il nuovo tributo<sup>75</sup> in modo da evitare stratificazioni e duplicazioni.

Le relazioni commerciali e i contatti tra cristiani e “infedeli” – che hanno segnato, spesso con violenza, la storia spagnola – si intravedono dietro il *dubium*

---

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> SANCHEZ, *Consilia seu opuscola*, cit., I. II c. IV dub. 3, p. 360.

<sup>73</sup> La delega del potere impositivo può invece diventare momento di negoziazione e contrattazione tra governo centrale e soggetti locali; l’equiparazione tra consuetudine immemore e privilegio – esplicitata già nelle glosse del Lopez – esprime la tendenza al mantenimento delle più risalenti fonti impositive.

<sup>74</sup> *Ibidem*.

<sup>75</sup> *Ibidem*. In queste ipotesi in cui, come chiariva nelle sue glosse Gregorio Lopez, per nuova imposizione deve intendersi anche l’aumento dell’ammontare dell’imposta già stabilita (gl. *nuevamente* ad V.7.9, fol. 39v), in assenza dell’indicazione degli altri tributi gravanti sulla comunità il *rescriptum* è “subreptitium” (gl. *sin mandado*, *ibid.*). Da notare che nella compilazione alfonsina il riferimento era specificamente ai *portadgos* e registrava il tentativo del potere regio di por fine a quella miriade di imposizioni indirette di origine feudale di cui si avvantaggiavano ancora Chiese locali e signori territoriali: a loro e a chiunque violasse tale norma era comminata la pena del doppio (col tempo aumentata) di quanto raccolto.

successivo: «an principibus Sarracenis et aliis principibus infidelibus teneatur solvere huiusmodi tributa alias iusta Christiani transeuntes per eorum terras»<sup>76</sup>. Le tesi illustrate si fondano ora (quando negano l'onere fiscale) sull'argomento della *subiectio* che legittima il pagamento del tributo e che manca tra cristiani e *infideles*; ora (in direzione opposta) sul principio generale per cui “hosti fides est servanda”; ora (nello stesso senso) sull'indifferenza nei rapporti tra i privati dell'“ingiusto *dominium* degli infedeli”: «licet tales infideles possideant iniuste Christianorum terras, dominium harum terrarum non pertinet ad mercatores seu alias personas privatas»<sup>77</sup>; l'iniziativa, in questo caso, deve provenire dal papa o dal principe cristiano che ne erano i legittimi proprietari. Altre volte è il *pactum* tra mercante cristiano e principe non cristiano che obbliga i contraenti sulla base dei principi generali: «verissima conclusio» la definisce Sanchez, in ciò sostenuto dalla Tambiena, dalla *Rosella* e dall'*Angelica*. Se non v'è un patto, occorre distinguere tra regno “legittimo” e regno “illegittimo”: nel primo caso ad imporre il tributo sono “veri reges” «licet eorum statuta non obligent Christianos, at ius naturae, quod praecipit tributa a vero rege et iuste imposita solvenda esse, eos ligat»<sup>78</sup>. Qui, come si vede, il discorso – nelle sue diverse declamazioni – oscilla da un piano privatistico, a cui allude il riferimento al *pactum contraentium*, a un piano pubblicistico a cui appartiene, invece, il paradigma del *signum subiectionis*, in una interazione tra pubblico e privato ancora feconda.

### 2.5 Consensus populi. *Partecipazione e rappresentanza per un iustus fiscus*

Infine con l'analisi della posizione dei *duces*, Vitoria ci conduce alla *quaestio* successiva: è necessario per la giustizia del tributo il *consensus populi*? L'approvazione del corpo rappresentativo è per il teologo domenicano la condizione necessaria perché i *duces* possano imporre tributi: il *dux*, infatti, se può esercitare tale potere senza richiedere alcuna approvazione sarà, a prescindere da qualsiasi denominazione, re perché solo costui ha la libera potestà *sine consensu*; altrimenti dovrà ottenere, in difetto di una potestà piena, il voto favorevole della

<sup>76</sup> SANCHEZ, *Consilia seu opuscola*, cit., I. II c. IV, dub. 5, p. 361.

<sup>77</sup> *Ibidem*.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

*respublica* che ha mantenuto “ad hoc totam potestatem sicut rex”<sup>79</sup>. Così se i *duces* che governano una “perfectam et integram rempublicam”, come quelli *Mediolanensis, Burgundiae e Borgoniae*<sup>80</sup>, possono imporre tributi *ex consensu libero totius populi*, i *duces* spagnoli, invece, come il duca d’Alba, non possono disporre autonomamente nuove imposizioni perché – chiarisce Vitoria – sono “partes reipublicae” «nec ipsi populi possunt supra se imponere sisas y pechos para su señor»<sup>81</sup>.

Per Mariana il *consensus reipublicae* è, invece, sempre necessario: l’imposizione tributaria è una di quelle potestà, fra cui si annoverano l’abrogazione delle leggi e le modificazioni del diritto di successione del regno, in riferimento alle quali l’autorità del sovrano è inferiore a quella della comunità<sup>82</sup>. Nella Spagna degli Aragonesi – prosegue il teologo – è possibile individuare un esempio di questo potere sovrano limitato: il desiderio di difendere la libertà e la consapevolezza che piccole concessioni possono ridurre i diritti della libertà hanno portato – ricorda il maestro – alla creazione di una magistratura, comunemente chiamata *Justitia d’Aragona*, affinché armata di leggi, di autorità e dell’approvazione popolare costringesse entro sicuri e definiti limiti l’autorità sovrana<sup>83</sup>.

Allo stesso modo tale consenso è, per Sanchez, sempre necessario per i re spagnoli, “veri reges”, non essendo soggetti all’Imperatore, che tuttavia possono imporre tributi «si comitiis ex more vocatis, regni procuratores, plebisque tribuni id probent et ratum habeant»: lo stabilisce chiaramente – argomenta la fonte – il diritto spagnolo vigente nei territori della Corona di Castiglia (6.7.1, 2 Nueva Recop.)<sup>84</sup> la cui *ratio* è che «ardua negotia non debent Reges priusquam ad populum,

---

<sup>79</sup> VITORIA, *Comentarios a la Secunda secundae*, cit., q. 63 a. 1, p. 228.

<sup>80</sup> L’indicazione esemplificativa fatta da Vitoria non è del tutto casuale se si pensa ai rapporti tra il regno spagnolo e quei territori (attraverso la dinastia asburgica) e alle figure citate che si atteggiavano a veri sovrani di formazioni politiche minori.

<sup>81</sup> *Ibidem*.

<sup>82</sup> MARIANA, *De rege et regis institutione libri tres*, cit., lib. I c. 8, p. 90.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> Il tenore letterale è decisamente ampio, non limitando ai soli prelievi fiscali straordinari (come registrava la prassi castigliana) il ricorso alle *Cortes*: «Ley j. *Que no se echen pecho, ni monedas ni otros tributos en todo el Reyno sin se llamar à Cortes, y ser otorgados por los Procuradores. Los Reyes en nuestros Reynos progenitores establecieron per leyes y ordenanças fechas en Cortes, que no se echassen ni repartiessen ningunos pechos, servicios, pedidos, ni monedas, ni*

proceresque referantur, expedire»<sup>85</sup>. Di opinione opposta, invece, si mostrano Castro e Medina per i quali sono solo tre le condizioni perché possa parlarsi di tributi giusti: *legitima potestas, iusta causa e debita proportio*; le altre o sono in esse contenute (come quelle che riguardano beni e soggetti gravabili) o non sono necessarie come il *consensus populi*<sup>86</sup>.

A ricomporre il dibattito è Suárez: con il *doctor eximius* abbiamo raggiunto il cuore del problema. I discorsi sulla rappresentanza politica possono svolgere una funzione legittimante del potere costituito, ma possono anche – nell’interrogare radicalmente il dispositivo rappresentante – avviare un’indagine sull’origine del potere stesso. Questo, se fondato razionalmente e scientificamente su un atto originario di tipo autorizzativo per cui tale potere è l’unica costruzione che permette la salvaguardia della vita degli individui, quale espressione della volontà del corpo politico, costruisce e regola un rapporto di obbedienza incontrovertibile in cui il rappresentante è l’attore unico nello spazio politico, agisce per conto del corpo politico, stabilisce ciò che è bene per la vita comune.

I discorsi sulla rappresentanza si pongono, dunque, non solo in riferimento alle assemblee rappresentative, ma anche ed ancor prima in relazione al sovrano: la problematizzazione della genesi logica (oltre che storica) della forma di governo, con il riferimento ad un patto sociale in cui si esprime la volontà nazionale di tutti, legittima la successiva espropriazione di volontà in favore del sovrano; con un atto originario di rappresentanza si fonda uno spazio politico in cui il consenso è dato una volta per tutte e non si può più dissentire o consentire in relazione a ciò che è bene per l’intera comunità.

---

otros tributos nuevos, especial, ni generalmente en todos nuestros Reynos, sin que primeramente sean llamados à Cortes los Procuradores de todas las Ciudades, y villas de nuestros Reynos, y sean otorgados por lo dichos procuradores que a las Cortes vinieren». La *ratio* indicata da Sanchez è quella esplicitata quale principio generale nella legge successiva: «Ley ij. *Que sobre hechos grandes y arduos se fagan Cortes*. Porque en los hechos arduos de nuestros Reynos es necesario Consejo de nuestros subditos, y naturales, especialmente de los Procuradores de las nuestras Ciudades, villas, y lugares de los nuestros Reynos: por ende ordenamos y mandamos que sobre los tale fechos, grandes y arduos se ayan de ayuntar Cortes, y se faga Consejo de los tres estados ne nuestros Reynos, segun que lo fizieron los Reyes nuestros progenitores» (*Recopilacion de las leyes de esto Reynos*, Madrid 1640, fol. 125-126.).

<sup>85</sup> SANCHEZ, *Consilia seu opuscola*, cit., l. II c. IV dub. 2, p. 360, secondo un principio comune alla cultura giuridica medievale e moderna.

<sup>86</sup> MEDINA, *Codex de restitutione*, cit., q. XIII, fol. 49; A. DE CASTRO, *De potestate legis poenalis*, Antuerpiae 1568, l. I c. X.

Secondo diverse declinazioni (teoriche e storiche), si dice che il *populus* come corpo politico preesiste alla *civitas socialis* o si costituisce attraverso il patto sociale e il mandato al sovrano. Se nella rappresentanza cetuale la realtà del gruppo è già esistente sicché con l'organizzazione della rappresentanza si innesca una sorta di trasmissione di volontà già esistenti verso il rappresentante, nella moderna rappresentanza "per testa" si tratta di dar forma a qualcosa che non è già determinato e che si realizza nel potere attribuito unitariamente al corpo politico e delegato da questo al rappresentante: contro di esso dunque non è ammessa alcuna resistenza che, in tale prospettiva, altro non sarebbe se non un sopruso dei singoli contro il corpo comune.

In Suárez la società politica è costituita attraverso un atto di concessione del popolo che stabilisce l'ampiezza della *potestas* attribuita: «constitutio regnorum et potestas regum non est immediate de jure naturali, sed mediante concessione populorum [...]; ergo amplitudo vel restrictio potestatis circa ea quae per se mala vel injusta non sunt, non potest esse de jure naturali, sed pendet ex arbitrio hominum, et ex antiqua conventionem vel pacto inter regem et regnum»<sup>87</sup>. Gli occhi del teologo, che scrive in un'atmosfera culturale già ricca di presagi giusnaturalistici, non possono non guardare al diritto naturale: forse che il *consensus* (all'imposizione

---

<sup>87</sup> SUÁREZ, *De legibus*, cit., l. V c. XVII, p. 492. Il tema dell'origine e della finalità del potere politico è trattato in linea generale nel terzo libro dello stesso trattato e nell'opera *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores* (in *Opera omnia*, cit., v. XXIV, pp. 203-353). Il potere proviene da Dio *per modum proprietatis* «eo modo quo dando formam dat consequentia ad formam» (*De legibus*, cit., l. III c. III, p. 122 [ed. Lugduni]). La *potestas* è ricevuta dalla comunità per diritto naturale, ma non è prescritto che rimanga in essa sola: «quocirca potestas haec, prout a Deo immediate datur communitati, iuxta modum loquendi iurisperitorum dici potest de iure naturali negative, non positive vel potius de iure naturali concedente [...] quia nimirum ius naturale dat quidem per se et immediate hanc potestatem communitati, non tamen absolute praecipit ut in illa semper maneat [...] sed solum quamdiu eadem communitas aliud non decreverit» (*Defensio fidei*, cit., l. III c. II, pp. 206-211). La potestà risiede – precisa Suarez – non tanto in un uomo particolare, quanto in quella *collectio hominum* in cui "speciali voluntate seu communi consensu in unum corpus politicum congregantur uno societatis vinculo [...] quomodo efficiunt unum corpus mysticum": gli uomini nascono *ex natura rei* liberi e perciò «nullus habet iurisdictionem politicam in alium sicut nec dominium» (*De legibus*, cit., p. 120). Costituita per volontà comune la *communitas perfecta*, l'autorità, conferita a un rappresentante in queste modalità, potrà così orientarsi al bene comune superando e componendo gli interessi dei singoli nuclei familiari: l'organizzazione che prende forma all'interno del più semplice aggregato umano, la famiglia, e che si espande in gruppi di famiglie «est in se familia perfecta in ordine ad domesticam seu oeconomiam gubernationem. Haec autem communitas [...] non est sibi sufficiens et ideo ex natura rei necessaria ulterius est in genere humano communitas politica, quae civitatem saltem constituat et ex pluribus familiis coalescat» (*De legibus*, cit., l. III c. I, p. 119).

tributaria) è necessario “per se” alla giustizia e all’*aequitas*?<sup>88</sup> La risposta di Suárez confina nel terreno del *ius civile* di ciascun regno la costruzione dello spazio politico: «modus constituendi regimen vel per plures aut paciores, vel per unum cum tanta vel majori potestate, et cum his vel illis conditionibus, non est de jure gentium, sed ex proprio iure singularium communitatum, et a principio fuit aut ex pacto voluntario aut ex justo bello, vel consuetudine introducto»<sup>89</sup>. È così esclusa qualsiasi prescrizione proveniente in senso opposto dal diritto naturale<sup>90</sup>, dal *ius gentium*<sup>91</sup> o *ex iure positivo communi*<sup>92</sup> sul *regimen regni*: in gioco v’è l’*integritas*

---

<sup>88</sup> «At vero potestatem ad imponendum tributum intra limites justitiae absolute residere in solo principe non est intrinsece malum, nec contra bonos mores; vel e converso quod requiratur consensus populi, non est per se necessarium ad justitiam et aequitatem: ergo neque illud prius est contra jus naturale, neque hoc posterius est de eiusdem iuris praecepto. Neque sufficit dicere hoc esse magis conveniens populis et regnis; tum quia ex majori convenientia non potest colligi necessitas praecepti; tum etiam quia illud non est certum, quia, si conjecturis et congruentiis utendum est, possunt facile pro utraque parte afferri» (*De legibus*, cit., l. IV c. XVII, p. 492).

<sup>89</sup> *Ibidem*. La comunità degli uomini, a cui è concesso per diritto naturale il potere, è libera di disporre secondo volontà fino a decidere di assoggettarsi *in servitutum*: ciò che rileva è che «id non fiat vel sine libero illius consensu vel sine iusto titulo et potestate» (*Defensio fidei*, cit., l. III c. II, p. 210). Attraverso la manifestazione della propria volontà, la comunità (quale aggregato di uomini organizzato in vista di un fine politico) si costituisce in società civile e dichiara il *pactum subiectionis* nei confronti dell’autorità prescelta. Il patto formale, allora, diventa in Suárez momento fondante e fondamentale del potere civile e in ciò è stato visto il *novum* della teoria suazzeriana sulla sovranità rispetto alla prima generazione della Scuola per la quale la comunità civile più che il prodotto (storico) dell’accordo tra gli uomini costituisce il risultato naturale della condizione umana: cfr. RINALDI, *Origine e finalità*, cit., pp. 193-196.

<sup>90</sup> «Nam constat ex supra dictis monarchiam posse utroque modo constitui, scilicet, vel ita ut princeps in condendis legibus pendeat a consensu populi seu senatus, tamquam ab habentibus suffragium definitivum, vel ita ut potestas simpliciter sit in solo principe, licet uti debeat suorum consilio. Et hunc posteriorem modum diximus esse magis consentaneum monarchico regimini, et magis usitatum, satisque consonum prudentiae et iustitiae, et convenienti regimini et obedientiae subditorum. Si ergo haec potestas est data solis regibus in aliis legibus ferendis, etiamsi gravissimae sint, cur non poterit esse etiam in legibus tributorum, vel cur hoc repugnabit juri naturali? Item princeps supremus ad inducendum bellum non indiget consensu populi, neque ad reficiendos pontes, vias, castra, moenia, etc.; cur ergo ex natura rei erit illi necessaria populorum acceptatio in tributorum impositione, cum propter has causas praecipue fieri soleat? Denique monarchia integra et perfecta non est contra ius naturale, ut per se notum est; sed non est perfecta et integra monarchia, nisi habeat potestatem plenam ad imperanda tributa iusta; tum quia quantum pendet in hoc a consensu regni, tantum deficit a perfecta monarchia; tum etiam quia, si in hoc pendet illo modo, consequens est ut etiam pendeat in omnibus aliis quae sine tributis fieri non possunt; ergo monarchia cum tali potestate non potest esse contra jus naturae, ac subinde neque illa conditio seu dependentia potest esse ex dictamine necessario juris naturae» (*De legibus*, l. IV c. XVII, p. 492).

<sup>91</sup> «Atque hae rationes idem convincunt de jure gentium. Eo vel maxime creatio regum et potestas eorum non est de jure gentium, sed est potius de iure civili, vel nationali (ut sic dicam) uniuscuiusque regni vel provinciae» (*ibidem*).

<sup>92</sup> «Nam (ut vidimus) in jure canonico haec potestas conceditur simpliciter imperatoribus, ac regibus, et principibus supremis, qui illis aequiparantur, et nulla limitatio additur; neque postulat regni consensus. Eodemque modo loquitur jus civile, ut etiam citavimus; ergo illa conditio non solum non potest fundari in iure communi, verum etiam illi repugnat, dum simpliciter loquitur: nam limitandum non est sine alio jure, vel ratione cogente» (*ibidem*): conclusione questa che Suárez pronuncia con il conforto dei più grandi *doctores* del passato, da Innocenzo al Panormitano fino a



*et perfectio* della monarchia che un'asserzione di tal tenore rischierebbe di minare, anche per le conseguenze che potrebbe spiegare sulle collegate funzioni dell'agire politico del sovrano. Occorre, allora, guardare al *ius proprium Hispaniae*: il riferimento è alla già citata legge contenuta nella *Nueva recopilacion* (6.7.1) così come all'*antiquus ius* (Part. II.1.1, Part. V.7.9, Part. VII.10.5)<sup>93</sup>. Quest'ultimo, nota Suárez, attribuisce all'imperatore, prima, e al re, dopo, la *suprema potestas* e l'*absoluta potestas imponendi iusta tributa*: questi, dunque, sono giusti o meno *ex natura rei*, prima del consenso del regno. La prima fonte, invece, viene indicata, come visto, a sostegno delle tesi affermative della necessaria *approbatio legum tributorum a populo*: nella prospettiva di costoro – chiarisce Suárez – tale legge non produce un *novum ius positivum*, costituendo invece espressione del *ius gentium seu naturale*. Non sarebbe verosimile – si dice – una limitazione volontaria dei re di Spagna *ex iure suo* e, d'altronde, in questo senso andrebbe la *regula iuris* “Quod omnes tangit debet ab omnibus approbari”.

L'antico brocardo accolto nel *Liber Sextus* presiedeva in determinate fattispecie alla manifestazione del consenso da parte di chi, per esempio, vantasse diritti

---

Bartolo, che su quei testi avevano lavorato (il riferimento è a X. 3.39.10, X. 5.40.26 e alla *regula iuris* “Quod omnes tangit, debet ab omnibus approbari” per il diritto canonico (IV [5.13] reg. 29), a C. 4.61.10 e C. 4.62.1, 2 per il diritto civile).

<sup>93</sup> «*Ley I. Que cosa es imperio e porque ha abi nome: e porque conuino que fusse: eque logar tiene. Imperio es grandignidad, noble e honradda sobre todas las otras, que los omes pueden auer en este mundo temporalmente. [...] e a el pertenesce segun derecho el otorgamiento que le fizieron las gentes antiguamente de gobernar e mantener el imperio en iusticia [...] Eel non es tenuto de obedescer a ninguno fueras ende el papa en las cosas espirituales*»; «*Ley II. Que poder ha el Emperador: e como deve usar del imperio. El poderio que el emperador ha es en dos maneras. La una de derecho. E la otra de fecho. E aquel que ha segun derecho es este, que puede fazer ley e fuero nuevo e mudar el antiguo [...] e puede otrosi toller la costumbre usada quando entendiere que era dannosa e fazer nueva que fuesse buena [...] e otro si ha poder de poner portadgos [...] e puede tomar delios, yantares, tributos e censos en aquella manera: que lo acostumbraron antiguamente los otros emperadores*» (dove “poner” e “tomar” fanno rispettivamente riferimento all'attività impositiva e a quella esattiva, l'una collegata ai *portiora* l'altra anche a *tributa* e *census*: *Las Siete Partidas*, Salamanca 1555 [rist. anast., Madrid 1974] fol. 2-3); «*Ley IX. Que ninguno ome non puede poner portadgo ni conceio ni elesia en todo el señorio del Rey, sin su mandado. Nuevamente non puede poner portadgo ningun ome nin consejo nin elesia en todo el Señorio del Rey, si non fuere por su mandado. Pero el rey puede [...]*» (si v. G. LOPEZ, gl. *el rey* “hoc est de reservatis principi”, fol. 39v); «*Ley V. Como los almozarifes e los dezmeros que toman a los omes demas que non deuen, les es contado como por fuerça que fiziessen con armas. [...] otro tal yerro faria todo ome que de nuevo començasse a demandar portadgo en alcun lugar sin mandado del Rey*» (*ibidem*): fonti in cui erano confluite quelle enunciazioni provenienti dal diritto giustiniano circa il carattere assoluto del potere sovrano del principe: sul punto si v. oltre § 3. Da notare la prevalenza dell'indicazione di *portiora* o *pedagia* rispetto a quella di *tributum*, comprensiva di forme di contribuzione anche diretta, che testimonia ancora la concezione della straordinarietà di imposizioni di tal genere.

comuni su una stessa *res* o fosse membro di una collettività che dovesse deliberare su questioni di interesse comune come nei rapporti tra *iura singulorum* e persone collegiali; la massima, inoltre, ammetteva una variante “processualistica” che regolava la *vocatio in iudicium* di tutte le parti interessate alla causa e si era arricchita, nel tempo, di nuove ed inedite applicazioni<sup>94</sup>. In ambito fiscale il richiamo agli “*ardua negotia*” o “*tangentia*” consentiva, secondo una lunga tradizione, di sollecitare nobili, prelati e comunità locali a partecipare attraverso contribuzioni straordinarie alle urgenze del momento. Nelle pagine del teologo granadino, tuttavia, la regola non è in grado di esprimere un principio di valenza generale e si perde, in assenza di alcun richiamo conclusivo che la riguardi, dinanzi all’argomento dei limiti spaziali e temporali del diritto civile e alla forza degli altri dati testuali di diritto canonico che nulla dicono in tal senso.

Abbiamo già visto che Suárez esclude di poter rintracciare un principio simile tanto nel diritto naturale quanto in quello delle genti. La norma va allora interpretata a prescindere dal suo essere proiezione di principi supremi: «*lex ergo illa et consuetudo Hispaniae requirenti consensum regni quando tributa imponenda sunt, specialis institutio regum fuit, ex illorum benignitate, non ex necessitate iustitiae concessa, ante ducentos annos, vel circiter*»<sup>95</sup>. Essa, prosegue il nostro autore, tro-

---

<sup>94</sup> Cfr. Y. CONGAR, *Quod omnes tangit debet ab omnibus tractari et approbari debet* in *Droit ancien et structures ecclésiales*, London 1982, pp. 210ss; O. GIACCHI, *La regola “Quod omnes tangit” nel diritto canonico* in “*Jus. Rivista di scienze giuridiche*”, III, 1952, pp. 70ss; G. POST, *A Romano-Canonical Maxim, “Quod omnes tangit” in Bracton* in “*Traditio*”, IV, 1946, p. 190 e ss. La massima, anche attraverso il lavoro degli interpreti canonisti, contribuisce alla formazione di quei principi costituzionali che, in Francia come in Inghilterra, chiedono l’intervento dei corpi sociali sulle iniziative più delicate della corona. Il passaggio al piano delle regole di funzionamento del governo e della rappresentanza segna anche la graduale affermazione del principio maggioritario: se le norme romane di riferimento riguardavano ambiti circoscritti del diritto privato, la tradizione canonistica aveva visto emergere lentamente l’efficacia vincolante della volontà della “*maior et sanior pars*”: si pensi ad alcune *distinctiones* contenute del *Decretum* di Graziano (D. 61 c. 14, D. 63 c. 36, D. 65 c. 1), ai numerosi luoghi del *Liber Extra* (X. 1.6.8,22,30,36,42,48,55) e ad una fonte della raccolta disposta da papa Bonifacio VIII (VI. 1.6.9.); sul tema si v. almeno E. RUFFINI, *La ragione dei più: ricerche sulla storia del pensiero maggioritario*, Bologna 1977 e A. GLOMB, *Sententia Plurimorum: Das Mehrheitsprinzip In Den Quellen Des kanonischen Rechts und im Schrifttum Der klassischen Kanonistik*, Köln 2008. Per un’interessante applicazione della regola del consenso in ambito fallimentare e in particolar modo in riferimento al concordato tra creditori e debitori si v. F. MIGLIORINO, *Mysteria concursus. Itinerari premoderni del diritto commerciale*, Milano 1999, pp. 153-164. Ritroveremo il tema del consenso quando sentiremo i teologi salmantini interrogarsi sulle ipotesi e sulle condizioni della contribuzione (volontaria) del clero al fisco regio: noteremo che ad una prima disciplina che prescriveva la manifestazione del consenso della comunità clericale e del vescovo locali si era sostituita la previsione del *placitum* del pontefice quale sintesi della volontà del corpo ecclesiastico gravato.

<sup>95</sup> SUAREZ, cit., l. V c. XVII, p. 493.

va origine e *ratio* in un periodo storico in cui non si voleva gravare ulteriormente (“sine magna et publica causa”) il popolo spagnolo che già sopportava molti tributi, garantendo al tesoro regio in misura sufficiente le necessarie entrate. La regola, dunque, non può estendersi agli altri regni poiché non è dato ravvisarvi, secondo Suarez, alcuna *necessitas ad iustitiam*: dovranno piuttosto essere osservate, nell’ordine, la legge, la consuetudine di ciascun regno, *l’aequalitas iustitiae naturalis*.

Dove previsto, come in Spagna, un principio di tal genere deve essere rispettato. Resta, allora, quasi presidio ultimo di una giustizia sostanziale, la coscienza del *procurator* che a dar forma alla volontà del regno contribuisce: «non est autem [...] in arbitrio procuratorum suum consensum non praestare, etiamsi justitia tributi eiusque necessitas nota sit; tunc enim consentire tenentur, sicut etiam tenentur fortiter resistere quando iniustitia tributi est manifesta, vel quando ex moltitudine tributorum tam graviter onerantur populi, ut aequitatem iusti stipendii et auxilii principi debiti excedat»<sup>96</sup>.

Come indica la comune radice “senso” della famiglia di parole che rimandano ad attività di formazione/espressione della volontà (assenso, consenso, dissenso) l’esercizio della libertà autentica consiste nel cercare un senso. È questa ricerca che le tesi che negano la necessità del *concorsus populi ad iustitiam tributi* non ammettono e che quest’ultimo riferimento alla *conscientia* sembra quasi voler rendere possibile<sup>97</sup>.

---

<sup>96</sup> *Ibidem*.

<sup>97</sup> Il riferimento al *populus* era una costante, al pari di *iurisdictio*, nei testi politico-giuridici medievali: in un campo semantico che si estendeva fino a comprendere comunità cittadine e piccole realtà di valli e pianure, il *populus* indicava realtà umane complesse, aggregati di unità più ridotte, federazioni di *populi* minori. Nell’antica definizione ad opera di un anonimo del primo XII secolo, il *populus* è quella “collectio multorum ad iure vivendum quae nisi iure vivat non est populus”; in una glossa irneriana al Digesto (D. 1.3.1) si legge “quod unum et idem est re ipsa; secundum diversas inspectiones hec nomina recipit; populus universitatis iure precipit, idem singulorum nomine promittit et spondet” laddove ciò che caratterizza organizzazioni umane di tal genere è la struttura giuridica che la dimensione legale plasma e ordina; altrove il *populus* (quello *romanus*) è *minister Dei*, fonte del potere imperiale in un contesto teorico che lo vuole legato al “condere leges”. In tale storia che registra il conflitto tra aspirazioni democratiche ed esercizio oligarchico del potere emergono ora assetti di partecipazione ampia all’amministrazione della comunità ora momenti di accentramento. Lungo di essa, un ampio investimento teorico si organizza intorno al tema della rappresentanza: in una prima prospettiva, in cui si evidenzia il rapporto tra rappresentante e rappresentato, il dibattito si concentra sulla natura privatistica che tale relazione mostra nelle sue radici medievali quando si discuteva di un mandato vincolato. In una seconda prospettiva, se l’analisi si concentra sulla posizione del rappresentante sono l’individuazione e l’ampiezza dei po-

## 2.6 Fiscus Ecclesiae. Tra conciliarismo e potestas indirecta

Allo stesso tempo, una simile dialettica tra unità di vertice e pluralismo di base si muove all'interno della Chiesa dove la questione riguarda l'attribuzione di concorrenti poteri fiscali al *concilium* e al papa. Il problema interpretativo sorge intorno al testo della già citata decretale di Gregorio IX (X. 5.40.26) per proiettarsi sul più generale tema della struttura gerarchica della Chiesa.

In queste pagine sentiremo echeggiare da una parte il dibattito sull'organizzazione più o meno verticistica degli assetti di poteri interni alla Chiesa, dall'altra la tesi della *potestas indirecta in temporalibus*. E così l'eco della sfida oligocratica lanciata dai grandi episcopati nazionali per un conciliarismo paritetico<sup>98</sup> raggiunge anche i discorsi sulla materia fiscale: qui l'opposta pretesa controriformistica dell'*universalitas* e *plenitudo* della *potestas spiritualis* del pontefice si traduce nell'asserzione di una potestà impositiva in capo a quell'*unus episcopus* da cui poi avrebbero dovuto trarre origine e legittimazione tutti gli altri episcopi<sup>99</sup>.

L'ostacolo testuale racchiuso in quella autorevole fonte stava nell'esplicita indicazione del *concilium* e non anche del *pontifex* tra le autorità titolari del potere fiscale. Già l'Ostiense nel suo commento aveva superato il dato letterale senza troppe difficoltà dinanzi alla "plenissima" *potestas* del sommo pontefice<sup>100</sup>.

---

teri conferiti a venire in rilievo; al fondo è la medesima esigenza di un momento di responsabilità politica che spiega ed orienta tali discorsi. Per uno sguardo generale sul tema si v. innanzitutto F. CALASSO, *Gli ordinamenti giuridici del rinascimento medievale*, Milano 1953, p. 120 e ss; M. BELLOMO, *Società e istituzioni in Italia dal Medioevo agli inizi dell'età moderna*, Roma 1991; P. COSTA, *Iurisdictio*, cit., e dello stesso *Civitas*, cit., *passim*; H. HOFMANN, *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, [trad. it.] Milano 2007.

<sup>98</sup> Cfr. P. BELLINI, *La coscienza del principe: prospettazione ideologica e realtà politica delle interposizioni prelatizie nel governo della cosa pubblica*, Torino 2000, p. 712 e ss. In una prospettiva peculiare si v. B. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritti canonico 1150-1625*, [trad. it.] Bologna 2002 dove le tesi conciliariste sono studiate, attraverso l'importante figura di Jean Gerson, in relazione a quelle sui diritti naturali, lungo una linea di ricerca in cui l'Autore approfondisce anche le riflessioni sulla sovranità svolte dai nostri interpreti spagnoli; dello stesso si v. il classico lavoro recentemente riedito *Foundations of the conciliar theory: the contribution of the mediaval canonists from Gratian to the great schism*, Leiden 1998 oltre che *Origins of Papal Infallibility, 1150-1350: a study of the concepts of infallibility, Sovereignty and tradition in the middle age*, New York 1988; HOFMANN, *Rappresentanza-rappresentazione*, cit., pp. 297ss.

<sup>99</sup> SUAREZ (*De legibus ac Deo legislatore*, cit., lib. IV c. IX, p. 366 [cit. ed. Parisiis]) vi avrebbe visto l'espressione della necessaria "reductio ad unitatem" del *corpus christianorum*.

<sup>100</sup> HENRICUS DE SEGUSIO (cardinalis Hostiensis), *In quintum Decretalium librum Commentaria*, Venetiis 1581, ad X. 5.40.26, fol. 130a. E così un riferimento – a suo tempo forse quasi pleo-

Per Suarez la condizione di “supremus in temporalibus per directum dominium et potestatem” legittima il potere impositivo del papa nelle sue terre; altrove «sicut non habet dominium vel temporalem jurisdictionem directe, ita nec potest per se et directe imponere temporalia tributa, quia hic est actus illius potestatis»<sup>101</sup>: conclusione che vale anche per il concilio generale che riceve la propria potestà dal pontefice. Qui il vero tema non è la legittimità della (pretesa) *plenitudo potestatis* infraecclesiale del papato quanto piuttosto la sua *potestas indirecta*: lo svolgimento del discorso suareziiano, infatti, prosegue sul terreno dell’analisi del necessario esercizio di potestà (temporali?) *ad finem spiritualem*. In tali ipotesi «ut ad defendendam Ecclesiam ab infidelibus vel haereticis, potest summus Pontifex imponere temporalia tributa, quia sub ea ratione habet supremam potestatem etiam in temporalibus»<sup>102</sup>.

Con Vitoria, invece, la questione si pone esclusivamente sul piano delle condizioni e dei limiti che governano la potestà spirituale del concilio; la figura del pontefice con le sue attribuzioni neanche viene presa in considerazione: che possano essere imposti tributi dal consesso conciliare è da escludere «quia tributa imponere exspectat ad potestatem civilem, et potestas concilii est spiritualis», a meno che non si voglia sostenere la titolarità in capo alla Chiesa di una *potestas temporalis civilis* come aveva affermato il Panormitano<sup>103</sup>. Rigettata tale tesi, potrà riconoscersi al papa e al concilio l’autorità ad imporre tributi *in ordine ad finem spiritualem* e interpretare il dibattuto capitolo del *Liber Extra* nel senso che esso parla «de tributis declaratis per concilium, non tamen quod concilium imposit illa». Il concilio, allora, «nec habet potestatem imponendi, bene tamen declarandi illa tributa esse aequa et obligantia etc»; di conseguenza il papa «potest mandare quod cristiani solvant tributum in ordine ad talem finem [spiritualem], quia in hoc quidquid potest papa, potest concilium et econtra, non curando an papa sit supra

---

nastico – come quello al pontefice diventa centrale negli anni tormentati dalla Riforma.

<sup>101</sup> SUAREZ, *De legibus*, cit., l. V c. XIV, p. 479.

<sup>102</sup> «Potest autem directe summus Pontifex propter eundem finem, vel in subsidium sibi necessarium tributa super Ecclesiae bona, sicut tractando de decimis diximus posse partem decimarum sibi reservare, quia in illo ordine per se et directe est supremus princeps totius Ecclesiae et supremus dispensator honorum eius et ideo supremam etiam in hoc habet potestatem» (*ibidem*). Il concilio generale può far altrettanto su concessione o approvazione papale.

<sup>103</sup> Cfr. VITORIA, *Comentarios a la Secunda secundae*, cit., q. 63 a. 1, pp. 228-229.

concilio vel econtra»<sup>104</sup>.

L'equiparazione tra pontefice e concilio è piena anche in Molina – “sub concilio generali summus Pontifex intelligitur, qui parem universali Concilio potestatem habet, estque illius caput”<sup>105</sup> – laddove la messa a tema riguarda i rapporti tra potestà spirituale della Chiesa e affari temporali: «quando autem audis generale concilium aut Summum Pontificem, imponere posse tributa, intellige, comparatione laicorum minime sibi quoad temporale dominium subditorum, quantum precise necessitas finis spiritualis omnino postulat: seclusa enim ea indigentia finis spiritualis, Summus Pontifex, et eadem ratione concilium universale, nullam potestatem in laicos habet [...] ac proinde imponere eis non potest tributa»; diversamente nei confronti dei sudditi che vivono nelle terre e nei domini della Chiesa dove il pontefice gode di un pieno dominio temporale al pari degli altri re supremi<sup>106</sup>.

Passati ormai i tempi in cui il papa veniva raffigurato come il signore e monarca non solo sacerdotale ma anche “secolare” di tutto il mondo, occorre adesso trovare una soluzione mediana che si allontani tanto dalle posizioni ierocratiche quanto da quelle diametralmente opposte che negano qualsiasi *potestas in temporalibus*.

Si delinea così una potestà delimitata da esercitare *iuxta modum*, funzionalmente circoscritta. Il vincolo teleologico, a dir il vero generico ed elastico, costringe l'*aliqua potestas temporalis* del supremo vicario di Cristo *ad spiritualia*: Vitoria può ancora dire che «in ordine ad finem spiritualem papa habet amplissimam potestatem temporalem supra omnes principes et reges et imperatores»<sup>107</sup>. Di certo nessuna grande svolta, laddove la potenzialità semantica dell'*ordo ad finem spiritualem* acconsente ad una vasta gamma di interpretazioni e applicazioni sul piano concreto che possono trovare punti di equilibrio diversi tra il principio di indipendenza dell'autorità secolare nella gestione dei dati d'ordine politico e quello della preminenza dei valori dello spirito nella gestione dell'autorità sacerdotale.

---

<sup>104</sup> *Ibidem*.

<sup>105</sup> MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 666, col. 532.

<sup>106</sup> *Ibidem*.

<sup>107</sup> VITORIA, *Relectiones theologicae*, cit., *De potestate Ecclesiae prior*, q. III § *Utrum potestas spiritualis sit supra potestatem civilem*, p. 49 (cfr. DE VITORIA, *Political writings*, [ed. A. Pagden] Cambridge 1991, p. 82).

E così sebbene non possa parlarsi di una potestà “mere temporalis”<sup>108</sup> essa è ancora definita una *potestas temporalis*<sup>109</sup> perché orientata ai *temporalia* in quanto strumentalmente collegati alle ragioni dello spirito.

Sullo sfondo – come vedremo nel prossimo capitolo – quella “potestas pascendi scilicet regendi” attraverso la quale l’autorità spirituale può aver presa sulle azioni esterne della vicenda politica. Come dice in conclusione Suárez, la Chiesa può «declarare qui principes temporales possunt imponere tributa, et prohibere ne alii imponant»: un’ipotesi tutt’altro che meramente teorica se «ut fecit Concilium Lateran. in dicto cap. Innovamus, et ita etiam intelligitur dictum cap. Super quibusdam. Et singulis annis sub gravissima censura fit similis prohibitio in Bulla Coenae»<sup>110</sup>.

Questo assetto di potere con i suoi risvolti infra ed extra ecclesiali ha fatto parlare, come è noto, di un modello monarchico<sup>111</sup> in cui il papa-re incarna, come persona fisica, un potere assoluto che lo rende creatore e al tempo stesso interprete delle leggi per la comunità dei fedeli. In quella che è stata definita una precoce (rispetto alla coeva realtà secolare) organizzazione di tipo statalistico (in senso moderno), la figura del papa – all’alba dell’età moderna più che in passato: ma su tale periodizzazione oltre che su certi toni troppo decisi può discutersi – viene vista campeggiare quale guida spirituale della Chiesa universale e quale sovrano dello Stato pontificio.

Ben presto, munita di un’armata militare mercenaria stabile e di un razionalizzato sistema fiscale, organizzata secondo una gerarchia definita in ambito giudiziario come in quello amministrativo, protagonista sulla scena politica internazionale attraverso un vero e proprio (il primo forse) corpo diplomatico, la Chiesa romana si presenta dinanzi alle nascenti realtà sovrane nazionali come un soggetto il cui agire politico è ora da imitare ora da arginare. In questa cosiddetta monarchia papale è il pontefice, quale capo di una comunità spirituale e *dominus* di uno Sta-

---

<sup>108</sup> Ivi, p. 45.

<sup>109</sup> Una formula che verrà abbandonata da Bellarmino e che così, invece, è esplicitata da SUAREZ: «non est in pontifice duplex potestas sed una quae directe respicit spiritualia et consequenter extenditur ad temporalia» (*De legibus*, l. V c. XIV, p. 478).

<sup>110</sup> SUAREZ, *De legibus*, cit., l. V c. XIV, p. 479. Sulla bolla solennemente pronunciata il giovedì santo si v. cap. 3 § 2.2.

<sup>111</sup> P. PRODI, *Il sovrano pontefice*, cit., *passim*.

to, che dialoga con i principi supremi ed è al pontefice che le correnti riformate si rivolgono. La teoria della *potestas indirecta*, da una parte, e le tesi conciliariste, dall'altra, si inseriscono in questo quadro storico-politico cui tentano di fornire risposte da prospettive opposte, giungendo fino alle pagine che stiamo sfogliando sulla *iustitia legum tributorum*.

### 2.7 La quadratura del cerchio. Ruolo e funzione della fonte consuetudinaria

L'ultima tappa di questo percorso tra le fonti impositive ci conduce ad analizzare il ruolo che la consuetudine può svolgere nella materia fiscale. Il tema è tra i più trattati dai teologi e si enuclea intorno a due questioni fondamentali: la giustizia di tributi esatti in virtù di un'antica consuetudine, nella presunzione della legittimità della fonte che li impose; la possibilità di acquistare *per praescriptionem* il *ius imponendi tributa*.

Per Vitoria l'antica consuetudine può stabilire – “indicare” – tributi quando non v'è memoria dell'inizio poiché *forte* si ritiene introdotta dal re; qui dunque la durata del tempo vale ad escludere qualsiasi ricerca sull'origine dell'imposizione su cui vige una sorta di presunzione assoluta: «cum hoc requiritur propter illam non nimis graventur nec nimis aegre ferant populi, sed aequanimiter ipsis non repugnantibus patiantur»<sup>112</sup>. È possibile, tuttavia, che un tributo sia lecito e giusto *ex consuetudine* e che non lo sia se “ad rigorem legis solveretur”; Vitoria – che analizza tale ipotesi in altra parte del suo commento alla *Summa* – esplicita subito la situazione che ha in mente: «ut consuetum est quod bona fide qui venderit, solvat gabella. Si hoc ei exigatur ut est consuetum, est justum; si tamen non solvens condemnatur ut ad rigorem legis solvat, esset fortasse iniustum, et tunc non teneretur ad illud»<sup>113</sup>. Il riferimento è qui, come altrove<sup>114</sup>, alle pratiche dell'appalto dell'attività esattiva ad amministrazioni locali o a collettori privati che comportano un pagamento forfettario e quindi minore del tributo: quest'ultimo tornerà ad essere richiesto “cum rigore (scilicet si de decem petatur unum)” in caso di ina-

---

<sup>112</sup> VITORIA, *Comentarios a la Secunda secundae*, cit., q. 63 a. 1, p. 229.

<sup>113</sup> Ivi, q. 62 a. 3, p. 153.

<sup>114</sup> Troveremo l'eco di tale *opinio* più avanti (cap. 4) quando leggeremo le pagine di Sanchez dedicate analiticamente alla disciplina dell'*alcavala*.



dempimento dell'obbligazione tributaria quando la comminazione della pena prescrive il pagamento integrale<sup>115</sup>.

In Molina la consuetudine può operare a chiusura del cerchio delle legittime autorità impositive: la parte finale della *disputatio* dedicata al *quis imponere potest* risolve il dubbio sulla giustizia dei tributi raccolti da chi non ha “superiorem in temporalibus” in virtù di una consuetudine antica di cui non v'è memoria, «esto non constet de facultate ad id superioris: quoniam ex tanto tempore praesumitur intervenisse omnia ad id necessaria»<sup>116</sup>. In tale prospettiva il valore del tempo si coglie quale titolo per maturare o completare una potestà altrimenti insufficiente o imperfetta (salva l'ipotesi di mala fede): il fondamento viene ancora una volta trovato nella citata fonte papale così come commentata dal Panormitano; si tratta, infatti, di un *ius* che il *princeps* riserva a sé *ratione suae dignitatis* sicché un tempo minore non sarà sufficiente per prescriberlo e ci vorranno cento anni “ad praescribendum eiusmodi ius cum titulo adversus principem”. A differenza di quanto sostenuto da Castro e Medina quel testo non attribuisce direttamente, secondo Molina, la potestà impositiva a chi può vantare tale consuetudine: da esso, piuttosto – prosegue il teologo – si ha che l'antica consuetudine di prelevare una tassa «paret ei ius via praescriptionis illud in posterum accipiendi, qui potestatem alioquin non habet ad illud de novo imponendum»<sup>117</sup>. La questione si lega così con il più ampio tema del *ius praescriptionis* già altrove affrontato da Molina e a cui queste pagine rinviano<sup>118</sup>.

---

<sup>115</sup> Il tema è affrontato da SANCHEZ (*Consilia*, cit., dub. 13, p. 368) in riferimento all'*alcavala*: qui come nei luoghi testuali già citati si nota un giudizio positivo sul meccanismo dell'appalto cui altrove si affianca una netta condanna delle condotte fraudolente o avidi dei soggetti incaricati del suo funzionamento. Sul piano normativo si v. Nueva recop. 9.17.1, 2: «*Ley primera. Que el alcavala se pague de diez uno por los vendedores. Mandamos que los vendedores paguen el alcavala y dellos se cobre en esta manera que pague por razon de ella, de cada diez maravedis uno de todo el precio porque vendieren*»; «*Ley ii. Que de los trueques se pague alcavala. Porque los trueques y las ventas se deuen juzgar por una misma cosa, mandamos que todos los trueques que se hizieren de unas cosas à otras semejantes y no semejantes quier interuenga en ello dinero ò no que todo se pague el alcavala al nuestro arrendador siel ò cogedor siendo cada una cosa apreciada por lo que vale y que lo aprecie el Alcade ò luez que conociere de la causa de la dicha alcavala ò otro hombre bueno à quien el dicho luez lo cometière y la alcavala de lo que en ello se montare, à respecto de diez uno, se pague al dicho nuestro arrendador a los plaços en que se ha de pagar el alcavala de las ventas: y so las penas en que incurren los que non pagan*» (fol. 100 ed. cit.).

<sup>116</sup> MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 666, col. 533.

<sup>117</sup> *Ibidem*.

<sup>118</sup> Cfr. MOLINA, *De iustitia et iure, Tractatus secundus De iustitia commutativa circa bona externa*, Venetiis 1611, disp. 75, col. 271-279 dove il tema della prescrizione della potestà tributaria

## 2.8 Il valore del tempo. Prescrizione e *antiquae gabellae*

La nozione di *praescriptio*, quale modalità di acquisto del *dominium*, è ben indicata da Soto: «significans quod per possessionem praescripto a lege tempore protractam dominium rei acquirere»<sup>119</sup>. Distinta in prescrizione lunga (dieci anni *inter praesentes* o venti anni *inter absentes*) e lunghissima (trenta o quaranta anni rispettivamente), essa richiede inoltre tempi diversi in base al tipo di beni (immobili): la decennale e la ventennale valgono per i beni secolari, la trentennale e la quarantennale per le *res religiosae*; mentre la Chiesa romana gode di un termine di cento anni prima del quale non si può ottenere la prescrizione contro di essa. Oltre al decorso del tempo quattro sono le condizioni in presenza delle quali si può parlare di una valida *praescriptio*: “scientia vel credulitas quod res sit tua”, *possessio* di una cosa prescrivibile (tali non sono per esempio le *decimae*), “titulus vel naturalis vel iure legitimus vel praesumptus” (per tale ragione l’usuraio nulla può prescrivere di ciò che possiede “sine titulo per vim”), infine la buona fede protratta per tutto il tempo richiesto senza interruzioni.

Nel nostro caso la questione concerne proprio la possibilità di acquistare (il diritto impositivo o esattivo su) i tributi attraverso la prescrizione. Eppure è fra le *res* non prescrivibili che Medina pone le contribuzioni fiscali: come le *res sacrae* e le *decimae* dovute a Dio, i tributi – *res fisci* – *seu functiones publicae*, tutti dovuti al principe *in recognitionem dominii seu principatus*, non possono essere prescritti per il giurista<sup>120</sup>. La *ratio* è che tramite essi i sudditi riconoscono il loro re, come richiesto dal diritto divino e di natura, non solo a parole ma anche con le opere. Esclusi dalla gamma di cose disponibili, essi – come i ponti, le strade pubbliche – esprimono funzioni pubbliche imprescrivibili perché – spiega il teologo – la prescrizione è stata istituita in *odium negligentium* e qui non v’è alcuna ne-

---

è inserito in un più ampio discorso sugli effetti della *possessio longissimi temporis*. Il perno della *disputatio* ruota intorno al problema del momento probatorio del titolo prescrittivo: la conclusione generale nega la necessità di provare l’esistenza del titolo nel caso della prescrizione cosiddetta lunghissima; la sussistenza di un *ius in contrarium* o la presunzione di mala fede del possessore, tuttavia, rendono tale prova indispensabile per ottenere l’effetto ablativo sempre che non possa vantarsi una *possessio immemorialis* che, qui come altrove, evita iniziative di ricerca e giustificazione della situazione soggettiva. Laddove, invece, sia provata la mala fede o una “ignorantia iuris minime dubii” nessun lasso di tempo sarà in grado di “sanare” tale condizione soggettiva.

<sup>119</sup> D. SOTO, *De iustitia et iure*, cit., l. IV q. 5 a. 3, fol. 313.

<sup>120</sup> Il riferimento di diritto comune è C. 7.39.6. Cfr. MEDINA, *Codex de restitutione*, cit., q. XVI *De rebus per praescriptionem possessis*, fol. 57.

gligenza: ciascuno può godere liberamente delle cose comuni e se l'attività tributaria è esercitata da *inferiores* o *civitates* ciò avviene "in signum specialis privilegii"<sup>121</sup>.

Di privilegio o donazione parla anche Molina che – non senza qualche ambiguità – svolge un'argomentazione che oscilla tra concessione regia e prescrizione del potere impositivo: la *causa tributi*, che li vuole in sussidio dello Stato e a sostentamento dei suoi *onera*, rende maggiore la presunzione in favore del principe imponendo a carico del suddito l'onere di provare "sufficienter aliqua principis donatione aut alia ratio ad se pertinere"<sup>122</sup>. Ciononostante, la prescrizione opera tutte le volte in cui possa vantarsi una condizione possessoria così risalente nel tempo che supera la memoria umana secondo una formula – "de cuius initio non est memoria" – che abbiamo più volte trovato nelle fonti ad indicare una situazione ormai cristallizzata, espressione di un principio accolto nelle *Ordinationes lusitane*, come precisa il maestro che ben conosceva il diritto del regno dove avrebbe insegnato a lungo<sup>123</sup>. La regola vale, inoltre, a favore dei sudditi contribuenti di quei tributi "superaddita" aggiunti a quelli solitamente pagati al re perché «praesumptio sit potius per vim et metum»: in questi casi il diritto di esazione si acquista solo se dell'origine di quella *possessio* si è persa la memoria, altrimenti deve essere provato il titolo<sup>124</sup>. Per tutte le altre imposizioni la prescrizione *adversus*

---

<sup>121</sup> *Ibidem*. La prescrizione, infatti, vale per l'attività meramente esattiva di gabelle già imposte se in tal senso si pone una *consuetudo immemorialis*: cfr. MEDINA, *Codex*, cit., q. 15, fol 44.

<sup>122</sup> MOLINA, *De iustitia*, cit., disp. 75, col. 278.

<sup>123</sup> *Ibidem*. Nel diritto castigliano il principio transita attraverso una legge raccolta nella compilazione filippina (Nueva recopil. 4.15.1): «[...] porque algunos en nuestros Reynos tienen y ossee algunas ciudades, villas y lugares y iurisdicciones, civiles y criminales, sin tener para ello título nuestro, ni de los Reyes nuestros antecesores, y se ha dudado si lo susodicho se puede adquirir contra nos y nuestra corona por algún tiempo, ordenamos y mandamos que la possession immemorial, probandose segun y como y con las circunstancias que la ley de Toro quiere, que es la l. I tit. 7 lib. 5 deste libro, baste para adquirir contra nos y nuestros sucesores qualquier ciudades, villas y lugares y iurisdicciones, criminal y civiles, y qualquiera cosa y parte dello, con las cosas à el seniorio y iurisdiction annexas et pertenascientes; con tanto que el dicho tiempo de la prescripcion no sea interrumpido ni destaiado por nos ò por nuestro mandado ò otros en nuestro nombre, natural ò civilmente» (fol. 336 [ed. cit.]).

<sup>124</sup> La citata legge della Nueva Recopilacion (4.15.1) proseguiva in questi stessi termini: «mandamos que todos aquellos que por tiempo y espacio de quarenta annos han estado en possession dellevar algunas impositiones no sean quitados ni privados de la dicha possession por iuezes de impositiones ni por otros algunos. Salvo que sobre la propiedad se haga iustitia a los que pretendieren tenella. Y en quanto a el derecho de la propiedad declaramos y queremos qui se los sennores que han llevado de sus vasallos algunas cosas o otras personas provaren la immemorial costumbre por la manera y con las qualidades y circunstancias que por derecho y leyes destos Reynos se deuen probar, sea avida en lugar de título bastante» (*ibidem*) da intendere

*subditos* è ammessa da Molina, sulla base del diritto spagnolo vigente, anche senza prova del titolo purchè non sussistano indizi di violenza o di generica ingiustizia del possesso, discutendosi soltanto del tempo necessario per prescrivere in caso di allegazione o meno della *ratio* legittimante<sup>125</sup>.

Il discorso a questo punto incrocia il tema delle “*antiquae gabellae*”, imposizioni indirette (qui il termine sembra riferibile in senso stretto alle imposizioni sulle vendite) di cui si sono perse nella memoria la causa e la fonte genetiche: in gioco v’è la conservazione dello *status quo*, anche per evitare di dover passare attraverso le *Cortes* per sostituire le antiche esazioni con nuovi prelievi. Per Medina, allora, «*de veteribus gabellis, de quarum initio nulla est memoria, deciendum quod dominus potest eas exigere et recipere. Neque curandum est quam ob causam fuerint impositae nec si cessaverit vel non cessaverit causam [...] in casu iuste pro recipientibus praesumitur quod ob iustam causam et cum debita auctoritate fuerint impositae*»<sup>126</sup>. E così ad essere tutelati possono risultare anche quei piccoli monopoli fiscali che lo Stato moderno vorrebbe fagocitare e assorbire al proprio interno.

Per Sanchez occorre guardare al contenuto della consuetudine al fine di stabilire quale potestà è in grado di far acquisire: tra le due tesi ricordate – l’una che riconosce nella consuetudine (del cui inizio non v’è memoria) un titolo idoneo per l’esazione dei tributi antichi, l’altra che ne estende gli effetti anche all’*auctoritas imponendi nova* (e di aumentare quelli già introdotti)<sup>127</sup> – Sanchez aderisce a que-

---

– precisa Molina – riferita alle sole ipotesi in cui non vi sia “*fama vel vehementia alia indicia iniuste id a principio fuisse extortum*” (ivi, col. 279). Da notare che questo specifico riferimento normativo all’attività esattiva verrà elasticamente interpretato e utilizzato dagli interpreti che su di essi si impegneranno.

<sup>125</sup> Se Covarruvias richiedeva quaranta anni anche nell’ipotesi “*cum titulo*”, Molina ritiene sufficienti dieci anni *inter praesentes* e venti *inter absentes* quando possa vantarsi un titolo tale che «*bonam fidem prudentis arbitrio argueret ex parte domini*»: quando cessa la presunzione di mala fede – spiega il maestro – opera la regola generale della prescrizione “*titolata*” *adversus privatos* per la quale sono sufficienti dieci o venti anni. Per tutti gli altri redditi annuali in assenza di una grave presunzione di mala fede lo spazio di trenta anni viene, infine, indicato idoneo a consentire l’acquisto del diritto anche senza prova del titolo (MOLINA, disp. 75 cit., col. 279-280).

<sup>126</sup> MEDINA, *Codex*, cit., q. 13, fol. 49.

<sup>127</sup> Entrambe lavorano sul testo del *Liber Extra* (X. 5.40.26) che indica fra le fonti impositive anche la *consuetudo immemorialis* senza tuttavia specificare se essa valga solo per la potestà di esigere i tributi già introdotti da una delle altre autorità a ciò legittimate ovvero anche per la potestà di imporne nuovi: sulla portata dell’espressione adottata nella decretale in collegamento anche alla differente formulazione di un altro testo di diritto canonico (X. 3.39.10) – differenza valorizzata dalla tesi “*restrittiva*” – si concentreranno le opposte interpretazioni: cfr. SANCHEZ, *Consilia seu*

sta seconda interpretazione: chi la sostiene afferma che «revera dicto cap. super quibusdam agebat Papa de iis qui habebant potestatem imponendi tributa, nec obstat cap. innovamus, quia solis Principibus dicitur ibi hoc licere, scilicet de iure; at ex immemoriali consuetudine potest hoc ius aliis competere»<sup>128</sup>. Questa tesi, che vede d'accordo Medina il Caietano la *Silvestrina l'Angelica* e la *Tambiena*, appare a Sanchez *probabilior*: con la precisazione che «si tamen non habent ii consuetudinem immemoriam exigendi et imponendi, sed tantum exigendi tributa ab antiquo imposita, non possent nova imponere nec antiqua augere, et concludunt rationes allatae pro prima sententia»<sup>129</sup>.

Ancora una volta, è Suarez a ricostruire e ricomporre il dibattito: la prima ipotesi presa in considerazione concerne quei tributi di cui non si sa da chi siano stati introdotti purchè risultino “ex consuetudine, de cuius initio non extat memoria, introducta”. Queste contribuzioni vengono ritenute dal maestro giuste sulla base di una presunzione di giustizia che, in linea generale, soccorre *secundum ius* tutte le ipotesi di dubbio: «in huiusmodi casu constatare non potest tale tributum sine legitima potestate esse impositum»<sup>130</sup>. Qui è l'approvazione della comunità su tale fatto giuridico, così come si evince dal costante adempimento dell'obbligazione tributaria, a consentirne l'effetto: «cum adeo praevaluerit ut per longissimum tempus a tota comunitate solutum sit, praesumitur iuste incepisse». Allo stesso tempo, interviene ancora una volta la prescrizione che quella consuetudine induce se sussiste la buona fede<sup>131</sup>.

La cautela mostrata del maestro sulla diversa ipotesi di una (generalizzata) *potestas imponendi ex consuetudine* – oggetto di un “grave dubium” sotto gli occhi del teologo – si spiega con il rischio che ciò avvenga a favore di chi non è *supremus in temporalibus*: occorrerà allora – prosegue il gesuita – distinguere il momento impositivo da quello esattivo, così come la consuetudine di imporre nuovi tributi da quella di esigere quelli già imposti, nella misura in cui la prima ipotesi esprime una *potestas* certamente “multo maior” «quia est potestas legislativa et

---

*opuscola*, cit., dub. 4, col. 361 e 362.

<sup>128</sup> *Ibidem*.

<sup>129</sup> *Ibidem*.

<sup>130</sup> SUAREZ, *De varietate legum*, cit., c. XIV, p. 480.

<sup>131</sup> *Ibidem*.

dominativa, et exenditur ad plures actus, et ad novas impositiones faciendas»<sup>132</sup>.

Il pensiero si concentra non tanto su un'ipotesi di scuola, ma si rivolge piuttosto a tutti quei *principes inferiores* o a quelle *privatae personae* che godono in via consuetudinaria del diritto di esigere tributi antichi, introdotti dal re o del cui inizio o autore non v'è memoria, e non anche del diritto di stabilire nuove imposizioni. Eppure alcuni principi “non supremi” spesso pretendono di allegare una consuetudine immemore che attribuisce loro proprio tale potere impositivo: l'ipotesi, come abbiamo visto, ha dato vita ad un contrasto interpretativo consumatosi sul terreno delle fonti del *ius commune*.

Abbiamo già esaminato la lettura che del passo del pontefice ha fornito Medina sulla scia, come indica Suárez, del Panormitano e di Bartolo<sup>133</sup>: l'oggetto del principio affermato nella decretale coprirebbe, in questa interpretazione, anche le nuove imposizioni legittimamente imposte “ex vi potestatis praescriptae per consuetudinem sine alio titulo”. Una tesi che può convincere – scrive il teologo – perché molte sono le *res* prescrivibili come la *iurisdictio*, la potestà di legittimare gli *spurios*, di restituire la fama agli infami, di creare *tabelliones* e, d'altronde, si è visto come sia possibile per il principe supremo concedere *per privilegium* la potestà impositiva all'*inferior*. E, allora, se in effetti quel testo del pontefice nulla afferma ma neanche nega sul punto, possiamo argomentare in altro modo, suggerisce Suarez, lavorando sulle fonti di diritto civile.

Poiché nessuna *potestas* può essere acquisita in virtù di una consuetudine o della prescrizione se ciò non è previsto da qualche legge civile o canonica occorre trovare una fonte che lo consenta in riferimento all'imposizione tributaria: una ricerca vana, conclude il maestro, cui non può sopperire alcuno sforzo interpretativo e a cui si aggiunge la costante tesi secondo la quale tutte quelle facoltà concernenti la *suprema potestas*, come si ritiene sia quella tributaria, non possono essere prescritte per consuetudine dai sudditi<sup>134</sup>.

---

<sup>132</sup> *Ibidem*.

<sup>133</sup> Cfr. NICOLAUS DE TUDESCHIS (abbas Panormitanus), *Commentaria in quartum et quintum Decretalium libros*, Venetiis 1569, ad X. 5.40.26, fol. 242; BARTOLUS A SAXOFERRATO, *In secundam Digesti Novi partem*, Venetiis 1585, ad D. 48.1.7, fol. 141vr.

<sup>134</sup> Il principio è dedotto “ex communi sententia juristorum” (fra i quali Suarez cita Baldo, il Panormitano, Covarruvias, Velasquez) e “ex iure civili” in cui sono ricompresi al tempo stesso fonti del *ius commune* (C. 7.39.6; D. 39.4.10, C. 4.62.1) e del diritto spagnolo (Nuev. Recop.

Senza eludere il problema che più preoccupa i giuristi, chiediamoci: può la prescrizione incidere sulle gerarchie di poteri? Può un principe – esplicita Suarez –, in origine *inferior*, sottrarsi per consuetudine e prescrizione<sup>135</sup> a tale soggezione e divenire *supremus*? Può, infine, pretendere di imporre tributi? Un’ipotesi senza dubbio vera e “comprobata” dalla prassi, risponde il *magister*, ma di cui qui non ci occupiamo. Acquistata tale potestà suprema «usu ipso et praescriptione, precedente aliqua probabili occasione et titulo» potranno imporsi legittimi tributi. Per chi invece non può vantare una posizione di indipendenza nessuna consuetudine può operare se non su mandato dell’autorità suprema o limitatamente all’esercizio dell’attività di riscossione.

L’ordine così cristallizzato è preservato e il cerchio si chiude con coerenza. Con Suarez abbiamo raggiunto il momento conclusivo del nostro percorso: la validità e l’efficacia della fonte consuetudinaria in ambito fiscale vengono ora limitate (in riferimento alla potestà impositiva) per “difendere” il processo di monopolizzazione della funzione fiscale da parte del potere sovrano, ora ampliate (in relazione all’attività esattiva delle antiche imposizioni) per assicurare al tesoro regio il godimento di entrate d’origine risalente e ormai stabilizzate nonostante la cessazione della causa per cui erano state introdotte.

Da tale prospettiva verremo guidati, come vedremo nel paragrafo seguente, nella direzione di un sistema fiscale organizzato su fonti d’entrata stabili e permanenti. Con una causa che si volatilizzerà sempre di più, ora perché presunta ora perché prorogabile senza limiti o sostituibile da altra successiva, si compirà il passaggio da un meccanismo contributivo straordinario e frammentato ad un dispositivo tributario generalizzato e ad ampio raggio, nello spazio come nel tempo.

---

4.15.1, Part. III.29.5, Part. V.7.9). Fonti da cui può negarsi la possibilità di esimersi dall’obbligazione tributaria *per praescriptionem*: tali contribuzioni sono conferite all’autorità sovrana che le amministra per garantire la pace sociale e *in signum subiectionis* e solo chi possiede la suprema potestà può sovrintendere a tali funzioni ed ottenere tali riconoscimenti.

<sup>135</sup> Qui come altrove notiamo l’ambiguo accostamento, forse in valore rafforzativo, di due fenomeni del diritto che invece presentano presupposti e modalità di funzionamento diversi.

### 3. Causa e ratio finalis. *Destinazione e gestione della contribuzione fiscale*

La titolarità della potestà impositiva è condizione necessaria ma non sufficiente per l'esercizio legittimo del potere fiscale: tutti i maestri, infatti, sono concordi nel ritenere che esso debba sorreggersi su una causa, una *iusta causa* che – come scrive Molina – si riduce nella “*utilitas ac necessitas publica*”; in altri termini, si richiede che quel potere sia attivato a fronte di un'esigenza che deve concernere il bene comune e che al soddisfacimento di tale interesse sovraperonale sia effettivamente diretto.

Nel solco di una tradizione di pensiero che ha affrontato il tema sul piano generale dell'esercizio della funzione legislativa del re-*princeps*, si ritiene che la potestà tributaria non sia liberamente esercitabile dall'autorità ma debba essere orientata da una causa che ne giustifichi l'attivazione e ne vincoli lo svolgimento.

#### 3.1 *Le radici medievali*

La scienza giuridica medievale si era a lungo impegnata a lavorare su quelle fonti giustinianee che volevano un principe *legibus solutus* secondo il brocardo “*quod placuit legis habet vigorem*”<sup>136</sup>: di tali enunciazioni sul carattere assoluto del potere sovrano i giuristi si erano sforzati di dare un'interpretazione restrittiva, mossi da istanze legalitarie ed etico-religiose che ponevano loro, fra l'altro, il problema dell'osservanza delle regole di diritto divino e di *ius gentium* che la *lex* di un re *absolutus* avrebbe potuto disattendere. Di qui le precisazioni secondo le quali il principe non fosse tenuto ad osservare le leggi *ex necessitate* quanto piuttosto *ex propria voluntate* o *de honestate* per onorare l'impegno preso all'atto della coronazione o ancora in forza del vincolo che il diritto delle genti e quello divino producono sul principe come su ogni altro uomo<sup>137</sup>.

---

<sup>136</sup> I passi sono quelli noti di D. 1.3.31 («*Princeps legibus solutus est. Augusta autem licet legibus soluta non sit, princeps tamen eadem illi privilegia tribuit quae et ipse habet*») e D. 1.4.1 («*quod principi placuit legis habet vigorem: ut pote cum lege regia, quam de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem contulerit. Quodcumque igitur Imperator per epistolam et subscriptionem statuit vel cognoscens decreti vel de plano interlocutus est vel edicto praecepit legem esse constat. Hae sunt quas constitutiones vulgo appellamus. Plane ex his quaedam sunt personales quae nec ad exemplum trahuntur. Nam quod princeps alicui ob merita indulsit vel si cui poenam irrogavit vel si cui sine exemplo subvenit, personam non egreditur*»).

<sup>137</sup> Cfr. CORTESE, *La norma giuridica*, cit., p. 143 e ss.; 180ss.



La costruzione della formula interpretativa della causa si fondava su un testo romano in cui una *evidens utilitas* veniva richiesta “in rebus novis constituentis”<sup>138</sup>: il frammento consentiva agli interpreti civilisti di trovare nella *iusta causa*, una *causa rationabilis* riferibile a necessità o utilità d’ordine generale, il fondamento dell’*auctoritas legis* e garantire così la conformità della legge (formale) alla giustizia e all’*aequitas*, dalla sua emanazione fino alla fase dell’interpretazione e dell’applicazione. In questa prospettiva, la causa segue ed illumina l’agire del principe dal momento genetico dell’atto a quello conclusivo-applicativo come rivela – per quel che riguarda la materia tributaria – l’indicazione in termini disgiuntivi in cui compaiono legate *causa* e *ratio finalis* ovvero esercizio e gestione del potere fiscale.

L’indagine sulla *causa legis*, così come quella sulla *causa impositionis*, avrebbe portato l’interprete verso la formulazione del principio “cessante causa cessat lex”, pericoloso approdo di un lavoro interpretativo che avrebbe potuto, per tale via, giungere a conclusioni limitative della validità della legge e in grado di minare la stabilità dell’ordine giuridico. Se ne accorsero i giuristi medievali che a tal fine distinsero la *potestas absoluta/plena* da quella ordinaria/limitata: alla prima era riconosciuta la capacità di emanare norme generali per le quali la causa si presumeva. Allo stesso modo, se ne accorgono i teologi nelle pagine dedicate al tema fiscale laddove individuano limiti e temperamenti al rigido tenore del principio.

Se secondo una massima, di antico ricordo ciceroniano, ogni azione umana deve fondarsi su valide cause che le conferiscano un certo grado di ragionevolezza, a maggior ragione l’agire politico deve trovare delle valide cause che ne escludano l’arbitrarietà e la strumentalizzazione in senso privatistico: esigenza ancor più sentita in un settore dell’attività pubblica come quello della potestà tributaria che, tra sperperi e malversazioni, come abbiamo visto, è da sempre al centro di dibattiti e polemiche nelle piazze come nei circoli universitari, nei palazzi della borghesia cittadina come nei granai del contado.

Ecco entrare, allora, anche nella materia tributaria il congegno, già altrove col-

---

<sup>138</sup> D. 1.4.2.

laudato, della causa<sup>139</sup>: intorno ad essa si coagulano quei concetti di *necessitas* ed *utilitas publica* che ben si prestano a qualificare come giusta l'imposizione fiscale che ne scaturisce; concetti, quelli di necessità ed utilità pubbliche, che giungono ai maestri della scolastica spagnola già carichi di significato, ben maturi per il pregnante utilizzo che una tradizione, soprattutto canonistica, aveva sperimentato al fine di mitigare il *rigor canonicarum sanctionum* e che sarebbe confluito nella codificazione del principio accolto nel *Liber Extra* “quod non est licite lege necessitas facit licitum”<sup>140</sup>.

### 3.2 *Iustae causae tributi*

Dinanzi al potere fiscale la *necessitas* e l'*utilitas* significano “secundum omnes bonum commune et non privata utilitas ipsius principis”<sup>141</sup>; nelle fonti vengono individuati in chiare esemplificazioni due grandi gruppi di *iustae causae*: quelle che concernono le spese e il mantenimento dello *status* del sovrano “ratione sui muneris et laboris ... ad sustentationem et quasi stipendium”<sup>142</sup> e quelle che attengono alla gestione della cosa pubblica tra i costi dell'apparato amministrativo, le esigenze finanziarie della politica estera e gli impegni economici per la realizzazione e il mantenimento di opere e servizi pubblici: “duplex immediata causa” – si legge – l'una pertinente *ad personam principis*, l'altra *ad sumptus communes*; fra queste ultime le fonti indicano le più frequenti come gli *stipendia militum*, la *refectio pontium et viarum* e tutte quelle “res similes quae in totius communitatis commodum cedunt”<sup>143</sup>.

Sinteticamente Molina dirà che «omnis causa iusta imponendi de novo aut au-

---

<sup>139</sup> Della *causa impositionis* si erano già occupati ANDREA D'ISERNIA, *Super usibus feudorum* in *Lib. Feud.* II, p. 55; SINIBALDUS FLISCUS (Innocentius IV), *In quinque libros Decretalium Commentaria*, Lugduni 1562, ad X. 3.39.10, fol. 169r; HENRICUS DE SEGUSIO (cardinalis Hostiensis), *Summa domini Hostiensis. Summa domini Henrici cardinalis Hostiensis iuris utriusque doctoris clarissimis.*, Lione 1537 [rist. anast. Aalen 1962] ad X. 3.39.10, fol. 182-184.

<sup>140</sup> X. 5.41.4 *de reg. iuris*. Parallelamente tra i civilisti la regola “necessitas non habet legem” viene maneggiata con disinvoltura per intervenire sul *rigor iuris*. Ma non solo: la *iusta causa* consente anche, in alcune declamazioni, di violare la norma scritta: cfr. CORTESE, op. cit., pp. 139ss.

<sup>141</sup> SANCHEZ, *Consilia seu opuscola*, cit., dub. 2, p. 360.

<sup>142</sup> SUAREZ, *De varietate legum*, cit., q. XV, p. 485.

<sup>143</sup> *Ibidem*. Cfr. in termini identici SOTO, *De iustitia et iure*, cit., l. III q. 6 a. 7, fol. 266-267, laddove a partire dalla presentazione del catalogo dei tributi vigenti in Spagna si sviluppano brevi considerazioni sulle giuste cause per le quali possono essere imposti ed esatti.

gendi tributum ad hanc reducitur. Quod id ita exigat utilitas ac necessitas publica cui per ea, quae principi ad id deputata concessaque sunt, non possit sufficienter subveniri»<sup>144</sup>. In altri termini, le contribuzioni dei sudditi non devono esser richieste «ob principis seu domini privatam utilitatem quando quidem non populus propter regem sed rex propter populum est institutus»<sup>145</sup> secondo un adagio che sentiremo ripetersi con frequenza.

Si tratta, come si può ben vedere, di un catalogo ampio e meramente orientativo<sup>146</sup> se si pensa che ognuna di quelle voci rimanda a complesse questioni, come quella della definizione di un *iustum bellum* (su cui, fra l'altro, come è noto, gli scolastici spagnoli si interrogarono a lungo<sup>147</sup>), la cui soluzione soltanto potrà restituire una maggiore concretezza e precisione alla voce e al catalogo stessi.

---

<sup>144</sup> MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 667, col. 535.

<sup>145</sup> MEDINA, *Codex de restitutione*, cit., q. XIII, fol. 48.

<sup>146</sup> Accadrà così di veder l'imposta collegata genericamente a non ben specificati oneri dello Stato, vaghi presupposti di una successiva analitica determinazione, svolta caso per caso.

<sup>147</sup> Sul tema del *iustum bellum* e sulle riflessioni in merito dei teologi della Scuola di Salamanca si v. in una prospettiva ampia A. BALDASSARRE, *I principi della dottrina di Ludovico Molina S. J. sulla guerra giusta*, Roma 1943; G. BORRELLI (a cura di), *Prudenza civile, bene comune, guerra giusta: percorsi della ragion di Stato tra Seicento e Settecento*, Napoli 1999; L. BALDISSARA (a cura di), *La guerra giusta. Concetti e forme storiche di legittimazione dei conflitti*, Napoli 2009; E. DI RIENZO, *Il diritto delle armi: guerra e politica nell'Europa moderna*, Milano 2005; V. FERRARI (a cura di), *Filosofia giuridica della guerra e della pace. Atti del XXV Congresso della Società italiana di filosofia del diritto*, Milano 2008. Per uno sguardo più ravvicinato sull'esperienza spagnola cfr. A. M. RODRÍGUEZ CRUZ, *Salmantica docet. La Proyección de la Universidad de Salamanca en Hispanoamérica*, Salamanca 1977; L. PEREÑA, *La Escuela de Salamanca. Proceso a la conquista de América*, Salamanca 1987 ed i saggi collettanei in AA.VV., (*Actas del I simposio sobre*) *La ética en la conquista de América (1492-1573)*, Salamanca 2-5 de noviembre de 1983, Salamanca 1984 ed in AA.VV., *La Ética de la conquista de América*, vol. XXV, Madrid 1984; V. CARRO, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Salamanca 1951; PÉREZ FERNANDEZ, *Cronología comparada de las intervenciones de Las Casas y Vitoria en los asuntos de América*, in *I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de Las Casas*, atti del Congresso Internazionale tenuto alla Pontificia Università S. Tommaso (Angelicum), Roma 4-6 marzo 1985, Milano 1988, pp. 539-568. Più di recente cfr. C. FORTI, *La disputa sulla "guerra giusta" nella conquista spagnola dell'America*, in "Critica Storica", XXVII (1991-1992), pp. 251-296; AA.VV., *La Escuela de Salamanca y el derecho internacional en América. Del Pasado al futuro*, Salamanca 1993; I. BIROCCHI, *Juan Ginés Sepúlveda internazionalista moderno?, Una discussione sulle origini della scienza moderna del diritto internazionale*, in AA.VV., *A Ennio Cortese*, I, Roma 2001, pp. 81-116; A. A. CASSI, *Dalla santità alla criminalità della guerra. Morfologie storico-giuridiche del bellum iustum*, in A. CALORE (a cura di), *Seminari di Storia e di Diritto*, Milano 2003, pp. 101 ss. e dello stesso, *Ius commune tra Vecchio e Nuovo Mondo. Mari, terre oro nel diritto dei conquistadores*, Milano 2003.

### 3.3 Cura reipublicae. Lo stipendio del re e i tributi per la sicurezza delle strade tra responsabilità politica e schema contrattuale

Fra questi rimandi e corrispondenze alcuni sono esplicitati e affrontati nelle pagine che stiamo leggendo: innanzitutto vengono in rilievo le ipotesi dello stato di grave difficoltà finanziaria del principe e delle imposte previste per garantire la sicurezza delle strade pubbliche. Nel primo caso il *thema decidendum* si gioca intorno alla possibilità di addebitare la colpa dello stato di penuria alla condotta del principe: e così se il re cade in disgrazia per aver intrapreso un'azione politica o militare necessaria o di pubblica utilità, come quando occorre arginare la potenza dei nemici o intervenire su richiesta del papa per difendere la Chiesa contro gli infedeli, è giusto – scrive Medina – che i sudditi contribuiscano e così è accaduto con il “sanctissimus et zelantissimus nostrus Carolus”<sup>148</sup>. Diversamente, se il re si trova *in culpa* perché è stato mosso da cupidigia e vanagloria o ha dissipato il suo patrimonio: in tal caso, i sudditi non sono tenuti a pagare i nuovi tributi imposti per ripianare i debiti sempre che – aggiungono le fonti per mitigare il principio – il re possa provvedervi in altro modo e ammessa comunque la *licentia regia* quando la cattiva amministrazione è imputabile al principe<sup>149</sup>. Con maggior precisione, Molina scrive che in mancanza di colpa la tesi affermativa della giustizia dei tributi introdotti per far fronte alle difficoltà finanziarie del regno vale anche per le spese della famiglia reale, “ut aequitas postulare”, quasi a titolo di stipendio dovuto in virtù di un contratto per l'amministrazione degli affari pubblici<sup>150</sup>. E così proprio “ratione huius stipendii, reverentiae et obedientiae” ottenuti dai sudditi, il sovrano è tenuto a governarli e difenderli dai nemici, ad amministrare la giustizia ed a perseguire il bene comune: altrimenti, sarà tenuto alla *restitutio* dei danni da essi subiti tutte le volte in cui ciò gli è addebitabile per dolo o colpa anche lieve «quoniam regulare est, quando aliquis tenetur ex contractu, qui in utilitatem cedit utriusque contraentium, solum eum teneri de culpa levi»<sup>151</sup>. Dovrà resti-

---

<sup>148</sup> Cfr. MEDINA, *Codex de restitutione*, cit., q. XIII, fol. 48.

<sup>149</sup> Così MEDINA, *Codex de restitutione*, cit., q. XIII, fol. 48 e SANCHEZ, *Consilia seu opuscola*, cit., dub. 2, p. 360.

<sup>150</sup> MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 667, col. 535. Vedremo tornare più avanti argomentazioni che analogamente attingeranno alla logica e alle dinamiche contrattuali.

<sup>151</sup> *Ibidem*.

tuire<sup>152</sup> anche i tributi imposti per far fronte a spese ingiuste o eccessive se v'è colpa e in tal caso peccherà gravemente per aver procurato un tale nocumento ai propri sudditi.

Con Molina e i riferimenti al mondo dei rapporti di natura contrattuale che abbiamo appena letto, giungiamo al menzionato caso dei tributi imposti per la cura e la sicurezza delle strade pubbliche: qui, infatti, a venir in rilievo è ancora una volta la possibilità di una responsabilità del principe inadempiente. Se il prelievo fiscale è raccolto dal sovrano per difendere i sudditi dai nemici così come per tutelare i mercanti sulle vie di commercio e la mancata o insufficiente difesa o sicurezza è imputabile ad un comportamento colposo del principe, costui dovrà risarcire i sudditi danneggiati che potranno anche “compensare” l'eventuale mancata liquidazione dei danni con il diniego del pagamento di altri tributi: certo – ammette Molina – non è facile pronunciare una valutazione di colpevolezza; ma quando ciò è possibile si potrà dire che «cum ipse non stet contractui, illum ex parte sua implendo, neque subditi tenentur ex parte sua contractum implere, solvendo tributum»<sup>153</sup>.

La similitudine con il contratto, esposta così nettamente da Molina, viene invece rigettata nella sua immediata diretta relazione con l'obbligazione tributaria da Medina: l'analogia contrattuale (con il ricorrente esempio del contratto di prestazione d'opera, anche intellettuale che richiama la figura dell'avvocato o del cattedratico) viene posta, insieme al caso del *clericus* inadempiente nel proprio *officium*, a fondamento della tesi che consente ai sudditi che di quei servizi pubblici usufruiscono di non pagare i tributi ad essi destinati se chi li riceve è negligente nell'esercizio degli stessi<sup>154</sup>. L'ipotesi è che si tratti di imposizioni *ab origine* giuste perché introdotte da chi ne ha la potestà quando i *communes redditus* non sono

---

<sup>152</sup> Sulla *restitutio* si v. oltre cap. 3 § 4.

<sup>153</sup> *Ibidem*. Sulla scia di san Tommaso (*Summa theologiae, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>*, cit., q. 66 a. 8, pp. 526-527) avanza la regola privatistica *inadimplenti non est adimplendum*.

<sup>154</sup> E qui non può non sentirsi l'eco dell'elaborazione – precocemente sviluppata dalla seconda scolastica – della nozione moderna di *contractus in genere* da cui muovere per individuare una “teoria generale dei contratti” che metta in luce elementi costanti e principi comuni delle diverse *species*. D'altronde alla forza semantica della figura del contratto Suárez ricorre ancora quando per spiegare l'origine della sovranità della legge e dell'obbedienza ad essa dovuta così scrive: «et ideo supra dixi potestatem regiam fundari in contractu vel quasi contractu» (*Defensio fidei*, cit., l. III c. II, p. 207).

sufficienti a coprire le spese: il dubbio è se tale inadempimento comporti l'illegittimità di tali esazioni da parte di ne ha le gestione (che quindi sarebbe tenuto a restituire quanto ricevuto) oppure se consenta di liberare dal vincolo le coscienze dei contribuenti (che potranno occultare le merci ed eludere l'imposta purché evitino il mendacio).

### 3.4 *La causa e il tempo. Verso un sistema contributivo stabile*

La questione concerne dunque se e quali effetti riflessi la gestione delle risorse tributarie possa produrre sulla posizione sostanziale di chi li impone per l'erogazione di un certo servizio pubblico: l'analisi incrocia così la regola "cesante causa cessat et effectus" alla luce della quale quella prestazione emerge quale *ratio finalis* della contribuzione.

Medina avverte subito il pericolo che certe declamazioni possono produrre sulla tenuta stessa dell'intero sistema normativo. Occorre allora distinguere il tema dell'obbligazione (inadempita) del signore o del principe da quello dell'efficacia della legge tributaria. Nella prima prospettiva va la precisazione che si tratta di un'obbligazione non categorica ma disgiuntiva: i *domini* diligenti (cioè che hanno investito nella cura della pubblica via) soddisfano il loro debito anche se accade un incidente ai passanti e non sono tenuti a risarcire alcunché; allo stesso modo soddisferanno il loro debito qualora non spendano nulla ma riparino i danni occorsi; «si tamen – prosegue Medina – nec unum nec alterum faciant, non video quo pacto a peccato simul et restitutione receptorum excusentur; nec video quo pacto transeuntes ad solutionem pedagiorum teneant, si certum sit praefacta pedagia ob causam illam scilicet vias assecurandi esse instituta»<sup>155</sup>.

---

<sup>155</sup> MEDINA, *Codex de Restitutione*, cit., q. XIV, fol. 52. Negli stessi termini si v. SANCHEZ, *Consilia seu opuscola*, cit., dub. 8, p. 363: «quia non oportet ut semper opere compleatur causa tributi, sed satis est quando occurrit necessitas compleatur» come indicano la *Tabiena* e la *Silvestrina*. In altre pagine lo stesso Sanchez torna sul tema a proposito dei *praesidia* la cui dismissione può far cessare la causa genetica dei *iura* "imposita ac dantur ad tales vigilias": «si talia praesidia adhuc stant et a suis praesidibus aut ob horum locum tenentibus habitantur adessetque probabilitas fore ut aliquando sit necessarium talia praesidia invigilare» ben potrà esercitarsi la consuetudine di esigerli perché «hic non omnino cessat causa, sed eius executio suspenditur, donec necessitas occurrat» (*Consilia*, cit., dub. 9, p. 364). Già ai tempi di BALDO si diceva «valde notum quod colligentes pedagia debent tenere itinera tuta, unde sit aliqua robaria in eorum curia et territorio seu districtu ab eis possessis ubi exigunt a transeuntibus pedagia tenentur restituere vel malefactorem

Quanto alla *causa finalis*, il teologo chiarisce che essa cessa quando viene a mancare il “periculum rerum et personarum per illam viam transeuntium” o ancora quando qualsiasi diligenza o spesa del *dominus* non sia in grado di garantire alcuna sicurezza: per tutto il tempo, tuttavia, in cui il pericolo è concreto e arginabile la legge tributaria fortificherà la diligenza del signore e obbligherà i passanti a prescindere da qualsiasi negligenza. La similitudine con il contratto – prosegue il maestro – non deve fuorviare l’interpretazione: essa può valere per cogliere la reciprocità del rapporto suddito-signore/sovrano<sup>156</sup> e per regolarne taluni aspetti, ma nulla dice circa la validità (temporale e soggettiva) della legge tributaria, unica fonte dell’imposizione fiscale: anche questi pedaggi, infatti, sono dovuti “non per viam contractus sed per vim legis” sicchè “durante lege, tenentur transeuntes pedagia solvere etiam si dominus expensas in viis assicurandis non faciat”<sup>157</sup>.

Disaggregata la questione di partenza, possiamo adesso affrontare autonomamente il tema delle legge nel tempo e della sua efficacia rispetto alla *ratio*: per dirimere il problema Medina propone di distinguere tra “leges punitivae, leges praemiativae, quae ad virtutum actus homines alliciunt, quae ad deum religiose certo modo colendum sunt institutae, aliae quarum finis est homines ab illecebris revocare”. Se queste ultime hanno una causa “continua” perché sempre conviene che gli uomini si astengano dal male, altre leggi sono date per un fine determinato come il precetto “de corripiendo fratrem deliquentem”: qui, quando cessa la causa, cesserà la legge, come quando il fine correzionale è già stato raggiunto o non può in alcun modo essere soddisfatto. Tale è la fonte che prescrive il pagamento di pedaggi per il mantenimento e la sicurezza delle vie di comunicazione: come nel ca-

---

exhibere» (*Super feudis* in *Lib. Feud.*, II, 53). Ancor prima l’OSTIENSE, citato sul punto da Medina, riteneva sussistente una *iusta causa* sia quando «is qui recipit facit hoc propter quod pedagium constitutum fuit licite» sia quando il principe non converta il reddito raccolto nelle spese dovute *ex causa* perché «pax est in terra» attivandosi «imminente necessitate» (*Summa*, cit., ad X. 3.39.10, fol. 183v). In ambiente spagnolo Gregorio Lopez, ancora citato di frequente dai nostri maestri, nelle sue glosse alla compilazione alfonsina distingueva nettamente tra *pedagia*, esatti per garantire la sicurezza delle strade e dovuti “his servatis” (gl. *portadgos* ad Part. II.1.2, fol. 3vr), e *tributa* dovuti “pro iustitia servanda” (gl. *yantares* ad ib.), prescrivibili *de novo* – aggiunge l’interprete – in presenza di una giusta causa (gl. *antiguamente* ad ib.); più avanti, invece, il riferimento alla citata tesi dell’Ostiense è esplicita (gl. *seguros* ad Part. V.7.5., fol. 37r).

<sup>156</sup> Non può certo dirsi casuale o insignificante che in queste pagine, così “contaminate” da atmosfere privatistiche, Medina utilizzi esclusivamente il termine “dominus” per indicare il titolare della potestà impositiva dei pedaggi, evitando accuratamente di accompagnarlo, come costantemente leggiamo altrove, con la figura del *princeps*.

<sup>157</sup> MEDINA, *Codex de Restitutione*, cit., q. XIV, fol. 62.

so di tributi imposti per la realizzazione o la cura di opere pubbliche, quando il “finis intentus” è raggiunto o non è in alcun modo realizzabile allora cesserà anche la legge: è la *mens legislatoris* che induce a tale interpretazione e ad escludere l'apposizione di un vincolo «ad talia media nisi ob causam finem intentum obtinendi»<sup>158</sup>.

Restano fuori da tale automatica “caducazione” le leggi date per un fine particolare ma non “precise”, secondo una distinzione che sembra davvero difficile da afferrare: come la “lex de suscipiendo baptisimum aut poenitentiam” che, sebbene finalizzata al perdono, è istituita anche per onorare Dio e soddisfarlo o ancora la “lex de solvendis decimis”, data non solo per sostenere il clero ma anche “in recognitionem dominii universalis”, leggi la cui validità si mantiene anche quando la *causa particularis* è venuta meno<sup>159</sup>.

Una volta individuata la causa, questa – precisa Suárez – deve essere conosciuta: come si evince da un altro luogo della collezione gregoriana e dalle sue interpretazioni successive<sup>160</sup> «necesse esse causam notam»<sup>161</sup>. La prescrizione vale solo per i nuovi tributi, poiché per quelli antichi la causa si presume anche se non conosciuta, e si deve intendere nel senso che è sufficiente che essa sia nota al principe, ai suoi consiglieri, ai procuratori delle corti e a tutti coloro che devono esaminarli, che altrimenti *temere* agiranno. Rispetto alle nuove imposizioni il dispositivo causale funziona in chiave legittimante dell'origine e di determinazione della *iusta quantitas*: «sicut causa iusta est necessaria, ita etiam proportio tributi

---

<sup>158</sup> *Ibidem.*

<sup>159</sup> *Ibidem.*

<sup>160</sup> X. 3.39.5: «Pervenit ad nos: et infra. Inquisitioni tuae taliter respondemus, quod census ignorantiae nec divinis nec humanis legibus invenitur. Oportet quippe ut omnis census, ad quid et quando persolvi debeat, praesciatur». La glossa aggiunge a chiarimento «census ignorantiae id est cuius causa ignoratur»: il *casus*, tramandato in diversi esemplari, che avrebbe dato origine allo scritto papale nasceva da una controversia tra due chiese della stessa diocesi circa il pagamento di un censo dalla causa sconosciuta; a partire dal principio processualistico, si dirà che chi avanza una pretesa deve allegare la *causa petendi* e, in questo caso, la *causa tributi*. L'OSTIENSE nella sua *Summa* conferma l'interpretazione limitando la validità dell'assunto alle imposizioni recenti: «novum nullatenus est recipiendum nisi constet de causa propter quam impositum est, antiquus tamen recipi potest: et si de causa non possit evidenter liquere dumtamen conscientia probabiliter valeat informari quod propter unam de causis predictis ab illo constituere potuit fuerit constitutum: aliter rapina est et tenetur recipiens ad restitutionem» (*Summa*, cit., fol. 183v), dove il discorso è declinato in riferimento al tema dei pedaggi esatti per la sicurezza delle strade e si intreccia con quello correlato della condotta negligente del soggetto impositivo.

<sup>161</sup> SUAREZ, *De varietate legum*, cit., q. XV, p. 485.



ad causam eius necessaria est ad aequalitatem iustitiae commutativae»<sup>162</sup>; se l'imposizione si giustifica sulla base di una *iusta causa* che la sorregge, sarà tale causa a venir meno per quanto esatto in misura maggiore di quanto richiesto dalla *necessitas* o *utilitas publica*: in questo senso si esprimono non solo una lunga tradizione comune (san Tommaso, il Caietano e le fonti canonistiche<sup>163</sup>) ma anche il diritto spagnolo, come indicano le glosse di Gregorio Lopez alle *Siete partidas*<sup>164</sup>. Per quanto in eccesso, allora, il principe è tenuto a restituire ai sudditi salvo che non converta l'eccedenza rispetto a quella causa "in re alia ad quam iuste etiam imponere posset tantundem tributi"<sup>165</sup>; al tempo stesso peccheranno gravemente e saranno tenuti a restituire *in defectum principis* i *procuratores* che quel tributo ingiusto concederanno in danno dei sudditi.

Infine, dovrà essere ancora la *iusta causa* ad ispirare la gestione delle risorse raccolte: i tributi saranno iniqui *ex fine* se esatti per finalità private estranee al bene comune o *ex abusu* se la causa è cessata o non è stata rispettata<sup>166</sup>. Come abbiamo già visto attraverso le riflessioni di Medina, la questione di frequente veniva posta in riferimento al caso specifico delle imposizioni per la sicurezza delle strade, notoriamente uno dei problemi d'ordine pubblico più avvertiti dalla popolazione spagnola di questi anni. Suárez analizza il tema per tipologia di tributo: per esempio, nel caso di imposizioni prescritte *in poenam alicuius delicti* non occorre che esse siano ordinate specificamente per un'utilità pubblica e le somme raccolte potranno essere destinate al fisco, ai poveri o secondo l'arbitrio del principe ad altra pubblica utilità; dei prelievi volti a coprire le spese personali e della corte il sovrano è *dominus* e può liberamente disporre purchè adempia il proprio compito; sarà, invece, soltanto *dispensator* dei tributi imposti per la costruzione o la cura delle opere pubbliche che dunque - avverte il teologo - devono essere spesi per quella finalità o, al massimo, in caso di reale necessità esser destinati verso un'altra opera che riguardi anche il bene comune del regno<sup>167</sup>.

<sup>162</sup> *Ibidem.*

<sup>163</sup> La citazione richiama X. 3.49.8.

<sup>164</sup> GREGORIO LOPEZ gll. *portadgos e antiguamente* ad Part. II.1.2, fol. 3vr.

<sup>165</sup> MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 667, col. 535. Negli stessi termini MEDINA, *Codex de Restitutione*, cit., q. XIV, fol. 62.

<sup>166</sup> VITORIA, *Comentarios a la Secunda secundae*, cit., q. 63 a. 1, p. 231.

<sup>167</sup> SUÁREZ, cit., q. XV, p. 485. Così anche SANCHEZ, *Consilia seu opuscola*, cit., dub. 8, p. 363. MOLINA (*De iustitia et iure*, cit. disp. 667 col. 537) utilizza la distinzione tra tributi imposti in

### 3.5 *Cessante causa cessat et effectus? La volatilizzazione della causa*

Nel seguire la causa e l'atto che essa sorregge nel tempo, il discorso raggiunge uno dei nodi problematici più dibattuti: il dubbio sulla durata temporanea o permanente del tributo diventa un luogo tematico centrale a fronte del dato storico che vede l'organizzazione di un apparato fiscale ancora basato sulla concezione della straordinarietà delle contribuzioni e a fronte di quel dato teorico che, valorizzando al massimo la funzionalità della causa per l'atto, ne chiedeva la contestuale cessazione secondo la nota formula "cessante causa cessat effectus". Per quanto riguarda il dato storico si è già visto con quanta difficoltà si andasse affermando l'idea di un permanente e stabile sistema fiscale.

Secondo una lunga tradizione, le rendite della terra di cui il signore è proprietario sono destinate a garantire le necessarie risorse affinché si possano evitare quelle imposizioni indicate, secondo una formula risalente, "spoliationes subditorum"<sup>168</sup>. Con la progressiva centralizzazione del potere di disporre di mezzi militari e di regolari rendite in denaro si delimita un vasto territorio in cui nessuno, ad esclusione dell'autorità centrale, può servirsi di armi e fortificazioni, usare mezzi di costrizione e prelevare risorse con iniziative autonome.

Nello stesso percorso di graduale differenziazione del sovrano dai signori feudali avanza con difficoltà l'idea di un dovere di partecipazione alle spese della gestione della comunità attraverso una stabile contribuzione da parte di chi ne è membro: per esempio, la storia di molti tributi spagnoli, diventati, come sappiamo, stabili imposizioni quando i teologi scrivono, tradisce un'origine contingente e straordinaria; il re, al pari degli altri signori feudali, poteva chiedere versamenti in denaro in corrispondenza di determinati eventi della vita personale (matrimonio

---

*perpetuum* e tributi *ad certos sumptus* per limitare soltanto a queste ultime la regola della corrispondenza tra quantità e causa.

<sup>168</sup> Così già THOMAS DE AQUINO, *De regimine iudaeorum ad Ducissam Brabantiae* in *De regimine principum ad Regem Cypri et De Regimine Judaerum ad Ducissam Brabantiae. Politica opuscula duo*, Torino 1948 (Roma 1820), pp. 96-100 dove, significativamente, il tema fiscale è inserito in un più ampio discorso sulla (corretta) gestione della ricchezza secondo quella razionalità economica cristiana che, a partire dall'analisi delle pratiche inutili e dannose per la società (sintetizzate nel concetto di usura), costruisce uno spazio lessicale organizzato sul giusto modo di possedere.

della figlia, prigionia del signore, ingresso nelle armi del figlio) o di quella politica (tipicamente in occasione di imprese belliche o, ancora, in caso di visite o passaggi della corte). Fuor di queste ipotesi si continuava a parlare di rapine ed estorsioni: d'altronde, abbiamo già notato la collocazione del quesito “*fiscus quid sit*” *sub voce Poena* nel dizionario del Ferraris<sup>169</sup> e la “*sedes materiae*” – ovvero il comandamento “non rubare” – in cui Azpilcueta affronta nel suo manuale le condotte di re e collettori che impongono o gestiscono tributi non dovuti<sup>170</sup>.

Per la Spagna possiamo confrontare il tenore delle disposizioni normative contenute nelle *Siete Partidas* e nella *Nueva Recopilacion*: nella compilazione alfonsina l'imposizione di *pedagia* e l'esazione di *tributa* e *census* antichi compaiono tra quei *poderes* che riempiono il contenuto dell'*imperio* (a cui Gregorio Lopez nelle sue glosse aggiunge il diritto di imporre nuovi tributi *ex iusta causa*)<sup>171</sup>. Nel testo licenziato dal re Filippo l'ampiezza del libro nono, dedicato interamente ai soggetti e all'amministrazione delle entrate reali (tra rendite demaniali, *alcavala*, *tercias*, *almoxarifazgo*, diritti su produzioni e luoghi di transito o approdo), registra il progressivo investimento giuridico e politico volto a delineare una organica e complessa disciplina fiscale; la stratificazione normativa che la collezione regia cristallizza fotografa una sequenza in cui le imposizioni inquadrabili nello schema dei *vectigalia* mantengono uno spazio ed un'autonomia ancora rilevanti rispetto ai prelievi fiscali su persone e patrimoni privati. Al tempo stesso, il graduale e costante ricorso ai *servicios* è ben documentato dalla fitta serie di interventi legislativi che compaiono in rapida successione nel titolo del libro sesto dedicato specificamente a questi prelievi<sup>172</sup>.

L'*alcavala*, come leggeremo, era stata introdotta per far fronte alla guerra di Granada: eppure sarebbe divenuta la risorsa principale del tesoro imperiale di Car-

---

<sup>169</sup> Cfr. L. FERRARIS, *Prompta biblioteca canonica*, cit., t. VII, pp. 586-587: sul significato di tale collocazione e sullo slittamento semantico celebrato in quelle pagine si v. nt. 91 [cap. 1].

<sup>170</sup> Cfr. M. AZPILCUETA, *Enchiridion sive manuale confessoriorum et poenitentium in Opera omnia*, cit., c. XVII *De septimo praecepto Decalogi, non furtum facies § De peccatis circa iura tributa regia et publica*, pp. 263-264.

<sup>171</sup> Part. II.1.1,2 fol. 2r-3r. Più avanti si indicano nella riparazione delle mura e nelle altre necessità comuni le *iustae causae* delle nuove imposizioni (Part. V.7.7, fol. 38r).

<sup>172</sup> Si v. *Nueva Recop.* 6.14.2-12 che raccoglie le iniziative normative che dagli anni trenta del Cinquecento si susseguono per disciplinare gli aspetti distributivi della contribuzione e quelli amministrativi dell'esazione.

lo; il mensile, una tassa diretta introdotta nel ducato di Milano, da misura straordinaria nel 1536 diventa regolare e trasformazioni analoghe sono visibili nelle altre province italiane dell'impero come il Regno di Napoli.

Sfuggono da questa logica, come visto, i tributi imposti per la gestione delle pubbliche vie laddove lo schema di tipo privatistico che lega l'erogazione di un servizio all'adempimento di una controprestazione – schema che quell'imposizione evoca – consente ben presto di ottenere contribuzioni di tal genere: queste hanno un'applicazione diffusa nel tempo, ma non sul piano soggettivo poiché riguardano soltanto coloro che hanno usufruito di quel servizio.

Se già le istituzioni fiscali delle unità politiche di piccole dimensioni (comuni, signorie, ducati, contee, principati) avevano iniziato ad istituire forme di tassazione stabili, è con la Guerra dei cento anni, quando lo stato bellico diventa un fenomeno permanente, che vengono esatti prelievi fiscali con maggiore costanza e secondo un'applicazione generalizzata. La trasformazione degli aiuti straordinari in imposte regolari, infatti, prende avvio dall'emergenza di far fronte a spese immani e crescenti piuttosto che da una cosciente previsione o da consapevoli progettazioni; col tempo, tale passaggio diventa il terreno da cui emergono alcuni elementi, in parte già intravisti, del dibattito cinquecentesco sul tema fiscale: in particolare, si inaugurano procedure di codeterminazione dell'ammontare del prelievo tributario con le assemblee rappresentative, si formano funzioni specializzate adibite alla riscossione, si pretende – come stiamo vedendo in queste pagine – il controllo della gestione delle risorse raccolte.

A livello teorico, d'altra parte, il brocardo che instaura quella stretta correlazione, in fondo, non faceva che portare a compimento quel percorso lungo il quale la causa guidava l'agire politico e l'attività dell'interprete nella realizzazione e nell'interpretazione dell'atto: il principio, tuttavia, mostrava tutta la sua carica destabilizzante già al livello generale della legislazione che ne poteva ricevere un effetto di precarietà e caducità.

Ancor di più in ambito fiscale, la regola rischiava di consentire il mantenimento di quell'originario assetto fiscale che i sovrani assoluti intendevano ormai superare. Dinanzi alle esigenze delle emergenti formazioni nazionali, il principio an-

dava dunque ben interpretato e, all'occorrenza, limitato innanzitutto per favorire il passaggio teorico da una contribuzione straordinaria (tipicamente feudale e medievale) ad una contribuzione ordinaria. In secondo luogo, andava ridimensionato sul piano applicativo per assicurare – sul piano dei dati storici – la sopravvivenza di una serie di fonti di entrata introdotte a suo tempo per una causa determinata e che si voleva silenziosamente trasformare in risorse finanziarie stabili per il pubblico erario (e si pensi ancora alla storia dell'*alcavala*<sup>173</sup> come ricostruita anche nelle fonti).

Già la scienza medievale, mossa da simili esigenze conservative dell'*ordo iuris*, aveva proposto un'applicazione elastica del brocardo attraverso la distinzione tra causa perpetua e causa temporanea, tra norma di diritto speciale e norma di diritto comune, ancora tra causa finale (di matrice aristotelica) e causa impulsiva (secondo l'insegnamento delle scuole delle arti dell'altomedioevo). Baldo dirà: “cessante ratione cessat mens legis quia ratio et mens idem sunt”<sup>174</sup>, quando la questione tecnica avrà raggiunto ordini di pensiero filosofeggianti.

Veniamo allora all'analisi che di tale regola svolgono i maestri e all'individuazione dei temperamenti che vi apportano. L'approfondimento più articolata si trova nelle pagine di Medina che alla formula antica dedica un'apposita *quaestio*: lo svolgimento è coerente con i principi che, secondo l'autore, presiedono al funzionamento della *causa tributi*, già enunciati con riferimento al *genus* dei pedaggi. La regola, come visto, trova spazio in diverse fonti di diritto<sup>175</sup>, con tutti i limiti che l'attività interpretativa sulle stesse ha apportato; d'altronde – aggiunge il maestro – sullo stesso precetto evangelico *de corrigendi fratrem peccatorem* Agostino aveva già detto di escludere quell'*obligatio* tutte le volte in cui la *correctio* fosse risultata pochissimo utile al peccatore.

Emerge così un principio generale che pervade l'intero ordinamento giuridico e che dovrebbe comportare l'ingiustizia dei tributi esatti oltre la causa genetica e

---

<sup>173</sup> Vi ritorneremo nel paragrafo conclusivo di questo capitolo e nel capitolo quarto. La protrazione dell'esazione dell'*alcavala* anche dopo la conclusione della guerra di Granada, per la quale il tributo era stato imposto, viene giustificato attraverso un generico richiamo ad altre *indubitabili* pubbliche utilità da SOTO (*De iustitia et iure*, l. III q. 6 a. 7, fol. 266) e SANCHEZ (*Consilia seu opuscola*, cit., dub. 8, p. 363).

<sup>174</sup> BALDUS DE UBALDIS, *Super decretalibus*, Lugduni 1551, ad X. 1.9.11, fol. 117vr.

<sup>175</sup> X. 1.9.11, X. 2.28.60, D. 31.77.

una condanna *in foro conscientiae* per chi li esige con tale consapevolezza. La conclusione, tuttavia, avrebbe un impatto dirompente su un apparato fiscale, come quello spagnolo, che si è organizzato nel tempo per tentativi ed esperimenti consolidatisi nella prassi, senza ricevere una regolamentazione generale e puntuale da parte dell'autorità sovrana: di qui l'apertura di un varco che consenta l'ingresso della consuetudine e del *ius praescriptionis* nel sistema contributivo.

Il ragionamento combina, quasi in un unico ingranaggio, la fonte consuetudinaria che, se antichissima, attribuisce la facoltà di (continuare ad) imporre le *antiquae gabellae* e il diritto di prescrizione quale titolo di acquisto della facoltà (certamente meno “gravis”) di esigerle: il diritto d'esazione è prescrivibile – risponde Medina a chi lo nega – perché nessuna fonte giuridica lo esclude e ben può maturare se per un lungo periodo di tempo i signori temporali continuano ad esigere le contribuzioni dei sudditi con la convinzione di averne titolo: ciò accade – precisa l'autore – tutte le volte in cui costoro ignorano (o dubitano) della cessazione della causa originaria o ritengono di ricevere dal passato *ratione praescriptionis* tale facoltà o ancora sono convinti che si sia realizzata una successione di cause<sup>176</sup>.

D'altronde – prosegue il maestro – i sudditi in dubbio ben avrebbero potuto informarsi con gli uomini più esperti «quod cum non velint, perinde est, ac si in gbellarum solutione consentiant»<sup>177</sup>: all'approvazione della comunità, tipicamente collegata alla consapevole reiterazione di comportamenti giuridici, si aggiunge la costante crescita delle spese e delle necessità dello Stato e del principe, circostanza data per certa e considerata ineludibile da Medina che così prefigura un sistema contributivo stabile nel tempo e nello spazio. In questa prospettiva l'intervento del giudice al fine di dichiarare la sussistenza o meno dell'obbligazione tributaria “cessante causa” ha senso (*in foro externo*) solo negli anni immediatamente vicini alla presunta cessazione della causa per i quali un *dubium iustitiae* può porsi; per gli anni successivi ci sarà certamente una causa sopravvenuta che giustifica il vin-

---

<sup>176</sup> SANCHEZ (*Consilia seu opuscola*, cit., dub. 8, p. 363) nega che, una volta cessata la causa impositiva, vi sia spazio per un esercizio in buona fede dell'attività esattiva e sembra indicare in una “formale” conversione di cause l'unico mezzo per mantenere i tributi imposti per una finalità già soddisfatta.

<sup>177</sup> MEDINA, *Codex de Restitutione*, cit., q. XIV, fol. 51.

colo<sup>178</sup>.

Più esplicitamente Molina distingue il “tributum impositum in perpetuum” per il quale l’antica regola non vale: si configura in queste pagine una rete di imposizioni fiscali dalle ampie maglie cui sfuggono criteri applicativi di ordine temporale e quantitativo; emerge un rapporto contributivo tra suddito e sovrano che si sviluppa “quasi ex pacto” *in perpetuum*, nel quale la *iusta causa* opera solo *ab origine* per incardinare tale rapporto senza aver più alcuna presa sulla sua durata e sulla determinazione quantitativa della prestazione<sup>179</sup>. I concetti di *utilitas* e *necessitas* da cui siamo partiti, introdotti in un discorso che voleva ancora ammettere un potere fiscale frammentario e limitato, ricevono ormai, nel diverso contesto storico che li ha ricevuti, una generalizzazione nel tempo e nelle vicende della comunità politica che li riduce ad originario e lontano momento di legittimazione, stabili fondamenta del costruendo edificio fiscale.

In altre pagine si legge che come è nella *potestas principis* convertire gli antichi tributi in nuove imposizioni così è stabilire contribuzioni senza limiti di tempo: «saepius vero causa tributi est permanentior et occasio eius cessat pro aliquo tempore, semper tamen occasio vel periculum eius [...] In his et similibus causis, licet pro aliquo tempore cesset actualis necessitas expensarum in tali opere, nihilominus non cessat tributum nec iustitia eius»<sup>180</sup>. I tempi sono ormai maturi per dire, senza troppe reticenze, che il potere fiscale con la sua (generale) causa “de se est permanens”; il re è tenuto ad esser sempre pronto a tutte le evenienze poichè «in re morali non potest esse tanta dependentia» da dati così accidentali<sup>181</sup>.

Con Medina abbiamo già raggiunto il tema del ruolo della consuetudine. Ancora una volta, come abbiamo visto sul terreno delle legittime autorità impositive, il nostro percorso si conclude con l’ingresso della fonte consuetudinaria: in questo caso la funzione di completamento del meccanismo causale si esplica nella possibilità, appena sostenuta da Medina, di supplire alla cessazione della *iusta causa*: la

---

<sup>178</sup> *Ibidem*.

<sup>179</sup> MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 667 col. 537: «si pro temporum circumstantiis ac tranquillitate et pace non sint tot necessaria, tenetur princeps reservare incrementum in publico aulario ad necessitates quae supervenerint».

<sup>180</sup> SUAREZ, *De legibus*, cit., l. V c. XV, p. 486.

<sup>181</sup> *Ibidem*.

tesi affermativa ritiene la consuetudine antica titolo sufficiente non solo per presumere la sussistenza di una giusta causa in caso di dubbio ma anche – se “bona fide ac sufficienti tempore praescriptam” – per esigere legittimamente quei tributi per i quali la causa è cessata «quia praescriptio dat sufficientem titulum et supplet defectum quemlibet, etiamsi proveniat ex defectu causae»<sup>182</sup>.

Ancora una volta, fonte consuetudinaria e diritto di prescrizione, nonostante differiscano notevolmente quanto a presupposti, modalità operative e finalità, sembrano combinarsi e cooperare per garantire la perfetta chiusura del sistema. Eppure – nota Suárez – il meccanismo di funzionamento della *praescriptio* non può che escludere tale combinazione: se la consuetudine precede il *titulus praescriptionis*, di cui è causa, non si vede come possa realizzarsi il requisito della buona fede necessario per far maturare il relativo diritto; cessata la causa originaria le successive esazioni non potranno fondarsi su alcun legittimo convincimento di liceità delle stesse.

Anche il rigore del dottore esimio, tuttavia, deve cedere qualcosa alle esigenze del presente: ecco, allora, consentire attraverso il meccanismo della successione delle cause la sopravvivenza di un ordine fiscale, ormai cristallizzato, tutte le volte in cui è possibile dire che la consuetudine abbia approvato, anche in caso di dubbio, quella successione. Così tante sono le spese e i bisogni di uno Stato – conclude il maestro – che si può facilmente credere che gli antichi tributi imposti per certe cause siano legittimamente esatti, anche dopo che queste sono cessate per far fronte ad altre necessità.

Di ciò è testimone la consuetudine che, superando la memoria umana, evita la difficile ricerca di una giustizia (anche solo successiva) dell'imposizione fiscale, lasciando presumere che una *iusta causa* abbia introdotto il tributo, sia stata prorogata o sostituita se cessata. Il dispositivo causale, allora, si mostra attraverso le pagine che abbiamo appena letto quale espediente teorico-retorico, tanto epistemologicamente debole quanto efficace: esso inserisce nel sistema un momento di validità che si presta ad abili interpretazioni in grado di ricomprendere la più mutevole realtà.

---

<sup>182</sup> *Ibidem*.



#### 4. *Iusta quantitas. Il principio di proporzione tra esenzioni e immunità*

*Supplicia, censura e tributa*: tutti egualmente iniqui – scrive in questi anni – Joose Lips. La sequenza che vede in successione fatti del mondo del diritto, come tortura e atti censori, che così più direttamente e dolorosamente incidono sul corpo e sull’anima dei sudditi di quanto non faccia anche la più gravosa delle imposizioni tributarie, non doveva certo stupire i contemporanei dell’umanista belga. Nelle sue parole è possibile scorgere uno dei temi centrali di quel lungo dibattito sul potere fiscale che stiamo seguendo per un breve segmento in queste pagine: l’eccessivo carico contributivo imposto ai sudditi e la sua iniqua distribuzione tra gruppi sociali ed aree geografiche vengono denunciati a più livelli e con diversi argomenti.

Nella Spagna di Carlo, l’immunità di cui gode la Chiesa, le esenzioni stabilite in favore della nobiltà e la resistenza che le *Cortes* aragonesi riescono ad opporre alle richieste del fisco imperiale lasciano ai sudditi meno ricchi della Castiglia l’onere di soddisfare la voracità della politica estera dell’imperatore.

Nonostante si continui a sentir ripetere l’adagio “el rey debe conformarse con lo suyo”, durante il regno di Carlo la riscossione delle imposte diventa il principale canale di finanziamento della corona: l’*alcabala* nelle prime due decadi del Cinquecento copre ormai l’ottanta per cento delle entrate a fronte di un venti per cento assicurato dai *servicios* votati dalle assemblee castigliane. Con l’*encabezamiento* della tassazione sulle vendite e il conseguente incremento (a mo’ di compensazione) di quella sul patrimonio, che pagano quasi esclusivamente i *pecheros*, l’*inaequalitas* del sistema si fa argomento di alta tensione politica.

Negli stessi anni (dal 1516-1520 al 1551-1555) l’esazione dell’*alcavala* registra un aumento molto limitato (il sei per cento), mentre i prelievi diretti quasi si triplicano: fra questi il *servicio de millones* risulta il maggior responsabile dell’aumento del carico contributivo aggravando ancora di più la sperequazione tra ceti e zone: chi ha studiato il sistema fiscale spagnolo nei suoi aspetti quantitativi ha notato che un quarto dell’importo del *millones* del 1611 è pagato dalle città castigliane e tra queste per più della metà dalla comunità madrilena<sup>183</sup>. Gli abitanti

---

<sup>183</sup> Cfr. J. GELABERT, *The fiscal Burden* in BONNEY (ed.), *Economic Systems*, cit., pp. 564-566.

dei centri urbani, così colpiti, sempre più di frequente si rendono protagonisti di frodi ed elusioni a danno dell' *hacienda real*, contravvenendo ai divieti di importazione in città dei prodotti agricoli oltre l'uso domestico, occultando le merci e il raccolto.

Dinanzi ad abusi e violazioni, i teologi si impegnano ad individuare quella *quantitas* necessaria perché il tributo sia giusto. La questione agli occhi dei maestri di Salamanca appare ancora più delicata per via dell'ampia immunità di cui gode il clero spagnolo e su cui si dirigono gli attacchi più veementi da parte del popolo dei contribuenti. Ai vantaggi che il sistema garantisce alla Chiesa si contrappongono le notevoli perdite sofferte dall'erario di Stato, compensate solo in parte dalla concessione di *tercias*, *excusado* e *cruzada* (pagamenti, questi, tutti dipendenti dalla volontà del papa) e ciò a fronte delle ingenti risorse economiche che la Riforma, negli stessi anni, assicura altrove: l'abolizione delle immunità del clero e la requisizione della proprietà ecclesiastica forniscono un motivo in più per orientare verso una maggiore giustizia ed equità la politica fiscale della cattolicissima Spagna, neutralizzando pericolose valutazioni comparative con i paesi riformati.

#### 4.1 *Iuxta facultatem uniusque. La "debole" posizione dei teologi salmantini*

La terza condizione di giustizia concerne, infatti, gli aspetti quantitativi dell'imposizione tributaria: significativamente le nostre fonti parlano di "forma seu proportio tributii"<sup>184</sup> laddove il primo termine contiene nell'etimo un ampio campo semantico che comprende i concetti di misura, regola, modello ideale, rappresentazione, mentre il secondo chiarisce che lo stampo in cui tale misura e modello prende forma, appunto, è costruito sul criterio di proporzionalità: senza offrire alcuna indicazione pratica, gli scolastici utilizzano formule quali "proportio", "aequaliter", "iuxta facultatem et conditionem uniusque", "pro ratione cuiusque substantiae", "secundum proportionem geometricam" che instaurano corrispondenze di tipo geometrico-lineare tra l'ammontare del tributo e la ricchezza del

---

L'aumento nel 1650 viene stimato, sulla base di dati desumibili dalle somme approvate dalle *Cortes*, in sette e nove volte rispettivamente dell'importo pagato nel 1610 e nel 1590.

<sup>184</sup> Cfr. SUAREZ, *De varietate legum*, cit., c. XVI, p. 487.

contribuente.

L'identificazione tra giusta quantità e criterio proporzionale è netta: le fonti indicano tale soluzione conforme alla giustizia distributiva e a quella commutativa<sup>185</sup>. Dal primo punto di vista si guarda alla comunità come ad una trama ordinata in cui ciascuno ricopre posizioni di ricchezza e di potere differenziate e si nega la giustizia di determinazioni quantitative indifferenti alle fortune dei soggetti: dal ricco – si legge – bisogna ottenere un prelievo maggiore di quanto esatto dal povero, almeno “quando non est res modica – precisa Molina – praecipue imposita in signum subiectionis”<sup>186</sup>. Dal secondo punto di vista, si guarda alle condizioni del singolo e si chiede che l'imposizione non vada oltre le possibilità di ciascuno.

A questa generica proporzionalità *ad personas* si affianca una (meglio determinata) *proportio ad res*: la misura del tributo viene indicata qui in una “quantitas moderata” che tenga conto dei frutti e delle spese necessarie quando si tratta di beni immobili; se si tratta di beni mobili acquistati o venduti, si richiede una maggiore moderazione quando la compravendita ha ad oggetto beni necessari o destinati all'uso personale<sup>187</sup>.

Il discorso si organizza in indicazioni ancora orientative e senza alcuna forza precettiva: Suárez dirà con chiarezza che la condizione della *forma tributi* (ovvero la sua proporzionalità) deve essere intesa “moraliter” «quantum videlicet suaviter possit servari et haberi ratio illius proportionis sine vexatione populorum et sine magna difficultate principis»<sup>188</sup>. A quest'ultimo – chiarisce il dottore – può chiedersi soltanto la normale diligenza nell'evitare sperequazioni ed eccessi: ma qualora, nonostante ciò, si verificano ineguaglianze e vessazioni quella *sproporatio* sarà ritenuta “moraliter inevitabilis” e non voluta, quindi permessa e i sudditi saranno tenuti a pagare.

Molina che si esprime in termini identici aggiunge, tuttavia, una precisazione sulla base della distinzione tra tributi imposti per il bene comune e tributi imposti per un bene di cui godono soltanto alcuni, prevedendo un'unica equa contribuzio-

---

<sup>185</sup> Di “aequitas proportionis geometricae inter personas” parla MOLINA (*De iustitia et iure*, cit., disp. 668, col. 538).

<sup>186</sup> *Ibidem*.

<sup>187</sup> SUAREZ, *De varietate legum*, cit., c. XVI, p. 487.

<sup>188</sup> *Ibidem*.

ne nel primo caso ed una contribuzione differenziata e limitata a chi riceve “peculiariter” quel bene nel secondo<sup>189</sup>. Il riferimento è ancora una volta alle imposizioni dovute per la sicurezza delle strade che – prosegue il teologo – dovrebbero ricadere soltanto sui mercanti ed invece sono poi accollate agli acquirenti attraverso la maggiorazione del prezzo di vendita<sup>190</sup>.

Sullo sfondo di tale scenario vediamo proiettarsi il rischio per il sovrano di realizzare quell’*acceptio personarum* in cui pecca contro la giustizia distributiva chi distribuisce beni, onori, cariche secondo valutazioni che non riguardano la *scientia*, la *prudentia* o la *dignitas* della persona, come quelle che assecondano la logica della consanguineità, o che concernono qualità del tutto indifferenti al titolo o all’onoreficenza da attribuire, come quelle – spiega Vitoria – che considerano la forza per la carica di *episcopus* o l’abilità oratoria per il ruolo di *cabo de escuada* in guerra<sup>191</sup>.

Per quanto riguarda la materia fiscale, sebbene la riscossione delle imposte sia un’attività di raccolta di beni piuttosto che di distribuzione, la prescrizione di una *ratio* dell’imposizione e le fonti di diritto civile inducono gli interpreti a ritenere ingiuste *ex forma distributionis* quelle imposizioni che violano *l’ordo iustitiae distributivae* che è “*aequalitas ad alium*”, negando il principale atto di giustizia che consiste nell’attribuire a ciascuno il suo<sup>192</sup>.

A differenza delle ampie riflessioni svolte sul tema del *iustum pretium*, nelle brevi pagine che abbiamo or ora sfogliato non troviamo il riferimento né ad un accordo delle parti sulla determinazione di quanto dovuto (che certi argomenti di tipo privatistico, come abbiamo visto, avrebbero potuto consentire) né a quella *communis aestimatio* che nel campo delle operazioni di scambio è rinvenibile nelle piazze commerciali o all’interno delle corporazioni: altrove, la determinazione

---

<sup>189</sup> MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 668, col. 538.

<sup>190</sup> Troveremo più volte nelle nostre fonti condanne di tal genere avverso le pratiche scorrette poste in essere dai commercianti (si v. oltre nt. n. 279).

<sup>191</sup> Cfr. VITORIA, *Comentarios a la Secunda Secundae*, cit., q. 63 a. 1 p. 222: «nam si rex in officii publicis ut ad gubernadam civitatem eligat indignum et ignarum, praetermisso digniore, cum sint multi sapientes, peccat accipiendo personam, quia est ibi iniustitia et acceptio personarum proprie [...] isti honores qui sunt bona communia sic distribuuntur, quod quilibet pro sua dignitate et sorte, pro proportionem meritorum suorum habeat suam partem. Dato rex velit dari omnia dignissimis, non iustum faceret sed etiam dignis pro sua sorte et proportionem debet dare».

<sup>192</sup> Cfr. SOTO, *De iustitia et iure*, cit., l. III q. 6 a. 7, fol. 267; VITORIA, *Comentarios a la Secunda secundae*, cit., q. 58 a. 1 e q. 62 a. 1 p. 220.

consensuale del valore dell'operazione e la stima condivisa del bene sono indicate quali fonti dell'individuazione del giusto prezzo<sup>193</sup>.

Nel campo fiscale, l'indicazione meramente orientativa di moderazione e proporzionalità si affida alla *diligentia* e alla misura del *princeps*. Se ai tempi di san Tommaso – da cui quel vocabolario è mutuato – quando il ricorso alle risorse dei sudditi era ancora strumento straordinario e limitato di finanziamento dell'attività politica, bastavano poche righe per indicare al re la giusta misura; adesso alle altrettanto brevi istruzioni dettate al buon principe cristiano si aggiunge il ruolo di confessori e maestri di fede, incaricati di quella *moderatio* capace, come vedremo, di riportare ad equità il sistema.

Il tema dell'ammontare del tributo diventa il terreno comune in cui si nota combinarsi la giustizia commutativa - che nella disciplina delle relazioni tra i membri della comunità propone equivalenze di tipo aritmetico sulla base di un'uguaglianza che mantenga la posizione di ciascuno - e la giustizia distributiva che sovrintende alle relazioni della comunità con ogni suo singolo membro e che ripartisce ricchezze, oneri e potere secondo un ordine gerarchico in cui la corresponsione si instaura tra beni e soggetti.

---

<sup>193</sup> In altre fonti troviamo gli scolastici della prima età moderna impegnati su questioni qualitative e di stima della giusta misura: in queste pagine il problema da risolvere è quello cruciale (della regolamentazione) dei profitti mercantili e l'operazione estimativa riguarda la determinazione del giusto prezzo. Se ancora con san Tommaso il discorso poteva ridursi a pochi e vaghi principi per un giusto valore che le corporazioni individuavano facilmente in maniera uniforme, l'analisi si fa più complessa quando l'ingresso di nuovi soggetti e il moltiplicarsi delle piazze commerciali rendono più vivace il mercato e più delicato (sul piano dei risvolti etico-morali) lo scambio di beni. La "via nominalistica" per determinare il *pretium* segna, attraverso la considerazione di elementi di tipo soggettivo (legati agli attori dello scambio), la (possibile) distanza tra il valore naturale del bene e il prezzo attribuito nella prassi, una distanza cui i tomisti tardo scolastici guardano con preoccupazione: all'*utilitas* e ad altri fattori (come il lavoro o il danno) che già per san Tommaso potevano allontanare i due valori si aggiungono adesso valutazioni come quelle della competenza e dell'abilità personale del commerciante che rischiano di lasciare ai soggetti coinvolti la libera determinazione del prezzo. Chi ha studiato il tema (cfr. M. MARTINAT, *Chi sa quale prezzo è giusto? Moralisti a confronto sulla stima dei beni in età moderna* in "Quaderni storici", 2010, 135, pp. 825-855) ha individuato la strategia interpretativa dei moralisti del Cinque-seicento dinanzi a tali problemi nell'affidamento alla *communis aestimatio* e ai *prudentes* più che all'autorità pubblica: dei tre soggetti che la tradizione individuava come possibili interpreti del giusto prezzo la valutazione collettiva – frutto della composizione, attraverso la regolamentazione della struttura e del funzionamento dei mercati, del conflitto tra interesse individuale e comune – sembra garantir loro la doverosa considerazione del peso dell'interesse collettivo coinvolto nelle pratiche commerciali; per gli scambi di oggetti preziosi o rari è invece il giudizio dell'esperto che viene indicato quale mezzo per orientare il prezzo verso la giusta misura. In questa prospettiva lo spazio che resta all'autorità pubblica è minimo: la giustizia equitativa – emerge dalle fonti – vuole che i beni giungano ai soggetti e si mantengano presso di essi in relazione alla posizione che ciascuno occupa, secondo un ordine distributivo che l'autorità non può modificare.

In questa prospettiva i discorsi sugli aspetti quantitativi di un giusto sistema fiscale, come quelli che leggeremo sulla sua applicazione a livello soggettivo, rivelano la volontà di assicurare un ordine che esprime la costanza dei ruoli e dei valori, nell'orizzonte di un mondo indisponibile alle variazioni provenienti dai singoli. L'ipotesi di un meccanismo impositivo di tipo progressivo non è citata nelle nostre fonti neanche come elemento teorico su cui discutere: il tema era invece già stato oggetto di analisi da parte di Guicciardini e Palmieri che di quella politica avevano conosciuto una sperimentazione nella Firenze dei Medici. Potremmo dire che nelle pagine dei maestri non v'è spazio per speculazioni che non presentano alcuna aderenza con la contemporanea realtà spagnola.

In tale campo, in cui v'è in gioco l'ordinamento della società, entra a questo punto il tema dei privilegi e delle esenzioni. Il passaggio è seguito da quasi tutti gli scolastici<sup>194</sup>: il principio di proporzione vuole che ciascuno, quale membro della *societas*, contribuisca alle spese relative al suo funzionamento e mantenimento; il sovrano, allora, è tenuto – sia pur *moraliter*<sup>195</sup> – a distribuire l'impegno fiscale secondo le facoltà e le risorse dei singoli.

#### 4.2 *Ornamentum reipublicae. La grazia dei re, il privilegio di pochi*

In quest'ordine geometrico-proporzionale come si inseriscono le numerose esenzioni e immunità che puntellano la società spagnola? L'individuazione delle ipotesi e delle condizioni di privilegio diventa un'*appendix*<sup>196</sup> della questione sulla

---

<sup>194</sup> Cfr. SANCHEZ, *Consilia*, I. II c. I dub. 46 *An in tributis exigendis committatur acceptio personarum*, p. 160; MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 668, col. 539; VITORIA, *Comentarios*, cit., q. 63, p. 224. In tale quadro sorprende il silenzio in queste pagine di Suárez che per il resto offre quasi una *summa* delle principali questioni e opinioni: in altri luoghi del *De legibus* troviamo una trattazione generale del tema della *dispensatio legis* (libro VI, capp. X-XXIV) quale evento modificativo della legge umana e una approfondita analisi del privilegio (il libro VIII è interamente dedicato al tema); in entrambi i casi il giurista affronta diverse questioni giuridiche attinenti ai due istituti, ma senza alcun specifico richiamo o collegamento alle leggi tributarie: sono indicati le condizioni e gli effetti della dispensa dalla legge come le tipologie, le *causae* e le fonti del privilegio. Il quarto libro della *Defensio fidei*, invece, contiene un'ampia esposizione dei principali nodi tematici concernenti l'immunità fiscale degli ecclesiastici: a questo testo faremo riferimento nel prosieguo.

<sup>195</sup> Tale portata della *condicio*, che abbiamo letto in Suarez e Molina, non è precisata da Vitoria (q. 63 cit.) per il quale quel criterio distributivo assicura un'*aequitas vectigalium* che trova fondamento nel diritto naturale.

<sup>196</sup> Cfr. MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 670, col. 543.

*forma tributi*: il pensiero corre innanzitutto ai nobili, dei quali – avvertono subito le fonti – bisogna aver rispetto, quale prezioso “ornamentum reipublicae”<sup>197</sup>, per gli illustri antenati e perché destinati a difendere lo Stato<sup>198</sup>; costoro – si legge – governano a proprie spese; in passato hanno contribuito con le armi e la virtù a sconfiggere i nemici e a costituire il vasto impero spagnolo: per Mariana anche i discendenti di uomini così valorosi devono restare esclusi dall’imposizione tributaria perché «molestum sit eorum posteris novis indies tributis gravare eoque adigere ut familiam seque sustinendo non sint»<sup>199</sup>.

Emerge da queste pagine quella società di stati, organizzata sul concetto di onore, in cui a ciascuno viene riconosciuto, attraverso canali di inclusione ed esclusione variabili nel tempo, uno *status* da cui deriva un prestigio che eleva o degrada nella serie dei livelli di valutazione discriminatrice interni alla società<sup>200</sup>. In essa ogni gruppo vede così imporsi, per consenso generale, dignità, legami, simboli, modi di vestire e vivere, percorsi educativi, funzioni e professioni, pratiche economiche ed affettive: per questa via si stabilisce e si mantiene il grado di ricchezza e la disponibilità di mezzi economici e bellici; si assegnano compensi, premi, indennità, servizi, esenzioni, imposte e tributi.

Chi ha studiato il caso spagnolo ha indicato nell’onore del sangue il principio attraverso cui discriminare strati sociali e comportamenti, da una parte, e distribuire il riconoscimento dei privilegi dall’altra. Sulla base di esso si sviluppano i canali che consentono l’identificazione di ciascuno con ciò che, attraverso l’appartenenza ad uno stato, rappresenta nella società<sup>201</sup>: si attiva così un meccanismo in cui il sangue funziona quale veicolo di trasmissione tra le generazioni di

---

<sup>197</sup> MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 673, col. 553.

<sup>198</sup> SANCHEZ, *Consilia*, cit., l. II c. IV dub. LV, p. 386.

<sup>199</sup> MARIANA, *De rege et regis institutione*, cit., l. III c. VII, p. 329.

<sup>200</sup> Cfr. J. A. MARAVALL, *Potere, onore, élites nella Spagna del Secolo d’oro*, cit., pp. 23-125.

<sup>201</sup> Tra le norme di esclusione oltre all’assenza della purezza del sangue si afferma col tempo anche l’esercizio di un lavoro manuale, quale attività indecorosa: per esempio, chi ha analizzato gli statuti degli ordini cavallereschi in Spagna (cfr. MARAVALL, *Potere, onore, élites*, cit., p. 120 e ss.) ha notato tra le ipotesi di diniego dell’accesso lo svolgimento di certe attività professionali inserite in un catalogo che negli anni si infoltirà sempre più finendo per comprendere, al tempo stesso, disonorati per conversione e disonorati per lavori lucrativi. Parallelamente, si è sottolineato, emerge quale via di inclusione autonoma e alternativa al dato ereditario (nuovamente riaffermato) e alla decisione sovrana e inappellabile del re (in rapido declino) la ricchezza intesa come possesso di ingenti risorse, meglio se di origine remota, grazie alla quale intervenire nelle pratiche di purezza e far cancellare ogni pecca che possa impedire l’ingresso o la permanenza nello stato.

una pretesa superiorità di virtù, supposta nella teoria e credibile nella pratica.

In questa prospettiva, dal Medioevo e per buona parte dell'età moderna in Spagna come in altre esperienze europee, il sangue – come ministro di Dio – assicura la conservazione tra le generazioni di quell'ordine naturale delle cose e dei soggetti, indisponibile a mutamenti di questo mondo e conforme a quel grande progetto divino, segreto e incomprensibile, che segna il destino di ciascuno.

Bodin ancora dirà, sia pure in un contesto in parte rinnovato, che distribuire beni e oneri in misura non proporzionata alla capacità attribuita ad ogni persona è contro la legge di Dio perché scardina l'ordine sociale – quella “divina armonia in tutto questo basso mondo” – articolato secondo differenze di *status* e gerarchie formalizzate: il bravo sovrano – conclude il filosofo – dovrà, invece, seguire la *proportione harmoniosa* nella distribuzione di onori e doveri, pene e ricompense trasponendo così nello Stato il modello dell'ordine divino dell'universo<sup>202</sup>.

Per noi tale “ordinamento” della società si traduce in esenzioni che affondano le radici in un passato antico: mantenute con grandi sforzi anche nelle epoche di maggior difficoltà<sup>203</sup>, si discute se vadano conservate anche a favore dei discendenti di quella nobiltà che ha lottato per l'indipendenza del popolo spagnolo, come i *maiores* degli *hidalgos* castigliani che cacciarono i Mori dal regno e si resero più volte utili alla comunità politica<sup>204</sup>.

Se tra le funzioni della nobiltà tradizionalmente vi era quella militare, la sua graduale scomparsa per la perdita di efficacia del combattimento individuale (ragioni tecniche, sociali ed economiche ne spiegano il declino) da una parte mette in discussione il monopolio dell'onore che l'uso delle armi a tutela dello Stato giustificava, dall'altra si converte adesso nella funzione di tutela dell'ordine monarchico-signorile. Così Vitoria può dire che i nobili sono sollevati dal peso fiscale perché partecipano al governo a proprio spese; e Mariana – che pure di quel gruppo sociale ci restituisce una rappresentazione spesso impietosa tra mani avidi e accanita resistenza<sup>205</sup> – ritiene ingiurioso, l'abbiamo visto, abolirne i privilegi.

---

<sup>202</sup> Cfr. BODIN, *I sei libri della Repubblica del sig. Giovanni Bodino*, cit., l. 6, pp. 681-692.

<sup>203</sup> Lo sottolinea con forza MARIANA, *De rege et regis institutione*, cit., c. VIII, p. 329.

<sup>204</sup> Cfr. MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 673, col. 553.

<sup>205</sup> Le prime sono quelle – “rapaces” – dei nobili sulle ricchezze pubbliche nella cui gestione



L'esonazione, così riconosciuta e giustificata, rende liberi – come chiarisce Molina – soltanto dagli oneri (i *munera seu onera personalia et mixta*) e dai tributi in senso stretto ovvero da quelle contribuzioni imposte *in subsidium reipublicae ac principum e ratione personae*, distinte da quelle dovute su attività negoziali, beni e diritti di esportazione o importazione<sup>206</sup>. Accanto ad essa si confermano quelle immunità particolari concesse *ex privilegio*, di cui si deve dar prova e far mostra all'occorrenza: la regola è ormai fissata e raccolta nella *Nueva recopilacion* in riferimento al pagamento dell'*alcavala* cui secondo una prassi diffusa molti si sottraevano, come indica l'incipit stesso della legge che apre il titolo, in virtù di presunte antiche consuetudini o di generici privilegi. Adesso soltanto l'annotazione nei *libros de lo salvado*, sottoscritta dai *contadores mayores*, rende valida la franchigia, celebrando la monopolizzazione della genesi e della gestione del relativo potere<sup>207</sup>.

Il privilegio è legittimo – prosegue Molina – quando è il bene comune a chiederlo: ancora una volta è la *causa rationabilis* ad orientare la valutazione; gli esempi sono quelli tipici dell'impegno in guerra o, più genericamente, delle gesta utili allo Stato come quelle dei medici e dei dottori di ogni facoltà<sup>208</sup>. L'esonazione,

---

vengono spesso coinvolti; la seconda è quella opposta dai nobili alla richiesta di Alfonso VIII, in assedio alla città di Cuenca, di partecipare alle spese di guerra: secondo quanto tramandato da Mariana, i rappresentanti alle *Cortes* avrebbero mantenuto i loro privilegi ritenendo la vittoria sui Mori un obiettivo non troppo importante a fronte della grande servitù in cui sarebbe caduta la *respublica* per ottenerlo (cfr. MARIANA, loc. cit., p. 322 e ss).

<sup>206</sup> Cfr. MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 661, col. 502.

<sup>207</sup> Nueva Recop. 9.18.1: «*Ley primera, Que ninguno se escuse de pagar alcavala, aunque tenga costumbre immemorial, si no tuviere privilegio assentado en los libros de lo saluado. Somos informados que algunas personas, sin causa que iusta sea, se escusan de pagar nuestras alcavalas, y que lo mismo hazen muchos lugares, queriendo proueer cerca dello: Mandamos que ninguna Ciudad, villa, ni lugar Realengo, ni Abadengo, ni Orden, ni Behetria, ni otro señorios qualesquier, ningun cauallero, escudero, juez, ni oficial, ni los nuestros vassallos de ballesta, ni de maça, ni monederos, ni otros oficiales de nuestra Casa, ni otras personas qualesquier de qualquier ley, estado, o condicion que sean, que no se escusen de pagar las dichas alcavalas por uso, ni costumbre aunque sea immemorial, ni por cartas ni privilegios ni alcavales que tengan de los Reyes donde Nòs venimos, o de qualquier dellos, ni de Nòs: [...] salvo si las tales mercedes y franquezas fueren assentadas en los nuestros libros de saluados y sobreescritas de nuestros contadores mayores*» (fol. 104 ed. cit.).

<sup>208</sup> Cfr. MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 673, col. 553-554. In assenza di tale *causa* il privilegio è illegittimo e ingiusto anche se non va in danno degli altri consociati perché il principe gode di entrate sufficienti per gestire la cosa pubblica: essa, dunque, funge da necessario momento legittimante di un discorso che si svolge sul piano teorico prima che su quello dei dati economici. Tuttavia, un breve cenno alla possibilità che la causa intervenga in un secondo momento sembra allentare, ancora una volta, le briglie con cui il dispositivo causale lega e orienta la potestà impositiva. D'altro canto anche per "creare nobiles de novo" è necessaria una *iusta causa*: SANCHEZ, *Consilia*, cit., dub. 55, p. 398.

tuttavia, dovrà riguardare solo la comunità del cui ordine interno o dei cui valori quel privilegio è espressione: così se l'esclusione dall'imposizione fiscale è stabilita dal principe, quest'ultimo deve far fronte alle spese attraverso la somma pagata da quella comunità senza alcun aggravio sugli altri sudditi; se invece la condizione di privilegio è stabilita dalle autorità cittadine il minor introito non può andare in danno della somma dovuta dalla città stessa al principe.

Sembra emergere, anche da tale prospettiva, un sistema contributivo non integrato, caratterizzato dal combinato funzionamento del meccanismo dell'appalto delle imposte che consente declinazioni del discorso fiscale in termini privatistici e di quello dell'*encabezamiento* che organizza un rapporto più tra le comunità locali e il principe che tra il singolo suddito e il tesoro regio. I costi del privilegio, allora, devono restare all'interno della comunità in cui esso trova origine e giustificazione: quando è il governo locale a stabilirlo i cittadini devono "risarcire" con i beni comuni o con quelli privati il principe. Così per Sanchez i *domini inferiores* non possono concedere esenzioni da quei tributi che fanno parte della somma dovuta dal *populus* perché ciò andrebbe in pregiudizio della *communitas*: senza ritornare sui temi della potestà e su quello delle gerarchie di potere, a Sanchez basta dire che il signore non può disporre delle ricchezze della sua comunità né in senso positivo né in senso negativo perché è con il *princeps* che il rapporto tributario è ormai instaurato<sup>209</sup>. Soltanto la sopravvenuta insufficienza delle risorse raccolte consente di trasferire sugli altri sudditi ciò che i privilegiati *ex causa rationabili* avrebbero dovuto pagare. Si dovrebbe evitare – e qui lo sguardo al presente è attento e prudente al tempo stesso – di far ricorso alla vendita dei redditi tributari di una o più città o all'alienazione dei censi annuali: gli acquirenti di tali diritti di esazione – questa la motivazione addotta da Molina – non sono sensibili all'*aequitas* come il re e non sanno equilibrare il sistema conformandolo alla giustizia e alla misura<sup>210</sup>. Su toni critici analoghi troviamo Mariana che, con lo stile pungente e tutt'altro che accademico, scrive negli stessi anni di condotte truffaldine e speculative di uomini malvagi, siano questi pubblicani o appaltatori delle imposte, entrati da poveri nell'attività di riscossione e diventati in breve tempo ricchi

---

<sup>209</sup> *Ibidem*.

<sup>210</sup> MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 673, col. 554.

e felici<sup>211</sup>.

Con Sanchez lo sguardo volge al presente e al concreto: il tema dell'efficacia temporale e soggettiva della concessione regia occupa pagine dense per affermare, innanzitutto, che il *privilegium* accordato dal principe vale *motu proprio* e si estende ai discendenti solo se previsto da una clausola espressa<sup>212</sup>. Ancora dalla pratica spagnola trae origine la dibattuta questione sulla vendita delle *nobilitates* da parte del re che si trovi in stato di urgente necessità: la soluzione affermativa è sostenuta dai “docti magistri neoterici” con la limitazione che ciò non avvenga in danno degli altri, ma ricada solo sulla città coinvolta. Dinanzi, tuttavia, alle frequenti resistenze opposte dalle comunità locali per modificare la somma oggetto dell'*encabezamiento* Sanchez ammette l'alienazione delle esenzioni nobiliari tutte le volte in cui il re abbia una *iusta causa* per esigere dai sudditi contributi *ultra consuetum*: laddove la causa si conferma in grado di assicurare al sistema un buon grado di elasticità e adattabilità alle più varie circostanze della realtà<sup>213</sup>.

Con la stessa attenzione per i problemi del presente, il teologo si impegna a far ordine nel confuso stratificarsi e susseguirsi di presunti o acclarati, antichi e nuovi, privilegi. L'analisi, a questo punto, si concentra sui criteri di determinazione della durata della concessione regia: tra le fonti del *ius commune* e quelle del diritto spagnolo (antico e vigente) la soluzione ermeneutica viene trovata nel tenore letterale dei *verba* della formula concessoria. Se l'esenzione è “simpliciter facta” dura per tutta la vita del re e non oltre: poichè nel dubbio non può certo gravarsi il successore. L'immunità, inoltre, può essere stabilita in perpetuo ma se non v'è menzione dei discendenti vale solo per la vita del soggetto privilegiato<sup>214</sup>; così come l'indicazione delle successive generazioni del beneficiario non accompagnata dall'indicazione “in perpetuo” non consentirà di superare la vita del re conce-

---

<sup>211</sup> Cfr. MARIANA, *De rege et regis institutione*, cit., p. 123.

<sup>212</sup> SANCHEZ, *Consilia*, cit., dub. 60, p. 398, che cita BART. *Comm.* ad C. 10.32; PANORM. *Comm.* ad X. 3.49.2, fol. 280-282; *Silvestrina* e la *Rosella ad verba* “gabella” e “privilegium”.

<sup>213</sup> Allo stesso modo, sembra guardare alle concrete difficoltà di certe aree rurali e alla sofferta carenza di certe figure l'unica possibilità di concedere immunità che SANCHEZ (*Consilia*, cit., dub. 60, p. 398) riconosce ai *domini inferiores* quando il privilegio è stabilito in favore di stranieri perchè vengano ad abitare le loro terre.

<sup>214</sup> Secondo i principi generali espressi dalle fonti romanistiche in tema di costituzione societaria (D. 17.2.1) e da BALDUS DE UBALDIS (*In primam Digesti veteris partem commentaria*, 1586) ad D. 1.4.3 in tema di interpretazione dei *beneficia principis* (fol. 26r-27v).

dente e varrà solo per quei soggetti specificati. In ogni caso – conclude Sanchez con la preoccupazione di chi vede il tesoro regio perdere costanti risorse a causa di una serie incontrollabile di pretese esenzioni – anche quando la concessione è così “lata” da comprendere i discendenti in perpetuo questa non deve comunque ritenersi estesa ai successori al trono<sup>215</sup>.

#### 4.3 *L'immunità ecclesiastica. Bonum commune e utilitas Ecclesiae*

Accanto alla nobiltà e alle esenzioni particolari sono il clero e la Chiesa, come accennato, a godere di ampie condizioni di immunità fiscale. Il discorso si fa qui ancora più delicato: l'ampiezza del privilegio – pressoché esteso a tutte le forme di prelievo, con qualche eccezione – solleva da sempre dubbi e critiche<sup>216</sup>; l'esclusione di un gruppo così vasto di soggetti dal campo fiscale costruisce quasi una microsocietà interna e parallela allo Stato, di cui è parte indipendente e integrata al tempo stesso, chiusa in se stessa e impenetrabile dalla potestà secolare in certi ambiti, aperta verso l'esterno nella sua missione pastorale.

Il dibattito tocca, ancora una volta, il tema dei rapporti tra i poteri secolare e spirituale se si pensa che, come scrive Suárez (non a caso) nella *Defensio fidei*, la sottrazione di risorse all'erario pubblico era uno degli argomenti usati dal Re d'Inghilterra contro la Chiesa<sup>217</sup>. All'interno di quest'ultima, poi, erano le gerarchie e il ruolo del pontefice ad entrare in gioco.

Bañez, per esempio, analizza l'argomento nell'ambito di una *quaestio* dedicata al *iustum iudicium* dove la materia tributaria si mostra terreno fertile in cui segnare i confini tra potere temporale e autorità religiosa. A mo' di cornice per il di-

---

<sup>215</sup> SANCHEZ, *Consilia*, cit., dub. LXI, p. 398. Il tema viene svolto seguendo l'ordine e le ipotesi indicate da Gregorio Lopez nella sua glossa (*de aquel Rey* ad Part. III.18.10). Oltre al citato riferimento di diritto regio il principio generale per cui l'atto dispositivo non può valere e gravare nei confronti del successore del disponente viene tratto dalla disciplina romanistica che in tema di legato riteneva inefficace il legato costituito su una cosa in usufrutto sulla base della regola per la quale nessuno può disporre liberamente di ciò su cui non ha pieno diritto (C. 6.37.20).

<sup>216</sup> L'urgenza del dissesto finanziario, la preoccupazione per un coro di proteste sempre crescente e il programma politico di un potere politico sovrano e assoluto sono alla base della costituzione nel 1643 di una *Junta de Conciencia* con il compito di esaminare il complesso dei tributi imposti, l'amministrazione di quanto raccolto e l'ammontare dei contributi provenienti dalla Chiesa: cfr. GELABERT, *La borsa del rey*, cit., pp. 340ss.

<sup>217</sup> Cfr. SUAREZ, *Defensio fidei* in *Opera omnia*, cit., l. IV c. 20, p. 447.

scorso che svolgeremo e per rievocare temi già affrontati possiamo seguire il ragionamento del teologo: la tesi della perfezione della *respublica saecularis* e certi luoghi delle Scritture – come la sottoposizione al giudizio di Pilato e alla sua potestà fiscale – sembrano riconoscere uno stato di soggezione del *clericus* al principe secolare. Eppure – prosegue il maestro – ogni *bona gubernatio* è tale solo in ordine al *finis precognitus*: se il fine della comunità spirituale è “supernaturalis” e quello della società secolare “naturalis” allora quest’ultima non può governare una sfera che le è estranea; d’altro canto negli affari temporali tutti sono *iure naturali* parte dello Stato cui devono obbedire, ma “de facto” esenti dalla potestà secolare non solo sulla base del diritto comune e pontificio ma anche in virtù del diritto spagnolo<sup>218</sup>.

In tale quadro, l’esonazione dai tributi si pone quale regola posta *ex iure positivo* che in alcune ipotesi ammette specifiche eccezioni. Se lo richiede il fine spirituale, in ordine al quale la comunità secolare è soggetta a quella religiosa, l’esonazione sarà giusta: la prescrizione contributiva che non la rispettasse non potrebbe che essere ingiusta relativamente a quei soggetti beneficiati e la pena della scomunica raggiungerebbe i responsabili<sup>219</sup>; questi ultimi sono individuati in principi e re, ma anche collettori di imposte, *publicani*, appaltatori e chiunque, di qualsiasi condizione o stato, esiga o imponga per sé o per altro tributi sui beni o sulle persone della Chiesa<sup>220</sup> – con una formula tendente ad abbracciare le numerose figure accolte nella scena tributaria della Spagna di questi anni, tutti ugualmente ritenuti responsabili dell’ingiustizia che si stava celebrando.

La regola generale, dunque, prescrive che siano esenti da tributi ed oneri la Chiesa e le persone ecclesiastiche sui loro beni patrimoniali<sup>221</sup>: la fonte che ha in-

---

<sup>218</sup> Secondo le regole accolte nel titolo della *Primera partida* dedicato alla posizione giuridica di *clerigos* e *santa eglesia*: cfr. in particolare Part. I.6.50-52.

<sup>219</sup> Cfr. BANEZ, *De iustitia et iure*, cit., c. LXVII; VITORIA, *Comentarios*, cit., q. 63 a. 1; AZPILCUETA, *Enchiridion*, cit., c. XVII.

<sup>220</sup> Cfr. MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 670, col. 543.

<sup>221</sup> Nella compilazione voluta dal re Alfonso si legge della garanzia di “seguridad” di cui godono soggetti e beni della Chiesa in cui rientrano anche le franchigie da *munera* e *servicios* (Part. I.6.50, 51, pp. 65vr); la disciplina sulle immunità ecclesiastiche confluirà nella successiva raccolta legislativa dove si accoglierà il principio per cui gli ecclesiastici sono tenuti a contribuire «en los pechos que son para bien comun de todos, assi como para reparo de muro ò de calçada o de carrera ò de puente ò de fuente ò de compra de termino ò en costa que se haga para velar y guardar la villa y su termino en tiempo de menester» (Nuev. Recop. 1.3.11, fol. 10). Le fonti canonistiche,

trodotto tale esenzione viene cercata e trovata nel *ius humanum*, civile e canonico, “concurrente Principum et secularis reipublicae donatione”<sup>222</sup>; essa, tuttavia – questa la conseguenza tratta esplicitamente Sanchez – non può più essere revocata dalle potestà secolari perché confermata da pontefici e concili generali «et totus orbis, a quo Principes saeculares potestatem acceperunt, in hanc consensit: immo et ipsi principes saeculares in hanc concesserunt»<sup>223</sup>.

Proprio per affermare l’assoluta non negoziabilità del privilegio, Suarez va oltre: se è vero che la fonte antichissima che l’ha introdotto è rintracciabile nel diritto umano, ancor prima può dirsi «hoc jus intrinsece oriri ex ipsa Ecclesiae institutione, prout a Christo facta est»<sup>224</sup>. In particolare, per quanto riguarda i beni della Chiesa, a prescindere dalla soluzione della *vexata quaestio* sul “dominium Dei”, immediato o mediato delle *res* in uso o amministrate dall’ *Ecclesia*, per il dottor Esimio si tratta di beni che «ad jus Christi Domini paeculari modo pertineant» e che la Chiesa possiede «non [...] ut communitas civilis sed ut ecclesiastica et ut est corpus Christi mysticum; sed Ecclesia, ut talis est non subest principi saeculari sed Pontifici»<sup>225</sup>. Per le persone ecclesiastiche l’esenzione si spiega «quia ratione sui status sunt omnino dicati cultui divino et ex vi talis status actiones suas non ad

---

d’altro canto, avevano già abrogato i diritti civili più antichi che prevedevano la possibilità di prendere alcuni oneri da Chiese ed ecclesiastici: cfr. X. 3.49; VI. 3.20. Per un minuzioso catalogo dei beni esenti e di quelli gravabili si v. SUAREZ, *Defensio fidei*, cit., l. 4 capp. 18-20 ove il tema incrocia la spinosa questione del “dominium Dei” dei beni destinati alla cura delle anime in possesso delle istituzioni ecclesiastiche.

<sup>222</sup> MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 670, col. 543. Di concessione della potestà secolare parla anche MEDINA (*Codex de restitutione*, cit., q. XV) per quanto – si precisa – sia “rationi consentaneum” che i *clerici* “in dei sortem electi” siano esenti dai tributi laici e dalla potestà secolare. L’attenta lettura delle fonti evangeliche (l’ammonizione tramandata di Paolo ai Romani, la sottomissione di Cristo a Pilato), delle altre scritture sacre – dalla Genesi (lo stato di soggezione di Ioseph verso il re dell’Egitto) all’Esodo e al Leviatano fino al Nuovo testamento in cui si parla di immunità dall’autorità secolare – fa dire al teologo che in alcuni casi non si tratta affatto di esenzioni tributarie (nel Leviatano e nel Nuovo testamento), in altri il riferimento è a statuizioni di diritto umano e non divino (Genesi), altre volte ancora alla *vetus lex* (nei *Patrum decreta*).

<sup>223</sup> SANCHEZ, *Consilia*, cit., dub. 55, p. 387. E, poi – si aggiunge con un argomento quasi tautologico – ormai le leggi impositive non vincolano i *clerici* e incorrebbe nelle scomuniche previste dal diritto canonico chi imponesse ed esigesse tali tributi in quanto (soggettivamente) ingiusti. Il discorso vale – precisa il maestro – anche per i *principes supremi*: qui, infatti, non è tanto una questione di essere nel grado “pieno” per godere del relativo potere impositivo, quanto di un assetto di poteri ed equilibri tra sfere di governo dell’anima e della terra che è ormai cristallizzato e non più negoziabile. Quando in gioco – conclude Sanchez – v’è un fine spirituale come può essere la libertà della Chiesa, necessaria per garantire l’esercizio della funzione pastorale, le autorità secolari sono inferiori al pontefice e non possono incidere sugli interessi dell’*ecclesia*.

<sup>224</sup> SUAREZ, *Defensio fidei*, cit., l. IV c. 21, p. 457.

<sup>225</sup> SUAREZ, *Defensio fidei*, cit., l. IV c. 22, p. 443.

lucra temporalia sed ad spiritualia ministeria ordinare debent; ergo ex vi sui status jure naturali exempti sunt a tributis personalibus et temporalibus»<sup>226</sup>. Il ragionamento del giurista, a partire dal diritto civile e canonico, attraverso la “copertura” del *ius naturale* ritorna, infine, al tema dei rapporti tra potere temporale e comunità ecclesiastica – terreno su cui si giocava la partita in corso – per concludere in questi chiari termini: «nemo potest personale tributum imponere, nisi in personam suae jurisdictioni subiectam; sed personae clericorum non sunt subjectae jurisdictioni saecularium principum; ergo nec tributis personalibus ab eis possunt onerari»<sup>227</sup>. In tale quadro è un’intera comunità con il suo patrimonio a sottrarsi allo spazio politico e fiscale dell’autorità temporale attraverso la decisa difesa dell’immunità dai tributi<sup>228</sup>.

Attraverso le *disputationes* di Molina possiamo individuare l’ambito operativo della regola generale: l’immunità vale per tutti quei *portiora e vectigalia* – ricompresi nella nozione di “pedagium” – esatti sulle persone o sulle cose, trasportate o esportate per mare o terra, e sui beni venduti o acquistati, cui vanno aggiunte *collectae* e *talliae*<sup>229</sup>.

L’analisi dei soggetti beneficiari scorre lungo la gerarchia interna della Chiesa: se per “Ecclesiae” si intendono, con un’ampia formula, anche i *pia loca* come gli ospedali e le “res deputatae in eleemosyna et in sustentationem pauperum”<sup>230</sup>, è sulla nozione di persone ecclesiastiche e su alcune collegate questioni specifiche che viene soffermata l’attenzione: a dischiudersi è il variegato mondo della Chiesa

---

<sup>226</sup> SUAREZ, *Defensio fidei*, cit., l. IV c. 22, p. 462.

<sup>227</sup> *Ibidem*.

<sup>228</sup> L’esonazione è ribadita da Suarez anche in riferimento ai beni che giungono alla Chiesa con un onere tributario già istituito: in un passaggio testuale esteso e complesso vengono analizzate e rigettate le regole del *ius commune* per le quali il bene giunge alla Chiesa con il suo onere perché – si argomentava – nessuno può trasferire un diritto maggiore di quello che possiede. Per il maestro di Granada è la regola “cessante ratio debiti cessat debitum” a risolvere il *dubium* mentre il principio per cui l’onere segue le sorti della *res* su cui grava non vale – spiega Suarez – quando il trasferimento avviene verso uno *status* «in quo talis oneris incapax fiat» (*Defensio fidei*, cit., l. IV c. 20, p. 456). In caso di grave “detrimentum” per il principe – ma, avverte il giurista, ciò non accade “ordinarie” – si dovrà consultare il pontefice che si conferma anche in questo caso quel “fidelis dispensator et prudens” di cui aveva scritto qualche pagina prima lo stesso giurista (*Defensio fidei*, cit., l. IV c. 18, p. 443). La conclusione risulta declinata in parte diversamente da Molina e Sanchez: si v. oltre nt. 236.

<sup>229</sup> Sul piano oggettivo l’estensione del privilegio è tracciata attraverso l’interpretazione di tre capitoli contenuti nelle compilazioni canonistiche: rispettivamente VI. 3.20.4 [c. *Quamquam*, de *censibus*] e X. 3.49.4, 7 [c. *Non minus* e *Adversus*, de *immunitate ecclesiarum*].

<sup>230</sup> MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 671, col. 546.

cinquecentesca tra scelte di vita eremitica e coniugale, iniziati agli ordini sacri e cerimonie rituali. In particolare, gli eremiti anche se lasciano la *professio* rientrano tra quei “religiosi et religiosae approbatae religionis” che godono del privilegio, a differenza di quelli che sono a loro servizio o che vivono o si trovano nell’eremo di passaggio anche se “cum habitu particolari”: salvo che non abbiano un privilegio particolare come è stato concesso in riferimento al pagamento dell’*alcavala* dal diritto regio alle cosiddette *emparedades*, “inclusis inter parietes gratia poenitentiae”<sup>231</sup>.

Sulla strada verso l’ingresso nella comunità ecclesiastica troviamo i novizi, sui quali tuttavia si concentrano alcuni dubbi. Molina li scioglie ritenendo il *novitius* “receptus in religione approbata”: costui si trova “in via ut perfecte et indissolubiter uniatur eidem communitati” e gode del privilegio del foro e del canone *si quis suadente diabolo* (*Decretum Gratiani*, C. 17 q. 4 c. 29). I neofiti, gli iniziati agli ordini sacri e chiunque ottenga un beneficio ecclesiastico<sup>232</sup> sono immuni – conclude il padre gesuita – dai tributi e da quei *vectigalia* che sono dovuti *ratione personae*.

All’antico rito di ingresso nel mondo ecclesiastico rinvia il dubbio che concerne coloro “qui sola prima tonsura sunt insigniti”. L’ipotesi, oggetto di un’estesa trattazione da parte di Covarriuvias, suscita dibattiti e dissensi quando si lega alla figura del *clericus coniugatus*: le fonti canonistiche<sup>233</sup> gli riconoscono a certe

---

<sup>231</sup> Nuev. Recop. 9.18.30: «La madre y hermanas emparedadas que agora viuen y moran manteniendo castidad y encerramiento, en la Ciudad de Ubeda, dentro en el Alcaçar de la Ciudad, en la colacion de Santa Maria, en la casa que es junto con la Iglesia, donde viuen y solian viuir Mencia Lopez Zambran y las que de aqui adelante viuieren ò moraren so la dicha Religion en la dicha casa, sean libres y francas de alcavala, de todas las cosas de labor de sus manos que vendieren y de los frutos esquilmos y rentas de sus heredades y bienes y de todas las otras cosas que vendieren qualesquier emparedadas de qualesquier Ciudades, villas y lugares de nuestros Reynos que estan assentadas en los nuestro libros que no paguen alcavala» (fol. 108 ed. cit.) dove è evidente la specificità del privilegio e, al tempo stesso, la forza espansiva dell’interesse sotteso.

<sup>232</sup> Cfr. Nuev. Recop. 1.4.2. Anche se non è membro di alcun ordine. Sull’estensione dell’immunità ai *milites* degli ordini di San Giacomo e di San Giovanni si interroga SANCHEZ (*Consilia*, cit., dub. 58, p. 397): per tali *Commendadores* bisogna rispettare – è la conclusione del *dubium* – il diritto regio (Nueva Recop. 9.18.9) che prescrive loro di pagare l’*alcavala* eccetto che per la vendita dei frutti o delle rendite delle *encomiendas*. Il trattamento meno favorevole segue alla gerarchia interna della comunità ecclesiale: costoro, infatti, anche se religiosi – spiega il maestro – non lo sono così in senso stretto e rigoroso da essere immuni dalle gabelle in virtù del diritto canonico.

<sup>233</sup> Cfr. VI. 3.2. Sul punto ritorna anche il Concilio di Trento (sess. 23 c.5) che aggiunge un’altra condizione ai fini dell’applicazione dei due privilegi.



condizioni il *privilegium fori* e quello del canone *si quis suadente diabolo* tacendo sull'immunità tributaria; la tesi negativa è comune tra i *doctores* e ribadita da tutti gli scolastici spagnoli ad eccezione di Medina. Per i *clerici primae tonsurae* o *in minoribus constituti* a fronte del diritto canonico che li vuole immuni è intervenuto il diritto regio: Filippo II dopo il concilio di Trento ha stabilito che chi non ha il beneficio ecclesiastico non gode dell'immunità giurisdizionale nelle cause meramente civili e non è esente dal potere fiscale<sup>234</sup>; in questa direzione nei regni di Castiglia e Lusitania si era già affermata una consuetudine introdotta – precisa Molina – per tutti quelli che si affacciano al mondo ecclesiastico “intuitu gaudendi privilegiis Ecclesiasticorum” e che per tale motivo la Chiesa aveva approvato: di questi tempi – aggiunge Covarriuvias – molti di essi vagano senza tonsura né vesti e si distinguono a mala pena dagli altri laici per vita e costumi<sup>235</sup>.

La regola generale dell'immunità fiscale soffre alcune eccezioni: nessun dubbio, innanzitutto, che vada pagato il tributo sui beni trasportati, importati, venduti, acquistati o permutati *negotiationis causa* ovvero tutte le volte in cui il privilegiato eserciti il commercio<sup>236</sup>. Gli ecclesiastici, inoltre, dovranno pagare la *sis*a sull'acquisto dei beni immobili ad esclusione – “attenta ipsorum qualitate” – di quelli che servono per la loro abitazione o per il loro stato e di quelle cose che, seppur superflue, non siano acquistate “ad reverendum ac lucrandum illius rebus”.

<sup>234</sup> Si v. Nueva Recop. 1.4.2.

<sup>235</sup> Cfr. MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., col. 548; COVARRUVIAS, *Praticarum quaestionum*, cit., c. XXXI, p. 759.

<sup>236</sup> Allo stesso modo nessun dubbio sorge quando il bene giunge alla Chiesa già gravato da un onere reale: in questo caso il tributo sarà dovuto salvo che l'*onus* fosse stabilito “interim dum erat talis vel talis personis” (MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., col. 548). La questione è analizzata in maniera estesa da SANCHEZ (*Consilia*, cit., dub. 57, p. 396): il generale principio di diritto per cui le cose si trasferiscono con i loro oneri si applica a quelle ipotesi in cui l'onere non è dovuto *ratione personae* (alla maniera in cui sono obbligati al re *pro tributis* tutti i fondi dei privati che non siano di proprietà dei nobili) a conferma di un modello di contribuzione non generalizzata che, nel suo legame con cose e persone, si organizza secondo una geometria variabile, con destinatari e regole di funzionamento ancora differenziati. In tale prospettiva occorre interpretare il diritto regio che prescrive, senza distinzioni, il trasferimento dell'obbligo tributario alla Chiesa: la regola vale sempre purchè si tratti di onere reale ovvero quando sia apposta una clausola espressa di trasferimento dell'onere, a nulla potendo servire l'allegazione di una contraria consuetudine (Part. I.6.52, 53, 55). Si spiega così perchè spesso il re apponga negli atti di donazione quel patto – qualificato iniquo e contrario alla libertà della Chiesa da Sanchez – che vieta la vendita alla Chiesa del bene conferito. Due *consilia* di AZPILCUETA (*Consiliorum sive responsorum libri quinque*, Romae 1545, I. III tit. *De immunitate ecclesiarum*, cons. 4 e 5) affrontano alcune ipotesi specifiche: l'immunità dalle *gabellae* viene confermata per le donazioni (anche *extra territorium*) dei frutti delle terre di proprietà in quanto atti non compresi nell'ambito della *causa negotiationis* (che è sempre onerosa); alle *collectae* vengono sottratti i beni dati al chierico “pro titulo ordinationis loco beneficii”.

Per evitare frodi ed elusioni una norma vigente nelle terre lusitane (12.3.5 leg. extravag.) imponeva a carico del beneficiario l'onere di annotare (entro gennaio) nel catalogo dei privilegiati del suo paese (*alealdar*) le attività negoziali che intendeva intraprendere nei mesi successivi. La regola viene accettata nella sua logica dai teologi che, tuttavia, escludono la legittimità di previsioni sanzionatorie (in senso stretto o nella forma del pagamento del tributo) in caso di inadempimento: il re – si ribadisce – non ha alcuna forza coercitiva nei confronti degli uomini della Chiesa e non può stabilire né fare eseguire alcuna pena nei loro confronti senza l'autorità del pontefice; l'eventuale dubbio potrà essere sciolto attraverso l'affidamento del giuramento all'ecclesiastico o la prova sulla “*qualitas rei aut personae*” addotta dal *minister publicus*<sup>237</sup>.

Quando possa parlarsi di atto *negotiationis causa* è lo stesso Molina a spiegarlo in quella parte del trattato in cui analizza le ipotesi di illiceità o nullità *ratione personae* del contratto di compravendita<sup>238</sup>: bisogna cominciare – esordisce il teologo – dagli ecclesiastici per i quali è illecita e vietata (ma non anche invalida) la “*negotiatio mere lucrativa, qua aliquid emitur ut immutatum carius vendatur*”<sup>239</sup>.

Gli esempi concreti descritti nelle pagine in cui è svolta la *disputatio* chiariscono le fattispecie comprese nella regola enunciata e la *ratio* ad essa sottesa: gli ecclesiastici – anche chi fa parte degli ordini minori – non possono svolgere attività di mera intermediazione come chi acquista un bene per rivenderlo nelle stesse condizioni ad un prezzo più caro o ne trae un prodotto (il vino dall'uva, i panni dalla lana, il sale dalle saline) ricavato o confezionato dagli *artifices* del monastero o della parrocchia. In tutti questi casi a mancare è un profitto frutto dell'opera o dei beni del *clericus*, trattandosi di negozi meramente lucrativi, illeciti direttamente o indirettamente in quanto riguardanti “*quaequae ea de causa minime Ecclesiasticos decent*”, espressione di un quotidiano agire economico sospetto. L'*indecentia maxima* che quelle condotte manifestano “*ratione status*” giustifica la scomunica (*pro culpa lethali*) e la perdita del beneficio fiscale in cui incorrono i

---

<sup>237</sup> Cfr. MOLINA, *De iustitia*, cit., disp. 672, col. 550.

<sup>238</sup> MOLINA, *De iustitia et iure. Tractatus secundus: De iustitia commutativa circa bona externa, alias de contractibus*, Venetiis 1614, disp. 342 “*Emptio et venditio quousque clericis et religiosis licita aut illicita sit*”, pp. 222-225.

<sup>239</sup> Ivi, p. 222.

*religiosi* dediti a tali attività<sup>240</sup>.

Si delinea in queste pagine il profilo del *clericus* quale modello di agente economico *sollicitus* e *industriosus* che è in grado di trovare il giusto assetto alla ricchezza e di stringere corrette relazioni commerciali: in lui deve brillare quella virtuosa “oeconomica gubernatio” in cui ciascuno sa far fruttare i propri talenti (Mt 24, 14ss e 6,19) e guadagna per il lavoro che svolge o per ciò che è in grado di produrre, secondo un paradigma – quello del *stipendium laboris* e della fruttuosità del denaro – che indica il vantaggio economico lecito in diversi ambiti, dalla questione delle decime allo svolgimento di attività produttive in conventi e parrocchie. Il pensiero va a quei monaci vaganti fuori dei monasteri, destinatari di una polemica di antica data<sup>241</sup> – che spiega, forse, la brevità dell’analisi della questione da parte di Suarez (altrove ben più prolisso)<sup>242</sup> –, dediti a quei “negotia saecularia [...] ad quae pertinet omnis carnalis concupiscentia”. Attraverso la lettura delle fonti si può compilare un lungo elenco di attività, sinteticamente definite *turpia lucra*, da cui il *clericus* deve astenersi per incarnare quella *perfectio* con cui deve presentarsi alla comunità dei fedeli: «munera iniusta accipere, vel etiam dare pro aliquo saeculari quaestu, pretio aliquem conducere: contentiones vel lites vel rixas amare: in placitis saecularis disputare» e ancora «officia vel commercia saecularia», «artes mimorum, ioculatorum et histrionum exercere»<sup>243</sup>.

Le riflessioni sull’immunità fiscale si inseriscono così in quello spazio lessicale

---

<sup>240</sup> Ivi, p. 223. La regola, accolta nelle compilazioni canonistiche (VI. 3.1; VI. 3.24; X 3.1.15,16; X. 3.30.8; X. 3.50.1) e nelle principali *Summae confessorum*, giunge al diritto civile attraverso le ordinanze reali per il Portogallo e la compilazione filippina (che recepisce una disposizione del *Quaderno de las alcavalas* voluta dai Re cattolici: cfr. Nueva recop. 9.18.7, fol. 104 ed. cit.) per la Castiglia. Il principio conosce alcune limitazioni quando circostanze sopravvenute escludono l’illiceità del negozio giuridico come quando è necessario per il sostentamento dell’ecclesiastico indigente (cfr. gl. *conduxistis* ad X. 3.30.8; gl. *causa lucri* ad X. 3.50.6) o per la vita di quello che diligentemente cura la *dilatatio* e la *conservatio* della Chiesa nelle Indie orientali (ivi, p. 224). La regola, inoltre, sembra non applicabile ai casi in cui l’esercizio da parte dell’ecclesiastico di quelle *artes ignominosae* (cfr. VI. 3.1) o delle *negotiationes saeculares* vietate (cfr. X. 3.1.16; X. 3.50.1) è mediato dall’intervento di un parente o un socio: qui, in effetti, - ammette Molina – il *clericus* non si distrae dal suo *officium* e non occupa il proprio tempo con tali attività; eppure v’è “aliquid tamen foeditatis et indecentiae in ea negotiatione” che esclude possa dirsi *certainamente* lecita (p. 225).

<sup>241</sup> Cfr. G. TODESCHINI, *I vocabolari dell’analisi economica tra alto e basso medioevo: dai lessici della disciplina monastica ai lessici antiusura* in “Rivista storica italiana”, 1998, f. 3, pp. 781-833.

<sup>242</sup> Cfr. SUAREZ, *Defensio fidei*, cit., l. IV cap. 24, p. 469.

<sup>243</sup> Secondo la tradizione accolta nelle collezioni: cfr. X. 3.50.1, X. 3.1.15, VI. 3.1.

canonistico che, a partire dai divieti sulle transazioni economiche lucrative gravanti sugli ecclesiastici, costruisce un pensiero economico in cui vengono verbalizzate le pratiche commerciali lecite, individuando la famiglia delle condotte economiche qualificabili come (socialmente) utili<sup>244</sup>. *Cupiditas/elargitio, thesaurizatio/eleemosyna, desideria/misericordia, fructificatio/sterilitas* sono le coppie opposte che tracciano il terreno delle pratiche commerciali orientate dal valore dell'utilità – da cui vengono ricavate le nozioni di *bonum commune* e di *iustum pretium* che abbiamo già incontrato nel nostro percorso – e dalla pratica dell'usura<sup>245</sup> quale sintesi di tutte le diverse colpevoli infrazioni del giusto modo di possedere che percorrono i binari di un modello di circolazione della ricchezza cifrato dal profitto individuale.

Accanto al tema dei negozi commerciali l'ipotesi più dibattuta e articolata riguarda la corresponsione di quei tributi esatti per il bene comune di laici ed ecclesiastici come la realizzazione e la manutenzione delle opere pubbliche. Ai dottori che, sulla scorta di un frammento del *Codex*<sup>246</sup>, riconoscono l'obbligo contributivo anche in capo agli ecclesiastici gli scolastici spagnoli che si occupano del tema (Molina e Sanchez) propongono di disaggregare il tema distinguendo tre ipotesi sulla base della maggiore o minore diretta relazione tra il bene pubblico per il quale è imposto il tributo e la Chiesa<sup>247</sup>.

---

<sup>244</sup> Cfr. G. TODESCHINI, *Il prezzo della salvezza*, Roma 1994.

<sup>245</sup> A cui tradizionalmente si affianca il *turpis questus* simoniaco assunto anch'esso ad archetipo del *lucrum turpe*.

<sup>246</sup> C. 1.2.7 su cui si era impegnato, ricordano le fonti, anche Bartolo.

<sup>247</sup> La distinzione tra relazione diretta e indiretta del bene con l'*utilitas ecclesiae* non è nuova e si ritrova anche in alcune *Summae* come la *Silvestrina* e l'*Angelica* (*ad verbum* “immunitas”) e nel commento del Panormitano al canone del *Liber Extra* di riferimento (X. 3.49.4). SUAREZ (*Defensio fidei*, cit., I. IV c. 26 p. 474 e ss), invece, nel trattare il caso si preoccupa piuttosto di chiarire la nozione di “necessitas”, quale evenienza che può giustificare l'aiuto della comunità ecclesiastica, interrogandosi anche sul *genus* dell'obbligazione che può sorgere e sulle sue modalità esecutive. Sul primo punto il gesuita afferma che l'*aequitas naturalis* vuole che anche i *clerici* contribuiscano alle spese comuni (qui genericamente intese) quando i *bona communia* della comunità non sono sufficienti a coprirle, secondo una *sententia* che sappiamo essere comune: gli ecclesiastici, tuttavia, – precisa Suarez – non saranno tenuti se non sulla base di una “*prudens exstimatio*” del vescovo e del clero che ravvisino la condizione di necessità e di utilità comune; in ogni caso non potranno essere costretti in alcun modo dai laici a contribuire. In particolare, sarà sufficiente – spiega il nostro – «ut moraliter constet, communia bona non sufficere, et singulos cives non posse sine magno gravamine sui solis sumptibus tale opus efficere» (ivi, p. 479). Restava da sciogliere il nodo della forma della deliberazione: alla posizione di chi voleva che partecipasse l'intero sinodo diocesano – secondo la regola, che già abbiamo incontrato, “quod omnes tangit ab omnibus debet probari” – Suarez oppone il differente uso (affermatosi per le difficoltà di ordine pratico che quella forma presenta) e ritiene “satis probabile” che sia sufficiente il consenso del vescovo e del capitolo della

In una prima ipotesi il *bonum* non riguarda i beni della Chiesa o degli ecclesiastici se non “quommodo remote” come quando si devono costruire o ristrutturare ponti, strade, acquedotti: qui il bene è “remotissime” rispetto all’*utilitas ecclesiae* nel senso che va a vantaggio (indistintamente) di tutta la comunità del regno di cui fanno parte anche gli ecclesiastici. Secondo la tesi sostenuta da Molina e Sanchez con il conforto del Panormitano, i *clerici* non sono tenuti a pagare a meno di non voler porre nel nulla – argomentano i maestri – il privilegio di cui essi godono, mentre la fonte del *ius commune* citata – aggiunge Molina – è ormai stata abrogata dalle successive fonti di diritto canonico.

Specularmente, è altrettanto certo – prosegue Sanchez – che gli ecclesiastici siano, invece, tenuti a contribuire quando il bene è direttamente legato agli interessi della Chiesa come se i banditi depredano i campi prossimi ai possedimenti ecclesiastici (o con essi coincidenti), i vermi ne infestano le coltivazioni o un fiume invade le terre limitrofe: in questi casi i chierici e le chiese dovranno partecipare ai tributi destinati a coprire le spese necessarie per far fronte all’accaduto con la precisazione, tuttavia, che spetta al giudice ecclesiastico l’esecuzione anche coattiva dell’obbligo<sup>248</sup> e che la contribuzione stessa deve essere approvata non solo dai laici ma anche dagli ecclesiastici.

Se Molina si limita a trovare la *ratio* della regola nella relazione diretta e prossima tra il *bonum commune* e i beni ecclesiastici e il momento di validità nell’*auctoritas* del Panormitano, Sanchez si spinge oltre fino a dire che qui viene in rilievo la “privata utilitas Ecclesiae et clericorum” e cita a conforto il diritto regio<sup>249</sup>: l’espressione già sul piano “ideologico” avrebbe una sua rilevanza, testimoniando ancora una volta la promiscua permanenza di concezioni e vocabolari pubblicistici e privatistici; essa, tuttavia, spiega anche degli effetti sul piano della disciplina se quel riferimento all’interesse privato della Chiesa giustifica, nelle

---

Cattedrale, previo consulto del pontefice.

<sup>248</sup> SANCHEZ lo sostiene nonostante la diversa disciplina contenuta nel diritto spagnolo (Nueva Recop. 1.3.12): « [...] mandamos que en razon del pagar las penas y lo que assi fuere ordenado que todos, assi Clerigos, como legos, lo paguen assimismo pro rata, lo que les cupiere: y mandamos que las prendas se cobren, assi de los unos, como de los otros» (fol. 10 ed. cit.).

<sup>249</sup> Nueva Recop. 1.3.12 (*Ley XII. Como los Clerigos han de pagar lo que por el lugar fuere ordenado para conservacion de los panes y viñas y frutos y gastos de las cosas comunes, y en prouecho de los Clerigos*): la stessa fonte, da cui prima si è allontanato, adesso viene citata a sostegno della tesi da provare.

pagine del teologo, la contribuzione della comunità ecclesiastica a prescindere dalla sufficienza delle risorse raccolte dai laici e da quelle di cui può godere la città, oltre che escludere la necessità di consultare sul punto il pontefice romano<sup>250</sup>.

A chiudere e completare il sistema soccorre ancora una volta il riferimento alla *causa rationabilis* che, con il consenso o la *facultas* del pontefice, può legittimare l'imposizione di tributi su chiese ed ecclesiastici<sup>251</sup>. Le fonti ricordano che il *beneplicium* pontificale era stato introdotto in un secondo momento superando l'originaria disciplina che riteneva sufficiente il consenso del vescovo e del clero che, comprendendo la pubblica necessità cui i laici non fossero in grado di sopportare, avessero stabilito quanto "offrire" alle autorità secolari. L'accentramento anche di questo (considerevolissimo) potere nelle mani del successore di Pietro, quale *bonus administrator* ed esperto conoscitore dell'equilibrio dei bisogni della famiglia della Chiesa, può trovare un temperamento: non dovrà attendersi il responso proveniente da Roma – si precisa – tutte le volte in cui la necessità sarà così grande e urgente che a postergare l'intervento si metterebbe in pericolo il bene pubblico; si avrebbe un *grave scandalum* e gli ecclesiastici inadempienti

---

<sup>250</sup> Il capitolo di riferimento contenuto nella raccolta gregoriana (X. 3.49.7) limitava tale condizione all'ipotesi conclusiva della contribuzione per pubblica utilità.

<sup>251</sup> E Sanchez cita anche una decisione del Senato piemontese (Decisio LXVIII in *Decisiones Sacri Senatus pedemontani ab Octaviano Cacherano [...] collectae et nunc secundum limatius et ornatius ediate*, cit., pp. 169-173) che era stato interrogato su tali quesiti: "Ecclesiasticae personae an compelli possint ad solutionem onerum militarium vel a bello dependentium. Et an teneantur pro modo facultatum vel pro eorum arbitrio. Et an si recusent solvere, an compelli possint auctoritate principis saecularis". L'occasione è data dai costi del conflitto tra il re francese e il duca sabauda (1554) cui si vorrebbe far fronte anche attraverso la contribuzione degli ecclesiastici che posseggono delle proprietà nella campagna vercellese. La *petitio universitatis*, avanzata contro il locale monastero di S. Andrea, viene accolta, dopo un'articolata sintesi, tra tesi e obiezioni, delle fonti sacre e del *ius commune*, secondo quella conclusione "generalis et vera", sostenuta dai *supremi doctores*, per cui «ubique tractatur directo et principaliter de utilitate ecclesiarum sicut laicorum, ecclesia tenetur contribuere»: qui si tratta di garantire la sicurezza di tutti attraverso il ripristino e il consolidamento di mura e presidi sicchè tutti gli abitanti dell'*ager*, laici e non, sono interessati (ivi, p. 171). NICOLA BALBO, chiamato ad esprimersi sulla *quaestio*, scrive nel suo responso (cfr. *Consilium prudentissimi iurisconsulti Nicolai Balbi praesidis in Decisiones Sacri Senatus pedemontani*, cit., pp. 173-179) che si tratta di quei «onera insolita quae in generali immunitate concessa ecclesiis non censentur comprehensa» e che in quanto posti "in generale utilitate" sono pagati da laici ed ecclesiastici (ivi, p. 174). I *clerici*, allora, saranno tenuti come gli altri "pro modo praediorum" – prosegue il collegio – e sarà sufficiente il consenso del vescovo o del suo vicario tutte le volte in cui la gravità dell'urgenza non consenta di attendere l'approvazione di Roma. In mancanza di tale consenso procederà l'autorità secolare a requisire i frutti dei beni ecclesiastici «pro concurrenti quantitate onerum, praevio semper in omnibus temperamento et moderamine» (ivi, p. 173): la *causa rationabilis* – di una "magna causa" scrive Balbo (*Consilium*, cit., p. 178) – legittima tale iniziativa finchè *cessante bello* cesserà anche la *solutio tributi*.

peccherebbero *lethaliter*<sup>252</sup>.

Il dispositivo causale, allora, trova ancora uno spazio interstiziale entro cui inserirsi: per questa via, da una parte, esso rende flessibile il sistema superando il limite della relazione diretta del *bonum* con gli interessi della Chiesa; dall'altro, e al tempo stesso, chiude qualsiasi varco alla contraria fonte consuetudinaria richiedendo un atto (di volontà) espresso da parte del pontefice o, in mancanza, un'urgenza che escluda qualsiasi ipotesi che non rientri nel campo del contingente.

Su questo dato teorico possiamo a questo punto inserire quello quantitativo: chi ha studiato su tale piano valutativo i rapporti tra fisco e chiesa spagnola ha stimato l'aiuto finanziario offerto direttamente dal corpo ecclesiale (il sussidio, l'unica vera tassa pagata dal clero) in una percentuale molto bassa (il sei per cento) rispetto al totale delle entrate raccolte durante il regno di Filippo II: delle contribuzioni chiamate ironicamente "tre grazie", l'*excusado* e la *cruzada* (contribuzioni dei fedeli offerti alla corona) risultano coprire quasi interamente l'impegno finanziario della Chiesa che in questi anni imperiali non supera mai il venti per cento del totale delle entrate ordinarie e straordinarie della Castiglia<sup>253</sup>.

Fin qui abbiamo seguito il perimetro certo del privilegio fiscale della comunità ecclesiastica; attorno ad esso restano alcune ipotesi problematiche che occorre a questo punto analizzare.

In particolare, Sanchez – i suoi *consilia*, lo vedremo, sono una miniera di esempi concreti e questioni specifiche – configura una relazione tra il bene che giustifica la richiesta del fisco e l'*utilitas* ecclesiastica collocabile in posizione me-

---

<sup>252</sup> La conclusione è identica tanto in Sanchez quanto in Molina. La regola della preminenza del parere del pontefice è ribadita ancora una volta da SANCHEZ in un *dubium* in cui affronta la responsabilità di vescovi e prelati che acconsentano ad esazioni illecite sui beni e sui soggetti della Chiesa (*Consilia*, cit., dub. 56, p. 395): peccano per il giurista coloro che vi acconsentano e che pagano, così come peccano i vescovi che non denunciano gli scomunicati e le *civitates* che li raccolgono: costoro potranno, inoltre, fare delle inchieste per accertare tali condotte; il beneficio dell'immunità è posto in favore di tutta la comunità ecclesiastica e non può dipendere dalla volontà del singolo e poi, conclude il nostro, in gioco v'è la *salus animarum*. Non solo, a dire il vero: come suggerisce l'esplicito richiamo di BANEZ (*De iure et iustitia*, cit., q. LXVII *De iudicis iniustitia*, cit., p. 412) all'eresia luterana, riferimento contenuto proprio in quel passaggio della *quaestio* dedicata ai rapporti tra fisco regio ed ecclesiastici, è la sottomissione dei *clerici* alla potestà temporale dei principi che occorre evitare e che la tutela dell'immunità fiscale intende escludere.

<sup>253</sup> Cfr. J. GELABERT, *The fiscal Burden*, cit., p. 570 e ss.

diana tra quel “remotissime” e il “proxime” che, come visto, orientano l’interprete nell’individuazione dell’immunità ecclesiastica. Il caso adesso è quello in cui le mura e i ponti da rifare appartengono alla città in cui vivono i chierici. Il dubbio nasce perché a fronte della regola generale vi sono alcuni dati normativi che si pongono in direzione opposta: il tenore delle disposizioni accolte nelle *Partidas* e confluite poi nella compilazione filippina<sup>254</sup>, non contraddette da alcuna fonte di diritto canonico, induce Sanchez ad abbracciare l’*opinio* che vuole la partecipazione anche della Chiesa all’impegno contributivo per queste ipotesi, allontanandosi così dall’interpretazione risalente a Bartolo, al Panormitano e all’Ostiense e ancora sostenuta da Medina.

In tale questione emerge un interrogativo che resta, in fondo, latente e irrisolto anche in altri luoghi del discorso fiscale: chi e come stabilisce – si chiede apertamente Sanchez – quando la necessità comune è tale da rendere doveroso l’apporto della comunità ecclesiastica? In questo caso è all’interno di essa – rispondono Sanchez e Molina – che la decisione deve essere presa, senza che alcuna istanza proveniente dalle autorità secolari possa indurre o costringere ad una tale contribuzione. Fuori dell’ipotesi del consenso papale, le fonti lasciano al vescovo e ai prelati la decisione: riaffiora così la regola della convergenza delle volontà degli interessati; ma si chiede un *placitum voluntatis* – prosegue il maestro – o l’*arbitrium boni viri, ratione regulatum*? Attingendo ancora una volta al mondo dei contratti, dalla teoria del fedecommesso dedotta dal Digesto si riempie il contenuto del verbo “existiment” con cui le fonti esprimono l’attività valutativa del vescovo e dei chierici: e non può che essere un giudizio “ratione regulatum”, “ad aequum” orientato<sup>255</sup>.

---

<sup>254</sup> Part. I.6.54: «[...] en las puentes que fazen nuevamente en los logares, do son menester, para pro comunal de todos. E otrosi en guardar las que son fechas, como se mantengan e se non pierdan. Ca en estas cosas tenudos son de ayudar a los legos, e de pagar cada uno dellos assi como los otros vezinos legos» (fol. 67r ed. cit.) dove la glossa di Gregorio Lopez aggiunge il dovere per la Chiesa di contribuire in caso di penuria di cibo attraverso l’obbligo di vendere il grano prodotto o in caso di insufficienza di navi a mandare le proprie; in termini analoghi oltre un altro luogo delle *Partidas* (III.32.20) dispone la Nueva Recop. 1.3.11: «[...] en los pecho que son para bien comun a todos assi como para reparo de muro ò de calçada o de carrera ò de puente ò de fuente ò de compra de termino ò en costa que se haga para velar y guardar la villa y su termino en tiempo de minister, que en estas cosas tales a fallecimiento de propios de Consejo, deven contribuir y ayudar los dichis Clerigos por quanto es prò comunal de todos y obra de piedad» (fol. 10 [ed. cit.]).

<sup>255</sup> Cfr. SANCHEZ, *Consilia*, cit., dub. 55, p. 389.



Sulla necessità del consenso del pontefice resta la distanza tra chi limita tale condizione alle nuove imposizioni (i giuristi spagnoli sulla scia di Luca da Penne e dell'Ostiense) e chi la esclude solo nelle ipotesi di grave ed urgente necessità (il nostro Sanchez che cita a conforto il Concilio lateranense del 1512). Infine, anche per questa ipotesi “mediana” la possibilità che il *clericus* inadempiente venga convocato dinanzi al giudice secolare è esclusa con decisione: dinanzi al pericolo di intaccare l'immunità giurisdizionale e l'autonomia della comunità ecclesiastica Sanchez non rinuncia a risolvere il contrasto tra le *Partidas* (I.6.54) e la nuova raccolta di leggi (1.3.3) in favore del più antico diritto; solo nel caso in cui il giudice ecclesiastico neghi o differisca la decisione, nonostante il “magnum periculum in mora”, l'autorità secolare potrà requisire i beni dell'ecclesiastico per quanto dovuto<sup>256</sup>.

Con quest'ultima questione si chiude il discorso sulle immunità e sulle esenzioni fiscali. Alla fine di questo nostro percorso attraverso la distribuzione di oneri e privilegi lasciamo una società che possiamo dire ancora organizzata secondo un'architettura geometrica fatta di più ordini e livelli, in cui ciascuno occupa un posto e riceve un ruolo. In ambito fiscale, l'obbligazione tributaria non ha ancora un destinatario unico e, a fatica, conquista la permanenza nel tempo e l'estensione nello spazio; sopra e fuori di essa si mantengono per qualche segmento i ricchi, nuovi e vecchi, e, accanto, la parallela società della Chiesa si organizza e sviluppa impenetrabile e insensibile alle ragioni del fisco secolare.

Con il Concilio di Trento il consolidamento della giurisdizione ecclesiastica e dell'immunità fiscale passa anche attraverso quella *reformatio principum* con la quale la Chiesa intende disciplinare l'azione politica: ad essa partecipano anche i

---

<sup>256</sup> Cfr. SANCHEZ, *Consilia*, cit., dub. 55, p. 386. La questione dell'immunità ecclesiastica e del potere del principe secolare in merito era stata oggetto per Sanchez di un parere che la comunità granadina aveva rivolto al teologo: il caso era nato dalla richiesta di un contributo straordinario avanzata dal re, gravato dalle spese militari, alla città andalusa; alla disponibilità manifestata dall'*universitas* il re aveva risposto acconsentendo a quelle condizioni cui la comunità aveva subordinato il proprio contributo e in particolare escludendo qualsiasi tipo di immunità o privilegio a nobili e a ecclesiastici senza chiedere ed ottenere, in quest'ultimo caso, la licenza papale. Il *casus* presenta per Sanchez più di un aspetto problematico: se non può dirsi con certezza che si sia in presenza di una necessità tale da imporre la contribuzione della Chiesa (alla luce dei principi prima esplicitati) è altrettanto indubbio che il mancato assenso del pontefice o almeno del vescovo e del clero renda ingiusta l'imposizione fiscale (ivi, pp. 393-395); a mancare qui è una *causa rationabilis* o un'urgenza tale da superare la regola generale dell'immunità fiscale della Chiesa.

teologi salamantini impegnati, come appena visto, nella ricerca di un equilibrio tra interessi finanziari dello Stato, intoccabili prerogative ecclesiastiche e antichi privilegi nobiliari.

## 5. Materia tributi. *Il fisco nella vita privata e commerciale dei sudditi spagnoli*

L'ultima tappa della ricerca sulla giustizia fiscale ci porta entro le mura domestiche dei sudditi del re spagnolo, nelle piazze commerciali, lungo i valichi di frontiera e nei porti più trafficati: tra tavole povere che accolgono pochi beni di stretta necessità, ricche mense colme di “merces curiosae” e cibi ricercati emergono da una parte la semplice esistenza dei contadini e degli artigiani, in campagna come in città, dall'altra le vite agiate e sfarzose dell'antica nobiltà – in declino economico, ma ancora in auge politica – e la mimetica aspirazione del lusso coltivata dall'incalzante borghesia in ascesa sociale. Troveremo mercanti intenti a rincarare i prezzi per evitare il peso fiscale, dogane progressivamente innalzate lungo i confini, navi e battelli che scaricano spezie e tessuti provenienti da terre lontane: luoghi, soggetti e beni spesso difficilmente controllabili, restano inafferrabili per le bisognose mani del fisco imperiale.

### 5.1 *Un catalogo di gravami*

Le pagine introduttive dei trattati e dei capitoli dedicati alla materia tributaria descrivono origine, caratteristiche e finalità dei tributi applicati nel regno spagnolo. A scorrere questo catalogo si riesce a comporre una mappa del voluttuario, cogliere pratiche commerciali, individuare tecniche di esazione e interventi di politica economica. Noteremo la distinzione tra forme di tassazione ormai stabilizzate e prelievi fiscali tradizionalmente di natura straordinaria; si confermerà la predilezione per modelli impositivi di tipo indiretto e l'attenzione per la situazione castigliana ci porterà in quel bacino così generoso per i canali di finanziamento del tesoro regio. Infine, il dubbio sui tributi imposti sulle *res* destinate *ad usum pro-*

*prium* chiuderà l'elenco delle condizioni necessarie per la giustizia del sistema fiscale.

I differenti *nomina* con cui vengono presentate le diverse imposizioni testimoniano origine e finalità diverse: il *tributum* (in senso stretto) viene fatto derivare da “tribubus” o “tribuendo” ed individuato in quel sussidio dovuto allo Stato o al principe per le spese di guerra soprattutto, offerto “ex privato in publico”<sup>257</sup>.

L'attività estimatoria (“censendo”) che vi sta alla base dà il nome al *census* che ciascuno paga su e in ragione di beni (anche mobili, come i frutti dei campi) e di ricchezze sul cui valore ne viene determinato l'ammontare: si parla dunque di tributo misto perché è sì pagato sui beni, ma inerisce al tempo stesso anche al soggetto che deve versare una certa somma annuale in base alla stima del proprio patrimonio; ne consegue che il trasferimento del bene comporti il passaggio dell'onere tributario ma non anche dei debiti precedenti dell'alienante<sup>258</sup>. È invece meramente reale il tributo, come quello sui *praedia*, che segue la *res* in tutti i suoi passaggi di proprietà in cui vengono trasferiti anche i debiti fiscali accumulati nel tempo.

Infine, già le fonti antiche registrano un censo meramente personale ovvero pagato – si diceva, da chi non pagasse gli altri due – pro capite e in forma fissa a prescindere dal valore del patrimonio<sup>259</sup>.

Il censo ed il tributo che col tempo, come vedremo, finiranno per abbracciare genericamente tutte le imposizioni fiscali, ab origine indicano quel piccolo nucleo di tassazione diretta, legata alle risorse o alla persona del suddito e dovuta genericamente per sostenere le spese della cosa pubblica o *in signum subiectionis*<sup>260</sup>. Spesso il tributo veniva qualificato “indictum” per indicarne la formale dichiarazione, “super indictum” per distinguere l'aumento di quello già stabilito: un binomio che in Spagna corrisponde in questi anni alla coppia *servicio* ordina-

---

<sup>257</sup> Cfr. MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 661, col. 491.

<sup>258</sup> *Ibidem.* SANCHEZ (*Consilia*, cit., dub. 1, p. 358) adotta la denominazione di “pensio”.

<sup>259</sup> Si v. D. 50.15.8.

<sup>260</sup> Cfr. MOLINA (*De iustitia et iure*, cit., disp. 661, col. 491) e SANCHEZ (*Consilia*, cit., dub. 1, p. 358). SOTO (*De iustitia et iure*, cit., q. 6, fol. 266) riferisce la frase che si tramanda abbia detto Cristo ai Giudei che lo interrogavano sul pagamento del tributo a Cesare proprio a quelle imposizioni che designavano un *iugum subiectionis* da cui essi si ritenevano liberi in quanto figli di Abramo, servi di nessuno.

rio/straordinario.

L'altro grande gruppo di prelievi fiscali raccoglie le numerose forme di tassazione indiretta<sup>261</sup>: riassuntivamente chiamate "vectigalia", esse si distinguono in *gabellae*, *adranae* (lungo i confini della Castiglia<sup>262</sup>), *portiora* quando sono dovute per il transito attraverso certi luoghi, sull'estrazione di alcuni materiali, per l'importazione, l'esportazione, la vendita o altro negozio avente ad oggetto determinate merci<sup>263</sup>. Secondo il *ius commune* il *vectigal* doveva essere pagato con l'ottava parte del valore delle cose importate o esportate salvo che si trattasse di beni destinati all'uso personale o familiare<sup>264</sup>: la percentuale era col tempo scesa fino a raggiungere la decima parte della stima dei beni trasportati per ragioni commerciali. Nei territori lusitani, invece, i mercanti pagavano al re la decima sulle merci trasportate via mare<sup>265</sup> e la *sis*a su certi prodotti venduti: la sostituzione dell'antico conferimento in natura, previsto originariamente per il primo caso, con una prestazione pecuniaria aveva avuto l'effetto di duplicare sulla stessa *res* il prelievo fiscale e di far ritornare la pratica di contribuire *in mercibus*; i mercanti percepivano un carico tributario insopportabile, mentre le polemiche sui criteri e le procedure estimatorie avrebbero raggiunto Molina nel suo viaggio in Portogallo.

Su tali imposizioni previste in generale sulle attività mercantili si innesta una

---

<sup>261</sup> Attraverso la pratica dell'appalto e il meccanismo dell'intestazione dei tributi le differenze tra le due principali forme di tassazione si riducono: sul piano quantitativo si nota la stabilizzazione del prelievo su valori indifferenti ai flussi commerciali e costantemente più bassi rispetto al plausibile ammontare dell'esazione *ad rigorem*. Chi ha studiato la sperimentazione di tali dispositivi nel ducato milanese ha potuto sottolineare le perdite subite dall'erario pubblico e i vantaggi acquistati dai privati appaltatori: anche in questa prospettiva si spiega la progressiva importanza acquistata dalla tassazione straordinaria sulle ricchezze private in tutto l'impero, dal centro alle periferie (cfr. S. AGNOLETTI, *Il meccanismo dell'appalto per l'esazione fiscale. Il caso del dazio della mercanzia e della ferma generale del sale nello Stato di Milano al principio del Settecento* in S. CAVACIOCCHI (a cura di), *La fiscalità nell'economia europea*, cit., pp. 819-832).

<sup>262</sup> Tra i regni di Castiglia, Lusitania, Aragona e Navarra verranno definiti col tempo i confini doganali che, seguendo i perimetri territoriali, regoleranno i flussi mercantili tra le diverse aree. All'iniziativa intrapresa dal re portoghese Sebastiano nel 1563 corrisponderà la regola contenuta nella compilazione filippina (9.13.1) per definire le barriere doganali tra Castiglia, Navarra e Aragona.

<sup>263</sup> Cfr. MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 662, col. 504; BAÑEZ, *De iure et iustitia*, cit., q. 62, pp. 216-217.

<sup>264</sup> Il riferimento è a C. 4.61.7, C. 4.61.5. si v. anche Part. V.7.5.

<sup>265</sup> Per il pagamento dei tributi sulle merci provenienti dalle Indie orientali, dall'Etiopia o – si legge genericamente – da altri luoghi in cui il re ha investito risorse per lo sviluppo e la difesa delle comunità locali erano stati creati degli uffici appositi dove portare ed esaminare le merci per valutarne il valore e determinare l'ammontare della tassa da pagare: cfr. MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 662, col. 504. In Castiglia la materia è disciplinata nei dettagli dalla Nueva Recopilacion (9.22,23,24,26,28,30).

serie di prelievi che si caratterizzano per i limiti (soggettivi e oggettivi) dell'ambito applicativo. La sequenza prosegue con i *vectigalia* imposti sulla lana esportata dalla Castiglia, i *portiora* sulle merci in transito dai centri cittadini e sulla transumanza degli animali, i *guidagia* esatti da chi percorre certe vie di comunicazione, i *salinaria* sulla produzione del sale ed un lungo elenco di balzelli in vigore soltanto in alcune zone.

### 5.2 Per una teoria generale del tributo

Con il tempo si assiste ad una progressiva estensione del termine "tributum" (e in misura minore del "census") che andrà ad indicare globalmente e indifferentemente l'obbligazione tributaria.

Nelle pagine dei teologi spagnoli ormai troviamo utilizzato in via prevalente e generica tale sostantivo, sostituito dai più specifici "vectigal" o "pedagium" quando il discorso si sofferma su questioni specifiche: abbiamo già affrontato il *dubium* sulla giustizia delle imposte dovute per garantire la sicurezza delle strade quando ad esigerle è un principe inadempiente; vedremo nell'ultimo capitolo tutte le *quaestiones* sorte intorno all'esazione dell'*alcavala*. Altrove, l'adozione costante e onnicomprensiva del vocabolo "tributum" esprime da una parte l'intenzione di costruire un sistema di principi unico e uniforme, dall'altra il tendenziale superamento della tradizionale distinzione tra contribuzione ordinaria e contribuzione straordinaria, forme impositive dirette e indirette, generalizzate o funzionalmente limitate che corrispondevano al binomio *tributum-vectigal*.

D'altronde abbiamo già notato come l'ampio spazio riconosciuto in funzione legittimante alla causa sopravvenuta snaturi l'origine e la destinazione del tributo cui essa si applica.

Fuori di quest'unico blocco che con il tempo si viene consolidando, restano alcune imposizioni particolari che mantengono un autonomo campo operativo: il *munus*, legato a certi *officia* (come per esempio quello del magistrato o del tutore); l'*angaria* e la *parangaria* dovuti per il trasporto di certi animali in alcuni casi particolari (per esempio al passaggio dell'esercito). Infine, si registrano ancora re-

sidui di tassazione in natura, come nella città di Cuenca dove chi possiede greggi di grandi dimensioni paga ogni anno un'agnellina alle autorità cittadine<sup>266</sup>.

In questa progressiva omogeneizzazione del sistema fiscale mantiene ancora un certo spazio l'idea di una contribuzione straordinaria (nel tempo e nella funzione): nella Castiglia di questi anni si conferma la centralità dei *servicios*, anche detti “*collectae*”, “*praestantiae*” o “*talliae*”: contribuzioni richieste *ad tempus* o *pro necessitate*, non sempre determinate nel *quantum* dal sovrano, che perpetuano i tradizionali modelli contributivi limitati nel tempo e legati a contingenze; lo strumento, tuttavia, è adesso inserito in un meccanismo di finanziamento stabile costituito dai tributi esatti sulle vie di comunicazione e dalle imposte sorte per fronteggiare una necessità e mantenute negli anni. L'occasione che *ab origine* ne aveva giustificato il ricorso si è nel frattempo trasformata in una tendenza e la necessità da evento eccezionale è diventata la condizione costante del fisco imperiale<sup>267</sup>.

La coesistenza di un flusso costante di denaro, assicurato dai tributi ordinari, e di uno intermittente, attivato da quelli straordinari, è ben presente negli scritti dei salmantini: Mariana presenta il censo regio tripartito tra rendite demaniali, *vectigalia* ordinari per finanziare le spese correnti dello Stato e contribuzioni straordinarie che il teologo collega direttamente alle crescenti spese di guerra<sup>268</sup>. Il passaggio dall'assetto tradizionale a quello nuovo e il dibattito che su di esso si è andato formando appaiono ancora *in fieri* nelle pagine di Vitoria: le obiezioni avanzate contro le nuove imposizioni vengono sciolte attraverso il ricorso alla *iusta causa* della guerra e, più in generale, delle necessità dello Stato, sempre che – aggiunge il maestro – il re non risulti *in culpa* (*prodigalitis*, per esempio) per la cattiva gestione del governo pubblico<sup>269</sup>. Allo stesso modo, il motto per cui è il re che è costituito per il popolo e non viceversa, di frequente ripetuto per escludere prelievi fiscali stabili nel tempo e crescenti nell'ammontare, viene altrettanto frequentemente superato attraverso la condizione di pubblica necessità in cui si trova

---

<sup>266</sup> Cfr. MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 662 col. 505.

<sup>267</sup> Le città castigliane assicurano il *servicio* richiesto e approvato dalle *Cortes* (salito a 450 *cuentos* per triennio negli anni filippini) attraverso prelievi diretti sui patrimoni dei sudditi (cfr. Nueva Recop. 6.7.2, 9; 6.14.3-13; 7.9.5). In alcune città come a Siviglia e a Cuenca è la *sisá*, ritenuta – spiega Molina – meno “molesta”, a fornire alle autorità cittadine le risorse da versare al tesoro regio.

<sup>268</sup> Cfr. MARIANA, *De regis et rege institutione*, cit., l. I c.VIII, p. 93.

<sup>269</sup> VITORIA, *Comentarios*, cit., q. 63 a. 1, p. 230.

il sovrano, purchè costui – si legge in alcuni casi – patisca “similer cum populo” ed eviti le spese superflue<sup>270</sup>.

In Spagna il binomio imposte ordinarie/imposte straordinarie segue e asseconda la preferenza, ancora espressa dai teologi, per le forme indirette di prelievo fiscale: le contribuzioni finalizzate alla costruzione e alla manutenzione delle opere pubbliche presentano, infatti, una natura quasi privatistica che le ha inserite ben presto e con una certa facilità nel piccolo nucleo della fiscalità stabile<sup>271</sup>. E così se non è un caso che sia l'*alcavala* ad essersi stabilizzata, si comprende altrettanto agevolmente il progressivo aumento del ricorso a contribuzioni straordinarie (“ad necessitatem”) organizzate nella modalità della tassazione diretta: quest’ultima, da una parte, evoca il rapporto di soggezione tra suddito e autorità sovrana<sup>272</sup>;

---

<sup>270</sup> BAÑEZ, *De iure et iustitia*, cit., q. 62, pp. 216-217. Cfr. anche SOTO (*De iustitia et iure*, cit., q. 6, fol. 267) che giustifica in questi termini la “stabilizzazione” dell'*alcavala*: la necessità è ormai stato permanente del regno, causa perpetua e perpetata del potere fiscale. A testimonianza della vivacità del dibattito ancora in corso, lo svolgimento del discorso prosegue oscillando tra la consapevolezza delle difficoltà finanziarie dello Stato spagnolo e la preoccupazione per i più poveri tra i cittadini, ridotti in schiavitù – si legge – da un peso fiscale eccessivo. I dubbi del padre domenicano si indirizzano verso i *domini inferiores* che esigerebbero le imposte con più rigore e minore capacità equitativa del re: l'accusa ricorre più volte nelle fonti e testimonia da una parte il diffuso sfavore verso forme di appalto e di esazione decentrata delle imposte, due meccanismi che per le frodi ed gli abusi che consentono nella prassi vengono indicati come i principali responsabili della sperequazione del sistema fiscale spagnolo sebbene quello dell'appalto, lo abbiamo visto, venga spesso approvato a livello teorico anche dai teologi; dall'altra essa esprime il maggior favore con cui i teologi guardano all'esercizio del potere impositivo da parte del re, tradizionalmente più vicino e sensibile ai suggerimenti provenienti dal loro ambito. Il brano, allora, può concludersi lasciando aperta la possibilità di percorrere altre strade per provvedere alla pubblica necessità: «nihil contra regum necessitatem obmormuro, quae legum non habet [...] sed rei tantum naturam explico ut si possibile esset aliis viis publicae necessitati prospici» (ivi, p. 268).

<sup>271</sup> Le imposte sui flussi di importazione ed esportazione delle merci, inoltre, funzionano efficacemente come strumenti di politica economica come quando si intende privilegiare certe produzioni o aree produttive piuttosto che altre: le politiche restrittive sugli scambi commerciali tra province e regni diventano oggetto di studio dei maestri ora quale ipotesi problematica rispetto all'obbligo di *restitutio* (così nelle riflessioni di MEDINA, *Codex de Restitutione*, cit., q. 15, fol. LVr) ora quali *species* di leggi penali (e non tributarie) che non obbligano al pagamento della pena *ante sententiam iudicis* (questa la prospettiva di BAÑEZ, *De iure et iustitia*, cit., q. 62, p. 217). Altre ad emergere sono strategie di tipo protezionistico come quelle sostenute da MARIANA (*De rege et regis institutione*, cit., l. III c. VII, p. 328) favorevole ai dazi sulle importazioni per favorire e sviluppare l'economia locale; nelle pagine di SANCHEZ (*Consilia seu opuscola*, cit., dub. 55, p. 391) l'intervento dell'autorità pubblica tocca il campo dei privilegi dei *clerici* che possono essere obbligati a vendere il grano in eccedenza o a contribuire con altri beni propri quando lo richieda una grave ed urgente necessità della *respublica* per il bene pubblico.

<sup>272</sup> E difatti ne sono ritenuti esenti gli stranieri: se i *vectigalia* e i *pedagia* sono giustamente esatti da chiunque goda della sicurezza delle strade che percorre o della conservazione della pace e dell'amministrazione della giustizia del paese che lo ospita, le *impositiones particulares* – precisa SUÁREZ – ovvero quelle contribuzioni raccolte per garantire “*commoda propria*” della *civitas* o introdotte per una sorta di convenzione tra i cittadini, attraverso un patto tacito o espresso, non possono gravare su chi non appartiene alla comunità che ottiene quel vantaggio o che ha acconsen-

dall'altra soffre numerose esenzioni che spingono le *Cortes* ad accordarla con grande generosità.

L'*alcavala* proveniente dalle terre castigliane diviene così il perno del sistema fiscale regio: le risorse raccolte, tuttavia, spesso risultano insufficienti a causa delle diffuse pratiche fraudolenti e delle difficoltà riscontrate nell'attività esattiva, rendendo sempre più frequente il ricorso a *servicios* ordinari e straordinari. La predilezione per le imposte sulle attività negoziali ritorna, invece, anche su questo terreno laddove – come a Cuenca e a Siviglia – le *collectae* vengono raccolte attraverso la *sis*a imposta sui beni alimentari.

La preferenza accordata dagli scolastici alla tassazione indiretta, che garantirebbe maggiori contribuzioni da chi più possiede o guadagna, ci conduce all'ultima tappa del percorso di costruzione di un sistema fiscale giusto: la “materia tributi” – spiega Suarez – viene indicata da alcuni dottori quale ulteriore condizione di giustizia dell'imposizione<sup>273</sup>.

### 5.3 Res ad usum proprium e oneri fiscali

Il dibattito si coagula intorno al tema delle imposte stabilite sul trasporto o sulla vendita dei beni *ad usum proprium*: la tesi dell'ingiustizia viene fondata sul di-

---

tito all'imposizione (*De legibus*, cit., l.V c. XVI, p. 491). Allo stesso modo i *forenses*, i mercanti stranieri che occupano le vivaci piazze spagnole, sono tenuti a pagare i tributi imposti sulla vendita dei beni ma non le *collectae*, dovute solo sulle ricchezze dei sudditi (cfr. MEDINA, *Codex de Restitutione*, cit., q. 15, fol. XLIVr). Il dubbio resta per quei tributi imposti sulle cose *ad usum proprium* in quanto ritenuti esatti “loco talliae et collectae”: MOLINA scioglie in senso affermativo il quesito sostenendo la ricezione per via consuetudinaria della regola; la reciprocità della situazione, inoltre, compenserebbe le contribuzioni e il pagamento funzionerebbe in modo tale che «ea quasi lege admitti ad commercio in eo regno» (*De iustitia et iure*, cit., disp. 669, col. 542). Il tema viene analizzato da SANCHEZ (*Consilia seu opuscola*, cit., dub. XLV, p. 381) in riferimento ad uno dei tributi più controversi e più discussi anche dai nostri interpreti, la *sis*a. Il *dubium* qui è risolto attraverso una disamina delle *causae tributi*: se l'imposizione si giustifica ed è orientata per il bene comune a cittadini e stranieri allora l'esazione generalizzata sarà giusta (e l'esempio è ancora una volta quello della costruzione o cura delle opere pubbliche come le vie di comunicazione); in tutti gli altri casi in cui l'*assisium* è diretto a soddisfare il bene della specifica *respublica* più di un dubbio – ammette con cautela il teologo – incombe sulla giustizia della pretesa fiscale e gli stranieri che non paghino si considerano liberi da qualsiasi *restitutio*. Specularmente chi esige tali imposte anche dagli *externi* non deve essere condannato – rassicura Sanchez – perché sarà scusato dall'antica consuetudine che ne preveda l'esazione senza alcuna distinzione: in ogni caso, si conclude, «quia non apparet alius modus conveniens colligendi hoc tributum, quia civitas non debet uno modo vendere civibus et exteris alio, et male et difficile posset sciri an sint exteri: qui ergo exigunt hoc tributum etiam ab exteris, his rationibus moti, non sunt damnandi» (*ibidem*).

<sup>273</sup> Cfr. SUAREZ, *De legibus*, cit., p. 488.



ritto civile e su quello canonico dal Caietano e dall'Ostiense<sup>274</sup>. Più di recente vi aderiscono Soto e Vitoria nell'ambito di una polemica che adesso si concentra soprattutto su *alcavala* e *sisá*<sup>275</sup>, ma la tesi opposta viene presentata dal *doctor eximius* come la più comune<sup>276</sup>.

Molina presenta il tema in stretta connessione con quello della *proportio tributí* e affida all'*aequitas* la flessibile soluzione della *disputatio*: evitare prelievi fiscali sulle cose destinate all'uso personale o familiare riguarda l'*humanitas* e la *decencia* di cui il citato diritto civile è espressione<sup>277</sup>. Tuttavia si tratta di una prescrizione di diritto umano e non di diritto naturale – precisa il padre gesuita – che può dunque essere superata da successive e contrarie disposizioni consuetudinarie<sup>278</sup>: e ciò può accadere giustamente – si legge – quando lo richiede la necessità, come è accaduto in Spagna e in molti altri luoghi dove si è affermata una disciplina di tal genere.

In questa prospettiva le citate *auctoritates* come le venerabili fonti del *ius commune* richiamate dalla tesi negativa cadono, come è accaduto nella realtà, dinanzi a prassi consolidate e ormai accettate: in gioco, fra l'altro, entrano le decime ecclesiastiche, contribuzioni tipicamente indifferenti a beni e soggetti, spesso pagate – conferma Molina – più dai poveri che dagli altri, ma comunque meno “*molestae*” per i fedeli rispetto ad un'esazione annuale *per capita* e secondo il valore

---

<sup>274</sup> Rispettivamente C. 4.61.5, 6; Part. V.7.5; X. 5.40.26. Nessun accenno, invece – se escludiamo un rapido riferimento in SOTO (*De iustitia et iure*, cit., q. 6, p. 268 dove assicura che l'*aequitas misericordiae* difende i ciechi e gli storpi, senza tuttavia alcun richiamo allo stato di indigenza) – ai *miserabiles* che invece in quelle fonti venivano indicati esenti dalle *collectae* (X. 3.39.4): di costoro – ovvero “*qui morbo corporali laborant*” – la Chiesa, si diceva, deve occuparsi e curare la *correctio* (gl. *misereri* e *non permittas* ad X. 3.39.4). L'OSTIENSE (*In tertium Decretalium librum Commentaria*, Venetiis 1581, fol. 150v) chiariva che l'esenzione (che – precisano le fonti – non è ereditaria) andava in favore dei poveri e riguardava i *munera personalia* e quelli reali se straordinari perché “*non est addenda afflictio afflictio*” (*ibidem*). E così anche se il *casus* riguardava la condizione specifica di un *caecus* la tradizione canonistica formatasi su quel testo avrebbe parlato di poveri malati e “*specialiter caecus*”: d'altronde è nota la particolare attenzione che la Chiesa storicamente volgeva verso queste categorie di indigenti, tipicamente inseriti tra i “*poveri meritevoli*” di cura e assistenza. Il principio, fra l'altro, avrebbe attraversato i secoli e sarebbe stato accolto dalle autorità temporali: in molti Stati italiani, per esempio, sin dall'età moderna costoro ottenevano facilmente la licenza di mendicare (si v., di recente, G. CANCIULLO, *Accattoni. L'Albergo ventimigliano di Catania tra idee, lessico e rappresentazioni* in “*Studi storici*”, f. 1, 51 (2010), pp. 239-259).

<sup>275</sup> Cfr. SOTO, *De iure et iustitia*, cit., p. 267; VITORIA, *Comentarios*, cit., q. 63, p. 230.

<sup>276</sup> Oltre alle principali *Summae confessorum* vengono citati Medina e Molina.

<sup>277</sup> MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 669, col. 540.

<sup>278</sup> SANCHEZ (*Consilia*, cit., dub. 45, p. 381) affronta il tema a proposito della *sisá*.

del patrimonio. Svolgendo il parallelismo, il maestro conferma la conclusione affermativa: se la necessità del regno impone maggiori contribuzioni, il re potrà legittimamente imporre tributi sulle attività negoziali aventi ad oggetto beni destinati alla vita personale e familiare; una modalità di raccolta delle risorse che si è rivelata “suavior” e, in fondo, - conclude Molina – equivalente all’*inaequalitas* delle imposte stabilite sulle merci vendute o trasportate dai mercanti che aumentano i prezzi per trasferire il costo del tributo sull’acquirente<sup>279</sup>.

Alla necessità della *respublica* e alla fonte consuetudinaria Medina aggiunge altre due ipotesi in cui tali prelievi sono giustificabili: il consenso di tutta la comunità può costituire – in capo ai soli consenzienti – un onere contributivo di tal genere; la *ratio finalis* della sicurezza di strade, altrimenti troppe insicure per essere percorse da uomini e mercanzie, sembra rendere giusta l’imposizione su quanto trasportato per ragioni non commerciali, tranne che le persone gravate siano così povere o misere da dover ricorrere alla carità per adempiervi<sup>280</sup>. Non è invece sufficiente la contraria consuetudine per Azpilcueta che mantiene il divieto previsto dal *ius commune*<sup>281</sup>.

Suárez raccoglie questo ampio dibattito, ricomponendo ed ordinando il tema: la sintesi delle opposte *opiniones* è affidata ad una conclusione tipicamente equilibrata e calibrata sul temperamento dei diversi interessi coinvolti. L’argomentazione si svolge attraverso l’analisi del diritto canonico, di quello civile e naturale: per il gesuita affinché il tributo così imposto sia ingiusto, infatti, deve essere proibito o risultare “per se et natura intrinsece malum”<sup>282</sup>.

Le fonti di diritto civile sono insufficienti per Suárez: il diritto giustiniano non obbliga in Spagna nè in Francia e negli altri regni dove può affermarsi anche in via consuetudinaria una disciplina contraria<sup>283</sup>. Il diritto canonico, invece, nulla

---

<sup>279</sup> MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 669, col. 540. Il riferimento alla pratica di aumentare il prezzo di vendita da parte di chi è gravato dal tributo è costante negli interpreti che stiamo leggendo: la preoccupazione che vi sta alla base si lega all’impegno in cui, come abbiamo accennato (si v. nt. 193 [cap. 2]), si sono profusi gli scolastici per determinare il giusto prezzo dei beni ed individuare i soggetti e i criteri dell’*aestimatio*.

<sup>280</sup> MEDINA, *Codex de restitutione*, cit., q. XV, fol. 54b-55a.

<sup>281</sup> Cfr. AZPILCUETA, *Enchiridion*, cit., c. 17, p. 264.

<sup>282</sup> SUAREZ, *De legibus*, cit., p. 489.

<sup>283</sup> SANCHEZ (*Consilia*, cit., dub. 44, p. 380) legge l’assetto delle fonti in maniera diversa: è certo che il *vectigal* imposto *ex aliquo statuto* genericamente a chi trasporta certe cose non è dovuto

prescrive in merito e nessuna “*sufficiens ratio intrinsecae iniustitiae*” è dato scorgere in questa materia: che i ricchi acquistino in misura minore tali beni perché possono contare sui frutti dei loro possedimenti non è sempre vero e comunque è un fatto del tutto accidentale «*quod in re morali considerari non potest*»<sup>284</sup>. Come il principio di proporzionalità, allora, anche questa condizione non è necessaria come sostiene il Caietano, ma occorrerà – questa la *conclusio* – affidarsi alla “*moralis diligentia*” del buon principe: d'altronde – precisa Suárez – il divieto della legge civile non è posto tanto a tutela dei poveri che acquisterebbero in maggior quantità questi beni, quanto piuttosto in favore di tutti gli uomini che di quelle merci hanno bisogno per vivere. E, allora – conclude il dottore –, se sarà possibile, meglio imporre tributi sui beni non necessari, trasportati per piacere, curiosità od ornamento: quelli sui prodotti alimentari come la *sisá* – aggiunge Medina – sono mal visti dal popolo e appaiono “sconvenienti”: il passaggio è appena accennato ma per la prima volta troviamo un cauto riferimento ai vantaggi (in termini di equità) che le *collectae*, esatte proporzionalmente al valore del patrimonio di ciascuno, possono presentare<sup>285</sup>. Il dato è importante perché in controtendenza rispetto alla tradizionale preferenza del pensiero cattolico per le forme di tassazione indiretta: lo abbiamo notato anche nelle nostre fonti e lo ha sottolineato chi ha studiato in generale l'influenza del pensiero cristiano sui sistemi fiscali europei<sup>286</sup>. In particolare, si è visto nel ritardo con cui i paesi cattolici hanno adottato forme generalizzate di tassazione diretta la conseguenza di scelte legislative volontarie e consapevoli, orientate al mantenimento della gerarchia sociale e della struttura de-

---

se ciò avviene *in suum usus* perché – spiega il teologo – trattandosi di “*res odiosa et contra ius commune*” è necessario che l'obbligazione tributaria sia espressamente prevista. Il vero dubbio è se imposizioni di questo tipo possano affermarsi attraverso la consuetudine: a chi sostiene che si tratterebbe di una consuetudine “*irrationabilis*” e quindi inidonea a far diritto, Sanchez risponde con un argomento a due tempi che salva gli aspetti formali e sostanziali del discorso: la consuetudine può tutto ciò che può la legge e questa può far cessare quella antica. Eppure questa consuetudine – conclude – è contro il diritto consono alla ragione naturale sicché per la sua giustizia sarà necessaria una causa urgentissima e comunque «non facile ingerendum esse scrupulum defraudantibus huiusmodi vectigalia pro rebus ad usum imposita» (*ibidem*). Quando, invece, l'*intentio* muta e una cosa trasportata per fini personali viene poi venduta l'autore ritiene non dovuto il *portazgo* perché è la volontà originaria che deve essere presa in considerazione come si evince da un passo della compilazione giustiniana (C. 10.36): la legge delle Partidas (V.7.5.), infatti, va intesa “se si vende subito”; dalla successiva compravendita, tuttavia, il teologo ritiene certamente dovuta l'*alcavala* (ivi, dub. 46, p. 382).

<sup>284</sup> SUAREZ, *De legibus*, cit., p. 490.

<sup>285</sup> Cfr. MEDINA, *Codex de Restitutione*, cit., q. XV, fol. 49a.

<sup>286</sup> Cfr. di recente F. BIN, *L'influence de la pensée chrétienne*, cit., pp. 312ss.

gli ordini, che a lungo avrebbero prescritto imposizioni sui patrimoni soltanto a carico di quella parte della popolazione non privilegiata<sup>287</sup>.

Attraverso le pagine di Mariana la dicotomia beni di prima necessità-beni di lusso emerge con chiarezza e chiama in causa il valore cristiano della ricchezza: vino, grano, carne, vestiti di lino o lana non troppo eleganti, beni di quel mondo contadino semplice e laborioso che non deve essere vessato perché – avverte il teologo – gli animi si esasperano e i sudditi diventano sordi all’ autorità. Aromi, zucchero, seta, vino “buono”, selvaggina, invece, ornano la vita dei ricchi di beni superflui che indeboliscono i corpi e corrompono gli animi. Una tassazione più decisa su queste merci assume qui una funzione di disciplinamento sui smodati ed insensati piaceri di nobili e alto borghesi o almeno – questo l’ auspicio finale espresso – di mantenimento di un equilibrio sociale in cui i poveri non siano tali da sollevare gravi tumulti e i grandi non così ricchi da acquistare un potere incontrollabile<sup>288</sup>.

Ad emergere è quel discorso sull’ economia che secondo la logica e il vocabolario della Chiesa condanna la passione per l’ avere, quella tesaurizzazione dei beni terreni secondo un rapporto diretto con le cose che è *avaritia* infruttuosa e fine a se stessa, proponendo un’ organizzazione del patrimonio tale da rendere le ricchezze strumento utile, capaci di moltiplicarsi e generare utilità come i talenti del buon mercante<sup>289</sup>.

Il *dominium* sacrosanto, quello del cristiano che detiene i suoi possessi come se

---

<sup>287</sup> *Ibidem*. In questa prospettiva è stata spiegata anche la storia europea dell’ assistenza ai poveri tra Medioevo ed età moderna: se uno degli elementi essenziali delle relazioni economiche volute da Dio riguarda la personalità dell’ azione si comprende il motivo per cui nella cattolica Spagna manchino quelle iniziative di razionalizzazione dell’ aiuto ai poveri che nell’ Inghilterra come nelle città italiane e nei territori tedeschi si andavano sviluppando già dalla prima età moderna. Si è detto che se il povero deve restare tale per assicurare la necessità dell’ esercizio della carità e della beneficenza, strumento di avvicinamento al regno di Dio per i ceti più abbienti, un’ imposizione generale e personale (ancor di più se progressiva) sui cespiti patrimoniali dei privati può funzionare per lo Stato come mezzo per intervenire in questo tipo di relazione, con un’ azione inaccettabile per questa tradizione: i nobili e i ricchi borghesi devono essere lasciati liberi, prima del prelievo fiscale, di amministrare il patrimonio e fare le proprie scelte economiche che potranno consentirgli l’ ingresso nel Regno dei cieli o lasciarli nella dannazione eterna.

<sup>288</sup> MARIANA, *De rege et regis institutione*, cit., c. VIII, p. 93.

<sup>289</sup> Sui lessici economici del pensiero teologico tra Medioevo ed età moderna si v. G. TODESCHINI, *Il prezzo della salvezza*, cit; ID., *I mercanti e il tempio*, cit. e l’ ampia bibliografia ivi indicata.

non possedesse<sup>290</sup>, senza vantare diritti, che utilizza con *discretio* i beni in modo virtuoso andando oltre l'utile immediato, va perpetuato e garantito; fuori di esso restano tutti quei comportamenti devianti rispetto alla giustizia economica perché frutto di abusi di potere o di ricatti, espressione di una pretesa proprietà individuale su porzioni del mondo. Le transazioni economiche sono allora possibili se orientate all'ordinata e controllata prosperità sociale dell'universo cristiano, di cui l'ecclesiastico è modello e garante al tempo stesso.

Accanto alla ricchezza dei fedeli abbiamo trovato quella (divina) della Chiesa, inalienabile ed inattaccabile perché destinata ad amministrare la comunità ecclesiastica e a soccorrere i poveri: la *charitas* fa funzionare la collettività creando amicizie e relazioni delicatissime e la capacità di saper donare vuol dire dare il giusto valore alle cose e a chi le riceve.

A ricomporre l'ordine violato – lo vedremo nel prossimo capitolo – lo strumento della *restitutio* dei *male ablata*. Noteremo la complessità di un'operazione di ristabilimento dell'equilibrio che chiama in campo la delicata nozione di *aequivalens* e la difficile determinazione dei suoi destinatari: al centro si ergerà l'ecclesiastico ora *dispensator* che scopre la lesione e la ripara, restituendo o assegnando il mal tolto; ora *bonus administrator*, attento risparmiatore e *peritus* distributore di ricchezze, che è in grado di distinguere e calibrare ciò che è necessario e ciò che è superfluo.

---

<sup>290</sup> Secondo la formula dell'apostolo Paolo (*Prima lettera ai Corinzi*, II, 6-10).

## CAPITOLO TERZO

### “PER ME REGES REGNANT”

#### I FEDELI E IL FISCO TRA *RATIO PASTORALIS* E *RATIO GUBERNATORIA*

*Sommario.* 1. *Iustae leges tributorum*: fondamenti teorici e disciplina dell’*obligatio in conscientia* - 1.1. *Quid sit conscientia* - 1.2 Obbedienza politica e vincolo morale. Il comando e il castigo - 1.3 Norma fiscale e obbligo morale - 1.4 Leggi tributarie e leggi penali - 1.5 «Pagar in foro conscientiae sin que mas sean ni esperen ser en ellas condenados» - 1.6 *Dudas de conciencia* - 1.7 Prassi e amministrazione in Spagna 2. Ipotesi, effetti e rimedi di un sistema ingiusto. *Moderatio* e *rebellio* - 2.1 “Latrocinia”- 2.2 *Ratione peccati*. La Chiesa giudica il fisco. La *Bulla in Coena Domini* - 2.3 Resistenza e ribellione al potere politico. Tra generale e particolare - 2.4 Le frodi fiscali - 2.5 *Corrector sive iudex*. Da cattedre e pulpiti, una bussola per l’*homo viator* - 2.6 Coscienza e *opinio probabilis* - 3. *Res fisci* e *ordo iustitiae*. La *restitutio indebiti* - 3.1 *Locupletari cum alterius detrimento et iniuria*. Le radici della disciplina dell’arricchimento senza causa. Forme di tutela tra foro interno e foro esterno - 3.2 *Tributa* e “male ablata”- 3.3 *Restituere simplum?*

*Petro datae sunt claves regni  
caelorum: ut quodcunque solverit super  
terram, sit solutum et in caelis,  
ergo non est aliud tribunal sub caelo  
superius tribunali ecclesiae*

*I. Iustae leges tributorum: fondamenti teorici e disciplina dell’obligatio in conscientia*

Il breve passo di Domingo Bañez<sup>1</sup> che apre questo terzo capitolo ci introduce nella seconda parte del nostro percorso.

Sotto questo cielo troviamo ancora principi supremi, sudditi-contribuenti, confessori, esattori e appaltatori; li vediamo, tuttavia, indossare vesti diverse, in una scena rinnovata in cui a campeggiare è, adesso, la *conscientia* di ciascuno, principe o suddito che sia: tutti *fideles*<sup>2</sup> al cospetto di quel tribunale, supremo sotto la volta celeste, che condanna e assolve, perdona e ristabilisce l’ordine violato.

---

<sup>1</sup> Cfr. BAÑEZ, *De iure et iustitia decisiones*, cit., q. 67 a. 1, p. 411.

<sup>2</sup> Il fedele moderno, nato dalle polveri dell’uomo cristiano medievale, è quel soggetto legato alla Chiesa non soltanto attraverso il battesimo o la partecipazione al culto e ai sacramenti, ma anche e soprattutto attraverso una *professio fidei* che è adesione e fedeltà all’istituzione ecclesiastica.

Risolte e superate le *quaestiones* sulle ipotesi e le condizioni del legittimo esercizio del potere fiscale, abbandoniamo la scena delle lotte di potere in cui abbiamo visto coinvolti autorità temporali e religiose, signori territoriali e appaltatori, contribuenti laici ed ecclesiastici. La costruzione dello Stato moderno non è più lo scenario in cui proiettare, attraverso queste pagine, le azioni dei protagonisti della nostra storia.

Abbiamo visto i maestri di Salamanca impegnati ad individuare la *potestas* necessaria per l'imposizione e per l'esazione dei tributi, districandosi tra i diversi livelli di potere e le ipotesi di delega o mandato dei rispettivi poteri. Li abbiamo ascoltati discutere sulle *iustae causae* in grado di legittimare le imposizioni sui sudditi, indicando la via teorica da percorrere per giungere ad un sistema contributivo stabile nel tempo e nello spazio. Ne abbiamo letto le riflessioni maturate sugli aspetti quantitativi e distributivi dell'impegno fiscale: i temi del valore e della gestione della ricchezza si sono incrociati con quelli dell'immunità e dei privilegi, consegnandoci l'immagine di una società organizzata per *status*, "cristianamente" ordinata e disciplinata nel suo rapporto con la ricchezza.

Come scrive Molina, a questo punto non si tratta più di individuare i requisiti e la disciplina della giusta obbligazione tributaria o, ancora, di stabilire se questo e quel tributo in particolare si rivelano giusti o meno nella prassi spagnola<sup>3</sup>. Questo compito – arduo, ma indispensabile – è stato già svolto, possiamo dire con il maestro, nelle pagine appena scorse: adesso è alla "praxis confessionum" e al *forum internum* che si rivolgono i teologi per governare la cura delle anime tra *iugum sacramenti poenitentiae* e *salus aeterna*<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Cfr. MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 674, col. 562.

<sup>4</sup> Sulle pratiche e la letteratura per la confessione nell'ampia bibliografia si v., in una prospettiva generale, P. ANCIAUX, *La théologie du sacrement de pénitence au XII<sup>e</sup> siècle*, Louvain-Grenoble 1949; P. MICHAUD-QUANTIN, *Sommes de casuistique et manuel de confession au moyen âge*, Louvain 1962; T. N. TENTLER, *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Princeton 1977; L. E. BOYLE, *Summae confessorum in Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Définition, critique et exploitation*, Louvain-La-Neuve 1982; M. MACCARRONE, «Cura animarum» e «parochialis sacerdos» nelle costituzioni del IV concilio lateranense (1215). Applicazioni in Italia nel sec. XII in Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo (secc. XIII-XV), Atti del VI convegno di storia della Chiesa in Italia (Firenze 21-25 settembre 1981), Roma 1984; J. DELUMEAU, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, [trad. it.] Bologna 1987; A. VAUCHEZ, *I laici nel Medioevo. Pratiche ed esperienze religiose*, [trad. it.] Milano 1989; A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996; E. BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e*

### 1.1 *Quid sit conscientia*

La scena è ormai dominata da quella *conscientia* che per Suárez è «aliquid pertinens ad intellectum»<sup>5</sup>: “habitus et actus” ma anche “objectum” – ricorda il gesuita citando san Tommaso – al modo in cui diciamo «aperire conscientiam in confessione, id est, id quod conscientiam in homine accusabat»<sup>6</sup>.

Una risalente tradizione ora la individuava in una “operatio voluntatis” ora la poneva nell’ “intellectus”, quale “habitus synderesis vel scientiae vel prudentiae” (secondo la formula di Scoto) o “actus” (secondo quella dell’Aquinata): la distinzione giunge nella trattazione di Suárez a partire da quella riflessione sistematica sulla coscienza che, nel pieno della sua fioritura tra XII e XIII secolo, si era divisa tra la teoria della cosiddetta *sinderesis* quale concezione innata tra ciò che è bene e ciò che è male, *habitus* naturale che indica all’uomo i *principia operabilium*, e la coscienza quale concretizzazione nella vita della conoscenza morale, nel vocabolario tomistico “actus” in cui quella conoscenza viene applicata e si realizza<sup>7</sup>.

Ancora – come suggerisce il teologo – la coscienza può definirsi quale “actuale et primum iudicium intellectus” che discerne le azioni tra il bene e il male, il tur-

---

*giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Bologna 2000 – lavori, questi citati, a cui si rinvia per una bibliografia più specifica. Nell’intreccio tra diritto e teologia si v. P. GROSSI, *Somme penitenziali, diritto canonico, diritto comune* in “Annali della Facoltà giuridica di Macerata”, n.s., I, 1966; M. TURRINI, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna*, Bologna 1991; P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000; F. MIGLIORINO, *Il soave conforto dei colpevoli* in ID., *Il corpo come testo. Storie del diritto*, Torino 2008, pp. 45-61.

<sup>5</sup> Cfr. SUÁREZ, *Tractatus tertius De bonitate et malitia humanorum actuum, Disputatio XII De proxima regula bonitatis et malitiae humanorum actuum, quae est recta ratio, seu conscientia, continentes sectiones septem* in *Opera omnia*, cit., t. 3, pp. 437-454.

<sup>6</sup> Ivi, p. 438.

<sup>7</sup> È “actus rationis” per Juan Azor, autore di quelle *Institutiones morales* che, frutto dell’insegnamento rivolto all’ordine gesuitico, inaugurano un nuovo *stylus* nei repertori di casuistica. Nella condivisione, tra foro interno e foro esterno, delle regole che governano il processo di formazione del giudizio il principio fondamentale viene indicato, attraverso il richiamo ad “auctores classici” e sulla scorta di consolidate *regulae iuris* (come quella sulla preferenza della *conditio possidentis*), nella corretta applicazione delle regole: chiuso qualsiasi spazio ad un assenso interiore che sia determinante nella ricerca della consonanza del *iudicium internum* con la verità delle cose, il conflitto tra due assensi possibili può essere sciolto in favore di “principia communes et extrinsecus accedentes”. La prudenza – così nelle conclusioni del gesuita – sarà allora seguire il consiglio dei dottori e la coscienza si attingerà quale valutazione delle opinioni altrui. Dalle riflessioni dei teologi spagnoli la casuistica seicentesca prenderà l’attenzione per i singoli atti umani cui applicare, in un ordine precettivo-contingente, l’azione coscienziale. In tale prospettiva, si è visto la casuistica inserita compiutamente nel generale processo di formazione dell’uomo dell’età moderna, impegnata più che nella costruzione della coscienza (in senso moderno) in un attacco nei suoi confronti: cfr. TURRINI, *La coscienza e le leggi*, cit., pp. 185ss.



pe e l'onesto, ciò che è prescritto e ciò che è vietato: un giudizio su un'azione umana che perciò è detto *practicum* «quia iudicat de actione in particulari cum omnibus circumstantiis eius in ordine ad executionem» e che, invece, è detto *speculativum* se è «de aliqua conditione vel principio ex quo pendet honestas vel turpitudine actionis»<sup>8</sup>; secondo una distinzione che, come è noto, sarà oggetto di un'aspra critica da parte di Blaise Pascal e che gli farà parlare dei gesuiti come di sovvertitori dell'ordine divino e sociale.

Ancora dalle pagine del padre gesuita emerge una *conscientia* che vive nel tempo, dei limiti e dei gradi di conoscenza: essa può riguardare il passato o le azioni future, può essere vera e falsa, certa, dubbia, probabile o scrupolosa. Ad essa, infatti, - spiega il nostro autore - si può innanzitutto far riferimento per indicare un'esperienza conoscitiva - quale «testimonium conscientiae» - sul peccato, «cum dicimus conscientiam examinare et habere vel non habere conscientiam peccati»<sup>9</sup>; essa, poi, può essere vera e falsa al tempo stesso - aggiunge il maestro - se considerata nel suo aspetto pratico o in quello speculativo<sup>10</sup>.

La terza *divisio* - «conscientia» come «actus cognitionis et iudicii proprii» - segue, invece, le *proprietates cognitionis*: si dice *certa* «ut formidinem excludat [...] quia etiam illud iudicium ultimum de honestate actionis certum est et omnia etiam iudicia, quae antecedunt, et conditiones eius etc., certa etiam sunt». La coscienza - avverte il teologo - è dubbia «uno modo practice in illo iudicio ultimo de actione» quando esprime una carenza o una *suspensio* sulla valutazione dell'onestà o della *turpitudine* dell'azione; altre volte, sarà *probabilis* «solum per extrinsecam denominationem» se non esclude la certezza pratica propria del giu-

---

<sup>8</sup> SUÁREZ, *Tractatus tertius De bonitate et malitia humanorum actuum, Disputatio XII De proxima regula bonitati*, cit., p. 438.

<sup>9</sup> Ivi, p. 439.

<sup>10</sup> La distinzione, come accennato, avrebbe fatto inorridire Pascal che vi avrebbe visto il vizio originario di una morale lassista: a lui come a chi avanzava altre perplessità - come può lo stesso giudizio, ci si chiedeva da più parti, essere vero e falso al tempo stesso? - così risponde Suárez: «respondetur primo, quia haec ad modum relativi dicuntur respectu diversorum, sicut simile et dissimile. Secundo, quia si res attente consideretur, tale iudicium conscientiae, quod est practicum, de actione sic operantis est simpliciter verum, falsum autem, vel erroneum videtur denominari, aut solum per denominationem extrinsecam et concomitantiam, quia fundatur aliquo modo in aliquo errore circa aliquam conditionem, ex qua pendet honestas talis actus, quia iudicium, ut diximus, solet interdum applicare conscientiam vel dicitur certe illud iudicium erroneum, seu falsum comparatum non ad obiectum circa quod hic et nunc versatur, sed ut comparatur ad obiectum secundum se sumptum, prout natura eius exigebat» (ivi, p. 441).

dizio di coscienza, ma concerne soltanto quella speculativa «et connotat aliquam conditionem misericordiae vel actionis ex qua pendet honestas actus secundum esse probabiliter cognitam», come quando si discute della liceità di un contratto. Infine – ricorda Suárez – la coscienza è scrupolosa nello stesso giudizio pratico quando si giudica qualcosa come peccato “ex nimio quodam timore” o quando pur non escludendo la *practica certitudo* nel giudizio di coscienza «habet cum illo coniunctas quasdam dubitationes ortas ex iisdem affectibus et apparentiis»<sup>11</sup>.

Con queste distinzioni si conclude la prima parte della *disputatio* e si avvia il discorso “ad honeste operandum” in cui si individuano ipotesi ed effetti del vincolo di coscienza: se è certo che non agire conformemente al giudizio interiore è peccato, le maggiori perplessità si concentrano sull’efficacia vincolante della coscienza in errore o in dubbio. Alla tesi che la nega nel primo caso Suárez risponde in senso opposto distinguendo una “conscientia erronea invincibilis” – che vincola perché l’uomo è obbligato *per rationem* “iuxta modum et mensuram suae cognitionis” – e una situazione di “ignorantia voluntaria” nella quale bisogna adoperare la necessaria diligenza per superarla o restituirla *invincibilis*. Altrimenti – avverte Suárez – l’obbedienza non eviterà la colpa<sup>12</sup>.

Sul tema si erano già confrontati san Tommaso, per il quale anche la coscienza erronea vincola il fedele, e le numerose *Summae confessorum*, edite durante il Medioevo per un’informata *cura animarum* e affidate al clero più colto, nelle quali compare con sempre maggiore frequenza e approfondimento la voce “conscientia”. Tra quelle citate dal gesuita spagnolo, se nell’*Angelica* le poche righe dedicate al tema non seguono l’insegnamento tomistico, la *Silvestrina*, invece, offre una trattazione più ampia e si confronta con l’autorità del dottor Angelico<sup>13</sup>.

Il secondo caso problematico viene affrontato da Suárez distinguendo tra *certitudo practica* – necessaria per agire onestamente e per la quale, in caso di dubbio, occorre «inquirere vel per rationem vel per aliorum doctrinam»<sup>14</sup> – e i *dubia* “in

---

<sup>11</sup> Ivi, pp. 441-442.

<sup>12</sup> Ivi, p. 445.

<sup>13</sup> Cfr. TURRINI, *La coscienza e le leggi*, cit., pp. 176-180. A questo testo può rinviarsi per un inquadramento generale, qualche notizia su singole opere e per la bibliografia sul tema.

<sup>14</sup> Altrimenti – avverte l’interprete – salverà dal peccato solo la condizione di buona fede: cfr. SUÁREZ, *Disputatio XII De proxima regula bonitatis et malitiae humanorum actuum*, cit., p. 447.

aliquo iudicio speculativo”: nei casi di *dubium facti* e in alcune ipotesi di dubbio di diritto – per esempio, quando l’interrogativo riguarda la promulgazione o il significato della legge – la regola generale afferma l’assenza del vincolo perché «in dubiis – lo abbiamo già letto più volte – melior est conditio possidentis»<sup>15</sup>. Se invece si dubita dell’obbligatorietà della legge in un caso particolare o della giustizia di un precetto “ex defectu iurisdictionis”, allora la legge e il precetto obbligheranno nonostante il dubbio in coscienza: qui in gioco v’è l’ordine costituito e si presumono sempre la pertinenza della norma al bene comune e la legittimità della sua fonte.

### 1.2 *Obbedienza politica e vincolo morale. Il comando e il castigo*

In ambito fiscale, vincolare o liberare la coscienza dalla *solutio tributis* è questione che concerne il soggetto-contribuente come fedele prima che come suddito, quale questione di giustizia – sottolinea Molina<sup>16</sup> – prima che di obbedienza al potere temporale. Proiettare su di essa l’inosservanza delle regole individuate per costruire un giusto sistema fiscale è un’operazione che chiama a comparire dinanzi al tribunale della coscienza principi, signori, appaltatori e funzionari pubblici, tutti dichiarati peccatori quando impongono o esigono tasse *sine iustitia*. Infine, l’estensione al foro interno del dovere di restituire il maltolto comprende, al tempo stesso, il contribuente che non paga quanto dovuto, il principe e l’esattore che percepiscono tributi non dovuti perché ingiusti.

In questa direzione il nostro percorso incrocia il più lungo cammino che, nella storia della giustizia europea, segna il passaggio verso il moderno dualismo tra coscienza e diritto. L’itinerario è ben conosciuto ed è stato ampiamente battuto: siamo su quel delicato crinale in cui con lo sviluppo del diritto positivo scritto il

---

<sup>15</sup> Ivi, p. 448.

<sup>16</sup> Cfr. MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 674, col. 554: «haec iuste, ac iuxta conditiones explicatas, sunt taxata ac constituta, debita sunt a subditis obligatione iustitiae: quoniam constituta iuxta ius iustitiae, quod princeps habet, non solum, ut ea constituat, sed etiam, ut solvantur: quare, qui illa solvere omittunt, non solum peccant contra obedientiam principi debitam, sed etiam contra iustitiam, non minus quam qui trasgreditur pretium iustum frumenti, lege taxatum» laddove il parallelismo con il giusto prezzo è, per noi che abbiamo già notato corrispondenze e dissonanze tra i due temi, un collegamento da tenere in gran considerazione. Vi abbiamo fatto riferimento nel cap. II § 4.

binomio diritto naturale-divino e diritto umano – è stato scritto – si fa ancor più lacerante per la coscienza cristiana e in cui correlativamente si registra un'estensione del foro interno a questioni giuridiche prima gestite dalla Chiesa in quello esterno: si delimita così uno spazio non sacramentale teorizzato da Suárez come slegato dalla penitenza e che farà superare il tradizionale confine tra foro della confessione e foro disciplinare<sup>17</sup>.

Attraverso la costruzione di un sistema di giustizia concorrente a quello secolare si definisce un ampio terreno in cui Stato e Chiesa si incontrano e collaborano nel richiamare l'uomo a rispondere delle sue colpe: il peccato si estende fino a comprendere le mancanze del suddito e, simmetricamente, le sanzioni civili aumentano fino a colpire alcuni peccati tradizionali.

In alcuni settori, come quelli che coinvolgono il tema della gestione della ricchezza – dall'usura alla tassazione – questo incontro e questa collaborazione tra autorità temporali e religiose sono particolarmente evidenti e fecondi: da una parte, attraverso il momento della confessione il diritto secolare può penetrare nella coscienza dei sudditi, rafforzandone la presa sui soggetti; dall'altra, attraverso la disciplina legale dello Stato si mantiene lo *status* privilegiato delle Chiese e degli ecclesiastici, perpetuando poteri e posizioni di antica data.

Come è stato sottolineato, non si tratta tanto (o soltanto) di stringere alleanze in occasione di concordati o nunziature quanto piuttosto (ormai) di inaugurare una nuova politica in cui si intende sorvegliare e orientare le anime in una fase in cui la coscienza non è ancora quel tribunale interno all'uomo in grado di discernere autonomamente tra il giusto e l'ingiusto e scegliere tra l'osservanza e la resistenza.

Nella consapevolezza di una possibile distanza tra leggi secolari e diritto naturale o divino e nel tentativo di rafforzare l'ordinamento temporale e quello spirituale, si afferma innanzitutto il vincolo in coscienza delle leggi positive umane. Secondo un paradigma consolidato, da Bonaventura a Tommaso d'Aquino, con la canonistica classica e Antonino da Firenze fino a Gabriel Biel, le leggi positive, ecclesiastiche e secolari, obbligano *in foro animae* soltanto se giuste: cioè se, oltre

---

<sup>17</sup> Cfr. PRODI, *Una storia della giustizia*, cit., pp. 165ss.

che non essere in contrasto con i precetti divini, derivano da un'autorità legittima e sono rivolte al bene comune. Quelle ingiuste, invece, possono legare in coscienza – lo vedremo anche nelle nostre fonti – ogniqualvolta ciò sia necessario per evitare scandali e tumulti.

Il tema dell'obbligatorietà nel foro interno delle norme civili giunge nelle pagine dei maestri spagnoli accompagnato da un ampio patrimonio di riflessioni e opinioni elaborate soprattutto a partire dal Quattrocento. È stato scritto che con il Gaetano – per il quale “*lex habet vim obligativam in foro conscientiae ab aeterna lege a qua derivatur*” – si è avviato quel cammino che sarebbe stato svolto nel secolo successivo dalla seconda scolastica, segnato dal dominio della legge positiva nel foro della coscienza<sup>18</sup>. Vedremo nelle pagine seguenti quanto più articolato e tortuoso sia stato l'itinerario seguito dagli interpreti. Per il momento possiamo introdurre il *forum conscientiae* come il protagonista dell'economia e della politica quando, nei testi che andremo a leggere, vincola i sudditi all'obbedienza al sovrano e il sovrano ai patti e alle libertà dei sudditi.

Il testo cardine, che troviamo citato anche in questi luoghi speculativi, è la lettera paolina sull'obbligo di obbedienza ai superiori che abbiamo già incontrato lungo la nostra analisi: la fonte viene indicata a fondamento della natura di diritto divino del precetto, alla cui forza si associa il riferimento ora al consenso del popolo<sup>19</sup> ora ad un'istanza superiore<sup>20</sup> ora all'implicita violazione di leggi naturali e divine<sup>21</sup>. Infine, si aggiunge, come vedremo, la precedenza dell'obbligo di osservare la legge rispetto alla decisione del giudice: il provvedimento di condanna – si legge – suggella una colpa intrinseca all'infrazione compiuta (e quindi preesistente alla formale sentenza)<sup>22</sup>.

In questo nuovo quadro il maestro di teologia e il confessore ricoprono un ruolo centrale, l'uno nell'orientare – vedremo con quali limiti e modalità secondo i nostri autori – da prestigiose cattedre e organi consiliari il fedele-contribuente

---

<sup>18</sup> Cfr. PRODI, *Una storia della giustizia*, cit., pp. 200-201.

<sup>19</sup> Cfr. J. DRIEDO, *De libertate christiana libri tres*, Lovanii 1546, l. I c. IX, fol. 29v.

<sup>20</sup> Cfr. MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 674, col. 556.

<sup>21</sup> Cfr. AZPILCUETA, *Enchiridion*, cit., c. XVII, p. 263.

<sup>22</sup> Il tema si inserisce nel più ampio dibattito sull'*obligatio ante petitum*: lo animeranno i nostri interpreti (li indicheremo in dettaglio più avanti) e Castro (*De potestate*, cit., l. I c. IX, pp. 192ss).

verso la retta obbedienza e il fedele-*princeps* verso il giusto esercizio del potere; l'altro, chiuso nella sacrestia ad ascoltare i *casus conscientiae*, ora nel consigliare e assolvere il penitente ora nell'individuare l'opportuna *moderatio* e disciplinare la possibile *rebellio*. Non solo; è anche grazie alle rispettive iniziative del teologo e del pastore che il meccanismo della *restitutio indebiti* viene attivato e messo all'opera laddove l'uno ne indica la disciplina in pagine dense scritte *in folio*, l'altro ne ricorda il dovere durante la pratica confessionale e le omelie dal pulpito.

In effetti, sono proprio questi gli anni in cui la *confessio* diventa il terreno su cui si confrontano la Chiesa cattolica e le Chiese riformate dinanzi all'emersione degli Stati moderni e al rinnovato assetto giuridico organizzato nelle nuove realtà politiche. I riformatori, che vogliono una società cristiana in cui tutti i fedeli siano ad un tempo sacerdoti, immaginano accanto al foro interiore, che riguarda unicamente il rapporto del peccatore con Dio, uno spazio che potremmo dire intermedio, cogestito dall'autorità civile – cui spetta la *cura religionis*, ovvero la garanzia dell'ortodossia della dottrina e l'omogeneità del culto e della disciplina – e da quella spirituale<sup>23</sup>. Attraverso la confessione, quale pratica privata distinta dalla disciplina ecclesiastica, il foro interno occupa il luogo riservato al rapporto esclusivo tra peccatore e Dio, mentre l'elemento giuridico è lasciato totalmente al foro esterno; con la penitenza pubblica, l'esercizio della scomunica minore e di quella maggiore, ad opera di ministri delegati a ciò dal principe territoriale, segna il percorso che conduce il fedele a mostrarsi socialmente pericoloso prima dell'intervento dell'autorità secolare.

Sul terreno della contesa tra Chiese riformate e Chiesa romana si alligna l'esercizio del potere sulle coscienze: se le prime inaugurano una fruttuosa alleanza con lo Stato, la Chiesa cattolica tenta di costruire una sovranità parallela di tipo universale in cui diventa centrale la giurisdizione sul foro della coscienza, disciplinato da un sistema di norme – quelle della casuistica elaborate dalla teologia

---

<sup>23</sup> Cfr. PRODI, *Una storia della giustizia*, cit., p. 233 e ss. Per uno sguardo storico sulla distinzione canonistica tra delitto e peccato, foro interno e foro esterno si v. gli studi generali di G. SARACENI, *Riflessioni sul foro interno nel quadro generale*, Padova 1961; T. N. TENTLER, *Sin and Confession in the Eve of the Reformation*, Princeton 1977; J. DELUMEAU, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, [trad. it.] Bologna 1987; i saggi raccolti in *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna* (a cura di P. Prodi), Bologna 1994 e in *Il vincolo del giuramento e il tribunale della coscienza* (a cura di N. Pirillo), Bologna 1997, oltre ai già citati lavori di Miriam Turrini e di Vincenzo Lavenia.

pratica e morale – posto accanto a quello statutale e a quello canonico: superato con il concilio di Trento il tentativo di restaurare un ordinamento unitario attraverso la *promissio fidei* si configurano due circoli di obbedienza paralleli che in un sistema dicotomico stringono il soggetto nel vincolo ora all'autorità politica ora a quella religiosa.

Questo dualismo – minato dal processo di fusione dei due poteri messo in atto dalle correnti riformate – viene, invece, salvato dalla *Ecclesia* di Roma proprio attraverso la congiunzione del foro interno con quello esterno: il giudizio della Chiesa sul peccato attraverso la *confessio culpae* e l'imposizione di pene o la prescrizione di soddisfazioni. Contrizione, confessione e *satisfactio* scandiscono lo svolgimento di una pratica di cui si ribadisce l'obbligatorietà almeno una volta all'anno e si conferma lo statuto di sacramento di diritto divino. Ne sarebbero derivate – come sostenuto da chi ha studiato le esperienze locali<sup>24</sup> – la centralità del foro penitenziale a scapito della giustizia amministrata formalmente dal tribunale episcopale e la predominanza del confessore sul giudice ecclesiastico.

Alle declamazioni luterane sulla giustificazione mediante la fede, sulla libertà di coscienza e sul *forum Dei* come luogo di incontro diretto dell'angoscia del peccatore con il temibile volto del Padre, la Chiesa di Roma risponde con un vasto investimento di sapere che, attraverso la pubblicazione dei sempre più numerosi volumi dei casi di coscienza, costruisce un universo di norme per sottrarre il controllo dei comportamenti dei soggetti alla sfera della società e del diritto secolari – un controllo che gli Stati secolarizzati cercheranno, a loro volta, di interiorizzare e monopolizzare.

Nello scenario che accoglie questa seconda parte del nostro percorso si schiude così un dualismo che si pone ora tra legge positiva e norma morale: il luogo in cui tale dialettica si muove è quel *forum conscientiae* che troviamo nelle intestazioni di capitoli, *dubia* e *quaestiones* che stiamo per leggere.

### 1.3 Norma fiscale e obbligo morale

---

<sup>24</sup> Il riferimento è a O. DI SIMPLICIO, *La costruzione della moralità. Inquisizione, penitenti e confessori nell'antico Stato senese. Un progetto di ricerca* in C. NUBOLA-A. TURCHINI (a cura di), *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: XV-XVIII secolo*, Bologna 1999, pp. 465-489.

Interrogativi quali quello sull'obbligatorietà delle leggi fiscali – per sapere “an leges tributorum obligent in conscientia” – o ancora sulla responsabilità del principe in ordine alle imposizioni ingiuste – quando ci si chiede “an princeps tenetur restituere tributa iniusta” – aprono un approfondito dibattito<sup>25</sup> sul controllo disciplinare del fedele (laico, chierico o religioso) da esercitare in quello spazio interiore in cui si dispiega il rapporto dell'uomo con Dio e che dopo Trento accoglie anche un momento extrasacramentale in cui confluiscono tutte le materie oggetto della giurisdizione ecclesiastica: fuori di esso resta il foro contenzioso, proteso verso la *congregatio fidelium*, che entra in gioco quando vi è un conflitto tra parti diverse, vi sono coinvolti interessi di terzi o interviene un pubblico pregiudizio.

Un'età della coscienza è stata definita questa che stiamo ripercorrendo, per la centralità del tema e l'alta posta in gioco<sup>26</sup>. Tra manuali per confessori e penitenti, testi per l'insegnamento universitario della teologia morale e libri di larga divulgazione si definiscono i comportamenti da seguire, si ammoniscono e correggono quelli da evitare. Laddove, dunque, la coscienza non è certo il trono in cui trionfa l'individuo autonomo con la sua capacità di libero discernimento tra il giusto e l'ingiusto quanto, piuttosto, l'altare in cui celebrare il processo di formazione e disciplinamento dell'uomo della prima età moderna<sup>27</sup>.

In questo quadro culturale troviamo i nostri trattati *De iustitia et iure*, in cui è costante, come vedremo, la conclusione (sostenuta da diverse argomentazioni) sul valore vincolante delle leggi tributarie per la coscienza cristiana quando le corrispondenti imposizioni possono dirsi giuste e sul correlativo dovere del *princeps* di osservare quelle “conditiones ad iustitiam” che abbiamo individuato nella prima parte di questo studio. Da tale tema centrale si irradiano gli effetti e i rimedi della

---

<sup>25</sup> Per quello che riguarda le nostre fonti lo sviluppano Vitoria nel suo *De potestate civili* (§ 19) e nel *Comento* alla Summa di san Tommaso (q. 62 a. 3), Soto nel suo trattato *De iustitia et iure* (l. IV q. 6 a. 4), Medina nel *Codex de Restitutione* (qq. XIII e XV), Azpilcueta nell'*Enchiridion* (c. XVII e c. XXVII), Bañez nelle *Decisiones de iure et iustitia*, Molina in un'ampia *disputatio* del *Tractatus de tributis* (in *De iustitia et iure*, disp. 674), Sanchez in alcuni *dubia* dei *Consilia seu opuscola moralia* (dubb. 1, 7, 9-11, 62) e Suarez in un'ampia trattazione accolta nel *De legibus* (c. XIII e c. XVIII).

<sup>26</sup> Cfr. P. PRODI, *Una storia della giustizia*, cit., p. 325.

<sup>27</sup> Per Paolo SCHIERA (*Introduzione* in ID., *Società e corpi*, Napoli 1996, pp. 9-20) tale dispositivo disciplinante funzionerebbe non soltanto come “fattore passivo di introiezione del comando” ma anche quale “fattore attivo [...] di creazione, imposizione e trasmissione di spazi di creatività sottratti al governo” operando come un meccanismo complesso nei confronti del soggetto e, al tempo stesso, degli assetti di potere.



disobbedienza ingiustificata del suddito e quelli dell'inosservanza delle regole di giustizia da parte del sovrano: il confessore – dinanzi al penitente – cura la *moderatio*, il teologo indica – agli allievi, al lettore e, tramite essi, al fedele-contribuente – i casi di legittima ribellione e illustra al *princeps* e all'esattore, come al suddito che froda i giusti tributi, le modalità della necessaria *restitutio*.

La tesi dell'efficacia *in conscientia* della legge civile (sotto pena di peccato mortale) non è, certo, una novità dei nostri teologi-giuristi: il pensiero medievale, a cavallo tra teologia e diritto, aveva già sviluppato riflessioni analoghe. La differenza – ed è un elemento di discontinuità che non può essere obliterato – è la valenza politica che tali speculazioni assumono quando i maestri spagnoli scrivono: esse, infatti, si pongono al centro di un discorso *pratico*, relativo alla monarchia spagnola e, nell'ottica particolare da cui le stiamo leggendo, agli interessi dell'erario pubblico. La coscienza entra nel discorso sull'economia e sulla politica dello Stato moderno, veicolando messaggi ora di giustizia sociale ora di obbedienza, connettendo ordine secolare e ordine spirituale. Se, nelle prime edizioni del suo *Enchiridion*, Azpilcueta giustifica la violazione delle leggi fiscali quando possano essere considerate alla stregua di un'ingiustificata aggressione del potere pubblico, escludendo il vincolo morale (per poi riconoscerlo nelle successive versioni del testo)<sup>28</sup>, Alfonso de Castro scrive negli stessi anni che è «pro patriis legibus et illarum robore atque potentia, veluti pro patria ipsa»<sup>29</sup> che occorre battersi – “pugnare” – per affermare l'obbligatorietà in coscienza delle norme civili.

Il tentativo, tuttavia, fallirà quando il progetto di un ordine giuridico-morale controllato dalla Chiesa si scontrerà con il programma politico del maturo assolutismo, fino alla definitiva espulsione della regola morale dal mondo giuridico, l'affermazione dell'autonomia della sfera coscienziale e del primato delle fonti positive nei rapporti tra gli uomini.

È in questo tentativo che seguiremo i maestri di Salamanca.

La prima questione che viene affrontata proietta sul terreno fiscale il più gene-

---

<sup>28</sup> Cfr. AZPILCUETA, *Opera omnia*, cit., t. IV, *Commentarius de lege poenali*, pp. 677-678. La prima edizione è quella di Coimbra del 1549, ma i richiami e le citazioni del presente lavoro sono da riferire alla versione contenuta nell'*Opera omnia* edita a Venezia nel 1618.

<sup>29</sup> CASTRO, *De potestate legis penali*, cit., *Praefatio*, p. 1.

rale dibattito sull'obbligo del suddito di obbedire alle leggi e sugli effetti che tale *obligatio* produce sul piano della coscienza.

Il tema dell'obbedienza e della coincidenza tra norma morale e norma civile segna il terreno di scontro, lo abbiamo accennato, tra Pascal e i gesuiti, condannati nelle *Lettere provinciali* quali sovvertitori dell'ordine divino e sociale, disposti ad allontanare – attraverso il probabilismo – le leggi della coscienza da quelle dello Stato e della Chiesa.

Nella crescente tensione tra l'agire umano e le norme positive, i testi di casistica dalla fine del Cinquecento si infittiscono di problematiche relative alle leggi umane, civili ed ecclesiastiche, seguendo il passaggio da un sistema etico basato sui sette vizi capitali ad uno costruito sul decalogo, in cui ad essere esaltato è il concetto di legge. La potestà di emanare norme, la validità nel tempo e nel sistema delle fonti, il valore vincolante in coscienza, i casi di ignoranza, le questioni interpretative, le ipotesi di ingiustizia e le pratiche elusive o fraudolente sono i temi che puntellano con costanza la letteratura specialistica che va diffondendosi con opere a stampa, edite e circolanti lungo tutto il continente.

Se per Pascal bisogna obbedire alle leggi secolari non in quanto giuste bensì «parce qu'elles sont lois, comme il faut obéir aux supérieurs, non parce qu'ils sont justes, mais parce qu'ils sont supérieurs»<sup>30</sup>, il riferimento alla giustizia delle leggi è costante nelle nostre fonti come nella produzione letteraria delle *Summae* citate, da quella di Angelo da Chivasso a quella di Silvestro da Priero, salvo che – si legge in questi ultimi repertori – la fonte positiva distingue tra i fori o il diritto si fondi “super praesumptione” o quando “ratio legis cessat in foro animae”<sup>31</sup>.

Il tema generale del rapporto coscienza-leggi civili diventa decisivo e assume una sua specificità quando si applica al caso delle disposizioni fiscali: chi ha affrontato la tematica attraverso lo studio delle letterature per la confessione ha potuto notare «accanto alla progressiva definizione del foro interno come spazio au-

---

<sup>30</sup> BLAISE PASCAL, *Pensées*, Paris 1858, p. 258: «par là voilà – prosegue il filosofo – toute sédition prévenue, si on peut faire entendre cela; et ce que c'est proprement que la définition de la justice» [article XXIV de la justice (IX)].

<sup>31</sup> ANGELO DA CHIVASSO, *Summa de casibus conscientiae cum quibusdam nouis et oportunitis additionibus* (Venetiis 1578) s.v. “Lex” n. 4, fol. 36-7.

tonomo, l'assunzione di una posizione conciliante nei confronti del principe»<sup>32</sup>. Il nuovo sistema di potere, accentrato nelle mani del sovrano che dispone di strumenti coercitivi quali la legge, la giustizia e l'imposizione tributaria, sembra essere accettato nella casuistica del XVII secolo quando le pagine dedicate al tema fiscale appaiono diminuire progressivamente e la disciplina del buon suddito diventa oggetto di gran parte delle opere dedicate alla pratica dell'esame dei peccati<sup>33</sup>.

Negli scritti dei teologi spagnoli l'obbligo di adempiere all'impegno tributario richiesto si estende sempre al foro della coscienza quando la pretesa può dirsi giusta: il riferimento all'ampio *genus* di "tributum" si spiega con il superamento delle differenze tra le varie imposizioni, lo abbiamo già notato, in favore di una teoria generale dell'imposta, così come si è ormai consumato quando i nostri interpreti scrivono.

Ne deriva che peccano "mortaliter" – afferma *sic et simpliciter* Francisco de Vitoria – coloro i quali non pagano tali tasse, perché l'imposizione è necessaria – spiega il domenicano – per la difesa e la cura dello Stato e dei suoi servizi «quare etsi nulla lex data esset a Deo, sed totam curam legum ferendarum mandasset hominibus»<sup>34</sup>. Altrettanto netta è la conclusione di Martin Azpilcueta per il quale pecca chi non paga i tributi imposti legittimamente ovvero richiesti dall'autorità pontificia o di quella regia competente<sup>35</sup>, salvo che non vi sia stata un'espressa o tacita "intentio impediendi obligationem ad poenam aeternam" in favore di quella temporale.

La *sententia* è comune a tutti gli altri scolastici spagnoli: nelle loro pagine, tuttavia, il piano delle declamazioni non è sufficiente e si arricchisce di una prospettiva problematica in cui vengono indicati i fondamenti e i limiti del vincolo in coscienza delle leggi fiscali.

---

<sup>32</sup> TURRINI, *La coscienza e le leggi*, cit., p. 289. Sul ridimensionamento degli aspetti problematici della questione fiscale si può, tuttavia, discutere. Avanza dei dubbi in tal senso LAVENIA, *L'infamia e il perdono*, cit., p. 326.

<sup>33</sup> Cfr. TURRINI, *La coscienza e le leggi*, cit., pp. 293-295. In generale e sul tema specifico dell'imposizione tributaria in Covarrubias si v. O. CONDORELLI, *Norma giuridica e norma morale, giustizia e salus animarum secondo Diego de Covarrubias. Riflessioni a margine della Relectio super regula "Peccatum"* in "Rivista internazionale di diritto comune", 19 (2008), pp. 163-202; in un quadro più ampio si v. V. LAVENIA, *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*, Bologna 2004.

<sup>34</sup> VITORIA, *Relectio de potestate civili*, cit., p. 131.

<sup>35</sup> Cfr. AZPILCUETA, *Enchiridion*, cit., c. XVII, p. 263.

L'analisi – che in alcune fonti si estende fino a coprire un ampio spazio (come in Molina, Suárez e Sanchez) ed orientare l'intera trattazione (così nelle pagine del *De legibus* dove l'approfondimento dell'*obligatio in conscientia* apre e chiude il percorso speculativo dedicato dal gesuita al tema) – si snoda attraverso poche citazioni giuridiche – vengono richiamati qualche capitolo delle compilazioni di diritto canonico (soprattutto del *Liber Sextus*) e qualche fonte del diritto spagnolo (alcune leggi raccolte nella *Nueva Recopilacion*: 9.19.13,14,18 e 32) – ; accanto ad esse sono le autorità di san Tommaso, con il commento del Caietano, e del Panormitano ad essere sempre presenti, mentre più consistente risulta il numero di riferimenti alla letteratura per la confessione (ricorrono con maggior frequenza la *Tabiena*, la *Silvestrina*, l'*Armilla* e l'*Angelica*) insieme a continui rimandi “inter-ni” alla Scuola.

#### *1.4 Leggi tributarie e leggi penali*

Il primo nodo attorno a cui si sviluppa la riflessione chiama i teologi ad un confronto con la tradizionale tripartizione tra leggi puramente penali, leggi non penali e leggi miste<sup>36</sup>: il passaggio è decisivo perché conduce l'interprete verso la possibilità di affermare la sussistenza dell'obbligo fiscale a prescindere da (e quindi logicamente e temporalmente prima di) alcuna richiesta o condanna formali.

Le leggi puramente penali, infatti, – categoria elaborata a partire da un passaggio di Enrico da Susa contenuto nella sua *Lectura* al *Liber Extra* (X. 3.50.7) a proposito di alcune regole religiose – secondo una lunga tradizione, risalente agli ordini mendicanti e confluita nel mondo laico delle confraternite quattrocentesche, comminavano soltanto una penalità, ma non prevedevano anche la *culpa peccati*: l'inosservanza di alcuni precetti ritenuti non fondamentali era sanzionata con una penitenza esterna, evitando tormenti interiori e scrupoli di coscienza.

Emerge così un dualismo, quello del possibile scarto tra pena terrena e pena eterna, che può mettere in pericolo lo Stato – la “patria” di Castro, lo abbiamo sen-

---

<sup>36</sup> Il tema è stato studiato e approfondito in relazione alle diverse fonti che lo trattano: cfr. W. DANIEL, *The purely penal law theory in the Spanish Theologians from Vitoria to Suarez*, Roma 1968; O. CONDORELLI, *Norma giuridica e norma penale*, cit., in particolare pp. 180ss; V. LAVENIA, *L'infamia e il perdono*, cit., pp. 131ss.

tito, e il *bonum commune* di Suarez, lo vedremo – e, in particolare, il tesoro pubblico, liberando la coscienza dei contribuenti infedeli «per hoc quod se exponunt periculo poenae quae per legem humanam contra eos qui tributa non reddunt est statuta»<sup>37</sup>.

Il nodo è presente in tutte le fonti – ad eccezione di Molina che non se ne occupa – ed è sempre posto in apertura della trattazione specifica: qualora le leggi tributarie fossero ritenute leggi penali – spiegano i maestri – non potrebbero dirsi vincolanti per la coscienza “ante sententiam” o “ante petitum”<sup>38</sup>. Le *sententia* è “communis” – scrive Bañez – : la *ratio* è manifesta «ex ipsa forma legum quae committunt iudici ut talem poenam infligat»<sup>39</sup>. Allo stesso modo si sostiene “communiter” che quando la legge contiene una “lata sententia de privatione bonorum” il reo è *ipso facto* privato del *dominium* dei suoi beni, ma ne mantiene il possesso e l’uso poiché è escluso – e il pensiero corre all’eretico – che questi debba spogliarsi *sua sponte* delle proprie proprietà. Se v’è stata l’emissione di una sentenza, invece, il condannato dovrà restituire i *bona*, ma non necessariamente “propriis manibus” – spiega il domenicano: è sufficiente che permetta che possano esser presi agilmente dal *fiscus* o che comunque non li occulti, con la conseguenza – avverte l’interprete – che la negligenza del fisco potrà essere fonte di prescrizione a favore del reo<sup>40</sup>.

Diventa dunque decisivo stabilire la natura delle norme tributarie ed individuare dei criteri ermeneutici che possano orientare la scelta. Medina distingue a tal fine tra leggi precettive che, composte di una prescrizione e una *solutio poenae*, non possono dirsi puramente penali (anche se è prevista una sanzione) e leggi puramente penali nelle quali mancano i *verba praeceptiva* ed è stabilito solo che in presenza di una certa condotta o di un evento si debba assolvere ad una pena<sup>41</sup>.

---

<sup>37</sup> CASTRO, *De potestate legis poenalis*, cit., l. I c. 10, p. 194.

<sup>38</sup> Cfr. SOTO, *De iustitia et iure*, cit., l. IV q. 6 a. 4, pp. 342-3: come quando – e ritorna ancora il tema del *iustum pretium*, tanto caro ai nostri autori – «lege frumento aut vino aut cuius aliarum mercium pretium statuitur, tunc qui carius vendit, statim ceu fur tenetur ad restitutionem excessus iusti pretii: ad poenam vero non nisi condemnatus» (ivi, p. 342); MEDINA, *Codex de Restitutione*, cit., fol. 49v-50r; COVARRUVIAS, *Regulae peccatum de regulis iuris libro sexto relectio*, Salmanticae 1571, fol. 39-43; BAÑEZ, *De iure et iustitia*, cit., q. LXII, pp. 213-214; SANCHEZ, *Consilia*, cit., dub. 1, pp. 358-359; SUAREZ, *De legibus*, cit., l. V, c. XVIII, pp. 493-502.

<sup>39</sup> BAÑEZ, *De iure et iustitia*, cit., q. LXII, p. 213.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> MEDINA, *Codex de restitutione*, cit., q. XIII, fol. 49r.

Nel primo caso, quando la legge è giusta perché consona alla *recta ratio* essa obbliga i sudditi: la norma che prescrive il pagamento dell'imposta, secondo il teologo, vincola il contribuente che peccherà e sarà tenuto a restituire tutte le volte in cui non adempia alla giusta obbligazione, anche quando – avverte Medina – i tributi sono stati venduti o dati in appalto.

A questa regola generale sfugge il caso in cui la legge obblighi disgiuntivamente al pagamento del tributo o a quello della pena: in questa ipotesi, infatti, la prestazione non sarà dovuta né nel foro esterno né in quello interno ogniqualvolta il contribuente scelga di pagare la pena. In Suárez – che si occupa del tema – è la volontà del principe ad orientare la coscienza e il suo governo: il dottor *eximius* spiega che se l'intenzione del legislatore è di imporre il tributo non in via assoluta ma solo sotto condizione – cioè se il suddito non preferisca essere soggetto alla pena – o alternativamente a questa, allora la legge non obbliga *in conscientia* «determinate ad solutionem tributi, sed solum per modum poenae, seu simul cum illa, quando exigatur»<sup>42</sup>.

Per tutte le altre ipotesi il vincolo è certo: alle obiezioni fondate sull'analogia con altri rapporti di *datio-solutio* (come quello del servo-padrone) Medina risponde sottolineando la fonte legislativa e non contrattuale dell'obbligo fiscale<sup>43</sup>; anche l'argomentazione che fa leva sul rischio per il contribuente di dover pagare nel foro esterno la *poena legis* e il tributo omesso *in conscientia* viene confutata dall'interprete: «dicendum consequens esse – ribatte il teologo – concedendum, nisi is, cuius interest, poena ipsa contentus sit, ut supra de his, qui fraudolenter in locis alienis venantur piscantur et ligna scindunt, dicebamus»<sup>44</sup>.

Il riferimento testuale è, qui come altrove (lo abbiamo notato e lo vedremo ancora), alla dottrina paolina della *Lettera ai Romani*, indicata quale fonte

---

<sup>42</sup> SUAREZ, *De legibus*, cit., l. V c. XIII, p. 477.

<sup>43</sup> Abbiamo già avuto modo di vedere come altrove la natura contrattuale del rapporto fiscale sia stata sostenuta con convinzione (da Molina e Sanchez, si ricorderà). La posizione di MEDINA è coerente qui come nelle pagine dedicate al tema della responsabilità del principe inadempiente rispetto alla *causa finalis* del tributo ove il parallelismo era stato proposto e sviluppato. Nel proseguire il discorso sul piano del vincolo in coscienza così scrive il nostro autore: «in casu nostro non est pactum vel contractus inter dominum et subditos, sed lex illis tamquam subditis imposita, ad cuius observantiam possunt inviti compelli» (*Codex de restitutione*, cit., q. XIII, fol. 51v).

<sup>44</sup> *Ibidem*. Secondo un argomento che nel chiamare in causa l'esercizio fraudolento di diritti comuni su terre altrui evoca un paradigma interpretativo (quasi un furto di *res alienae*) lontanissimo da quello contrattuale richiamato nelle altre fonti.

dell'obbedienza (fiscale) a principi e superiori. Il vincolo *in foro animae* si dissolverà, allora, se questi ultimi non intenderanno obbligare “sub poena peccati”, ma solo attraverso il vincolo secolare. Una *intentio* di questo tipo sembra ravvisare – ricorda Covarruvias – quell'interpretazione che esclude il dovere coscienziale rispetto alle leggi fiscali che prevedono anche una *poena legis*, quasi che «satis censet legislator transgressorem humanae legis poena temporali puniri: nec eum velit ad mortalem culpam obligare»<sup>45</sup>. Una conclusione che per il padre di Toledo non può essere difesa *ex iure* per le sue implicazioni sul piano sistematico e pratico-politico (ovvero della prassi nel governo pubblico): «si vera esset – spiega l'autore – fere tota humanarum legum vis periret, parumque utilis esset legum latorum cura et diligentia, si poena, quam ipsi legum conditores legibus ad maiorem earum vim addidere, eas imbecilliores redderet»<sup>46</sup>. L'interpretazione opposta, sostenuta dal teologo, indifferente alla presenza di una pena temporale, richiama, invece, ancora una volta il testo di san Paolo e quei luoghi delle Sacre Scritture che ricordano la derivazione da Dio della *humana potestas* – secondo quel “per me reges regnant”<sup>47</sup> – e che esplicano la grammatica dell'obbedienza tra padre e figlio, come tra suddito e principe<sup>48</sup>: «est etenim iure naturali in omni humana societate suus ordo necessarius: in omni ordine suum caput cui reliqui subesse et obedire»<sup>49</sup>. La comminazione di una pena secolare, del resto, non è incompatibile con la *culpa* – risponde il maestro – né può dirsi manifestazione della volontà del *princeps* di escludere tale vincolo, quasi a voler dire – ed è inaccettabile, lo abbiamo sentito – che «legis conditorem, qui poena addit legi ad eius maiorem vim, et executionem, velle imbecilliolem legem ab eo conditam ex hoc reddere et efficere tollendo ab ea culpae obligationem»<sup>50</sup>.

Le leggi tributarie – questa la “vera conclusio” per Covarruvias – obbligano il

---

<sup>45</sup> COVARRUVIAS, *Regulae peccatum*, cit., fol. 39r.

<sup>46</sup> Ivi, fol. 40v.

<sup>47</sup> Pv 8.15. Sul punto, si ricorderanno le precisazioni già fatte nel capitolo precedente.

<sup>48</sup> Il riferimento è al Deuteronomio (c. 21) «dum inibi sancitum est filium non obedientem patri lapidibus occidendum fore. At non minor est potestas principis in republica, quam patris familias in domo sua: imo tanto maior quanto maius est bonum totius communitatis» (COVARRUVIAS, *Regulae peccatum*, cit., fol. 40r).

<sup>49</sup> *Ibidem*. La colpa sarà mortale o veniale – spiega il nostro autore – in base all'intenzione e alla volontà del legislatore deducibile dai *verba legis*: ma la colpa è sempre mortalis «si ex contemptu eam transgrediatur: si quidem contemptus ipse mortalem culpam semper habet secundum omnium theologorum et canonistarum resolutionem».

<sup>50</sup> *Ibidem*.

suddito *in animae iudicio* perché le imposizioni («dummodo haec tributa tyrannidem ob excessum gravem non sapiant») sono dovute al principe che si prende cura della cosa pubblica, dell'amministrazione della giustizia, della sicurezza dei territori e del suo popolo. Come il «dignus operarius mercede sua» così il buon governante deve esser remunerato e deve poter godere delle risorse necessarie per espletare il suo compito<sup>51</sup>.

Attraverso questa ricca esperienza giungiamo alle pagine di Suárez quando la natura non penale delle leggi tributarie non è più in discussione: sono ormai abbandonate le tesi, ancora citate, che escludono l'obbligo in coscienza delle leggi fiscali come si legge nell'Angelica; il tributo – spiega il gesuita – non può certo considerarsi una pena. Anche quando questa sia prevista in unione alla prescrizione dell'imposta – si aggiunge – la legge non può dirsi penale ma resta morale: ancora una volta l'analogia con l'adempimento contrattuale, con le discipline della promessa unilaterale e della restituzione di quanto dovuto *ex iustitia* conduce il teologo a concludere che tali contribuzioni «sunt debita ex iustitia commutativa, quae secum affert hanc intrinsecam obligationem, nisi ex consuetudine vel scrip-

---

<sup>51</sup> Ivi, fol. 43v. Le citazioni ricordano ancora il testo paolino (Rom. 13) e il già richiamato passo di Matteo (22 15-22), insieme al commento del Panormitano a X. 3.39.10 [*cap. Innovamus*]. Nello stesso senso si v. BAÑEZ, *De iure et iustitia*, cit., q. LXII, pp. 213-219. La regola generale qui enunciata trova applicazione in un caso peculiare preso in considerazione da SANCHEZ nei suoi *Consilia* (dub. 62, p. 399): nel proliferare di titoli nobiliari, tra antiche eredità di prestigio e acquisizioni recenti a caro prezzo, v'è chi gode della reputazione di nobile per l'*habitus* che indossa, la vita che conduce, le ricchezze che mostra. Come tutti i simboli, mai fini a stessi e spesso densi di significati (anche giuridici), tra le prerogative più pregnanti della condizione nobiliare v'è certamente, come visto, l'esenzione tributaria: tale privilegio vale in coscienza – si chiede Sanchez – anche per chi ne gode in virtù di una mera apparenza? La risposta fornita dal teologo si articola – alla ricerca del giusto equilibrio tra gli interessi in gioco – in varie conclusioni, corrispondenti a diverse ipotesi. La prima distinzione riguarda le condotte fraudolente: chi è autore di inganni per indurre in errore gli altri *populares* – che «quia est dives et praepotens et alii eo indigent non exigunt ab eo tributum» – non può in alcun modo dirsi libero in coscienza dal tributo poiché è «causa deceptionis». Le ipotesi di buona fede, poi, vengono disaggregate e risolte in maniera differenziata in base alla sussistenza o meno di un aggravio nei confronti degli altri sudditi: chi è fonte di un maggior onere fiscale per i consociati contribuenti non potrà godere dell'illegittima esenzione e sarà tenuto in coscienza a pagare, secondo la regola generale, quando richiesto. Non sarà obbligato neanche se richiesto, invece, quando la *reputatio* deriva da una pronuncia giudiziale alla cui formazione l'*ignobilis* non ha concorso con frode: quando lo *status* nobiliare è stato accertato in giudizio, infatti, «si per fraudem id probaverunt, inducendo testes ad falso testificandum, tenetur solvere etiam eam partem quam huc usque non solverunt quia iniuste se exemerunt; si vero nullam fraudem imposuerunt, sed monuerunt testes, ut dicerent veritatem, non tenentur solvere; quia non tenentur se prodere cum sua infamia, cum ipsi bona fide se gesserint. Ita tenuerunt – precisa il maestro – viri docti ex neotericis, addentes hanc conclusionem tenere verum quando aliquis habitus est ut nobilis et postea exigitur ab eo collecta, tunc licet certo norit esse ignobilem, non tenetur se prodere cum tanta infamia sua, sed potest opponere ut iudices rem definiant et [...] tutus manet in conscientia et hoc [...] videtur satis equum et pium et oppositum videtur rigidissimum».



tura constet aliam fuisse conditionem pacti seu oneris rebus ipsis impositi»<sup>52</sup>. Altrimenti – scrive con chiarezza il nostro – la legge è inutile ed inefficace poiché non obbliga *in alcun modo* il trasgressore: qui il vincolo *in foro animae* è esplicitamente indicato come dispositivo di rafforzamento dell’obbligazione tributaria che è mezzo di giustizia e di debito naturale.

Ad affermare la natura penale delle leggi tributarie per la presenza di una parte punitiva si otterrebbe il (paradossale) risultato – aggiunge il dottore – di indebolire la norma proprio quando il legislatore ha voluto rafforzarla con la previsione di una sanzione<sup>53</sup>: un risultato inaccettabile – conclude Suárez – in una materia di giustizia “et in re gravissima” come quella cui appartengono i prelievi fiscali, orientata al bene comune e necessaria alla conservazione e al governo dello Stato. Sono la giustizia commutativa e l’equità a venire in rilievo, spiega l’interprete: per garantirle, la legge minaccia l’imposizione e il pagamento del tributo “et ideo ex se postulat proprium ac directum praeceptum, per se et absolute obligans, etiamsi poenae accumulentur”; sarà la trasgressione di quest’ultimo a costituire “novum reatum seu debitum in ordine ad justitiam vindicativam”<sup>54</sup>.

Se tuttavia è prevista una pena (o anche un tributo *in poenam*), poiché questa ha la funzione di compensare il mancato pagamento a titolo di risarcimento per il *princeps*, se il danno – ipotizza Suárez – viene così riparato cesserà il dovere di assolvere in coscienza all’obbligazione «vel ex ipsa rei natura, quia nulla sit inaequalitas, vel ex intentione legislatoris rationabiliter praesumpta»<sup>55</sup>.

---

<sup>52</sup> SUAREZ, *De legibus*, cit., c. XIII, p. 475.

<sup>53</sup> Come si ribadisce più avanti, «ad diversos fines ordinantur impositio tributi et adjectio poenae: tributum enim est ad sustentationem principis seu ad satisfaciendum naturali obligationi dandi stipendium justum laboranti in nostram utilitatem; poena vero est ad cogendum ut prior obligatio impleatur vel puniendum delictum si omittatur» (ivi, p. 477). Il discorso prosegue, poi, con il parallelismo – tanto caro al teologo, lo abbiamo visto – dello schema contrattuale, secondo un andamento che così lo vede oscillare tra argomenti “pubblicistici” (la forza della legge) e dinamiche privatistiche (le sanzioni nei regolamenti contrattuali): «sicut in poenis conventionalibus quae addi solent inter contrahentes, juste exigi potest poena a violatore contractus, etiam ultra interesse et satisfactionem damni illati [...]; idem ergo in praesenti; intercedit enim veluti contractus inter principem et subditos, ut ille gubernet, hi vero ipsum alant per tributorum solutionem; et ad soliditatem hujus contractus potest adjungi quae non minuat vim aut obligationem contractus, sed novam coactionem adjungat» (*ibidem*).

<sup>54</sup> Ivi, p. 478.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

1.5 «*Pagar in foro conscientiae sin que mas sean ni esperen ser en ellas condenados*»

Il passaggio successivo spiega il senso di disquisizioni che potrebbero sembrar soddisfare un gusto meramente “accademico”: se i tributi non sono pene e le leggi che li impongono non possono dirsi meramente penali, allora il suddito è tenuto ad adempiere alle contribuzioni legittime *in conscientia* e non valgono regole di tempo o condizioni sospensive – “donec non petitum” – previste o suscettibili di essere stabilite dal diritto umano<sup>56</sup>. Il principio migra nella legislazione civile – da cui è tratta la frase posta *in titulo* – a proposito delle condotte dei segretari del re-gno<sup>57</sup>.

La conclusione giunge a Suárez in una forma ormai consolidata, consentendo al *doctor eximius* di pronunciarsi in questi termini sul significato del problema: «*quaestio haec – ovvero l’interrogativo sull’obligatio ante petitum – locum habere potest etiamsi lex tributi poenalis non sit [...] quia licet tributum non sit poena et ideo ad illius solutionem non sit necessaria sententia condemnatoria, imo nec declaratoria, nihilominus potest requiri exactio, ita ut sine illa nemo cogatur spontanee offerre tributum*»<sup>58</sup>. Quasi che potesse dubitarsi – per la maturità e le conclusioni raggiunte dal dibattito che la accoglie – dell’ “attualità” di una domanda che per il teologo sembra essere, ormai, retorica.

Sul campo – ricorda l’autore – si erano confrontate opinioni diverse che oscillavano tra posizioni diametralmente opposte e interpretazioni “mediane” articolate in *distinctiones* e sub-ipotesi<sup>59</sup>. Di questa tradizione Suárez ripercorre i luoghi principali, compulsando gli autori più importanti e offrendo al lettore un quadro variegato di pratiche commerciali e sociali che si segnalano per il carattere fraudolento o elusivo della legge: a finire sotto l’occhio vigile e attento degli interpreti

---

<sup>56</sup> Cfr. SANCHEZ, *Consilia*, cit., dub. 1, p. 358-359; SOTO, *De iustitia et iure*, cit., l. IV q. 6 a. 4, pp. 342-343; MEDINA, *Codex de Restitutione*, cit., fol. 49-50; BAÑEZ, *De iure et iustitia*, cit., q. LXII, pp. 213-214.

<sup>57</sup> Cfr. *Ordinationes Regni Castellae*, II.9.2, Salmanticae 1574, I, pp. 297-301.

<sup>58</sup> SUAREZ, *De legibus*, cit., l. V c. XVIII, p. 493.

<sup>59</sup> A fronte di tale ventaglio di soluzioni SANCHEZ ritiene, tuttavia, di poter parlare di una totale concordanza di opinioni – “omnes tamen in hoc conveniunt” – sul ruolo della consuetudine: se questa ha avallato la pratica per cui i tributi vanno pagati dopo che sia richiesto, allora chi attende il formale *petitum* è scusato purché eviti condotte dolose o fraudolente (*Consilia*, cit., dub. 10, p. 364).

che hanno affrontato il tema sono innanzitutto mercanti che vendono i prodotti di nascosto, in luoghi improbabili o ad ore “insolite”, per evitare le *gabellae* o, lungo i confini, i *vectigalia*; accanto ad essi, penitenti, confessori ed eruditi che di quella condotta sono autori o in qualche modo complici.

Vitoria spiegava ai suoi allievi: «qui fraudulenter eximit se a solutione tributorum dolo et fraude, non est tutus in conscientia et tenetur ad restitutionem. Itaque quando est aliquid notabile, est peccatum et ad restitutionem tenetur [...] Hoc sit loquendo – precisava il maestro – de istis vectigalibus. De aliis autem exactionibus et tributis, como de portazgos qui sunt in aliquibus transitibus et viis, ex genere suo videtur quod iniuste imponantur ; et sic los que pasaron por allì sine solutione debiti, crederem quod non peccarent nec tenentur ad restitutionem». La conclusione finale, tuttavia, mantiene il principio generale: «tenendum est justas esse leges de tributis huiusmodi et solvi debent»<sup>60</sup>.

Tra i repertori dei casi di coscienza, alcuni – Suárez ricorda l’*Angelica* e la *Tabierna* – avevano negato, sulla base della consuetudine intervenuta a moderare il *rigor iuris*, che le leggi tributarie obbligassero al pagamento se l’esattore non si presentava e non chiedeva il contributo: al massimo – si insegnava – il suddito è obbligato a non ingannare il funzionario che lo interroga soprattutto se sotto giuramento. Altre fonti – l’*Armilla*, la *Silvestrina* e il Caietano – distinguevano tra imposizioni derivanti da consuetudini antiche – che vincolano la coscienza “indistincte” – e le *leges tributorum novae*, di cui deve sempre valutarsi la giustizia: ripresa la distinzione, Suarez afferma che per queste ultime il vincolo vale nel *forum animae* a prescindere da qualsiasi richiesta quando non v’è alcun dubbio sulla giustizia assoluta del tributo; una condizione di conoscenza negativa o anche solo di *dubium* sarà sufficiente, invece, per scusare il soggetto, almeno – precisa lapalissianamente Suárez – finché il contributo non sarà richiesto.

Tra gli autori più recenti, Covarruvias e Medina seguono l’interpretazione – che era stata anche dell’Ostiense – per la quale, senza alcuna considerazione sulla presunzione di ingiustizia delle nuove imposizioni, le leggi tributarie giuste obbligano al pagamento *ante petitum* come qualsiasi legge giusta vincola la coscienza

---

<sup>60</sup> VITORIA, *Comentarios*, cit., q. LXII a.3, pp. 153-154.

senza la necessità di alcuna ammonizione<sup>61</sup>. L'argomento del *debitum iustitiae*, richiamato in tale *sententia*, è sostenuto e difeso anche da Suárez che lo oppone – richiamando i già battuti luoghi scritturistici – a chi risponde secondo la logica dell'*oboedientia legis*: «lex humana non obligat immediate ex sola virtute obedientiae, sed reponit actum in propria specie virtutis iuxta materiae capacitatem, et motivum seu rationem praecipendi; hic autem materia legis imponentis tributum est materia iustitiae [...] ergo talis lex non ex obedientia tantum, sed ex iustitia obligat»<sup>62</sup>.

In riferimento, poi, alle tesi che considerano decisivi i *verba legis* – limitando l'obbligo *ante sententiam* alle ipotesi in cui sia ravvisabile una precisa disposizione legislativa in tal senso – Suárez richiama le numerose fonti normative delle *Partidas* e della *Nueva recopilación* che indicano a mercanti, acquirenti e in generale a chi è tenuto a pagare un tributo una sorta di dovere di attivarsi vietando di occultare le merci, prescrivendo di mostrare il contratto o di pagare la tassa anche a chi non si è imbattuto nel *custos*<sup>63</sup>. La *mens* di tali principi – spiega Suárez – è di «plene et integre obtinere tale tributum [...] et obligare quantum possunt» e, allora, nulla potrà *ad moderationem* la consuetudine allegata dalla tesi opposta «quia illa consuetudo (si est) non est talis ut possit derogare legi, quia non est vidente et connivente principe, sed potius resistente, et puniente omnes qui occultant aut alio modo vectigalia defraudant»<sup>64</sup>.

---

<sup>61</sup> Cfr. COVARRUVIAS, *Regulae peccatum*, cit., fol. 43vr e MEDINA, *Codex de Restitutione*, cit., q. XIII, fol. 49vr.

<sup>62</sup> SUAREZ, *De legibus*, cit., l. V c. XVIII, p. 495. BAÑEZ (*De iure et iustitia*, cit., q. LXII, p. 217) aggiunge che «id quod debetur ex iustitia commutativa, solvendum est ante omnem iudicis sententiam: sed iusta tributa debentur Regi ex iustitia commutativa, ut dictum est, ergo quilibet tenetur ea solvere antequam exigantur».

<sup>63</sup> Per l'*alcavala* si v. Nuev. Recop. 9.19.31: «porque los vendedores no se puedan escusar de pagar las alcavalas que deuen, diziendo, que no sabian à quien avian de acudir con ellas: Mandamos, que el arrendador, ò siel, ò cogedor que las oviere de cobrar, sea obligado de ha zer pregonar publicamente por las plaças y mercados [...] Y hecho el pregon, si alguno, ò algunos ouieren vendido ò vendieren dende en adelante alguna cosa, séan tenidos de lo hazer saber al dicho arrendador [...] – e, infine, se le visite del collettore, nei mercati come negli altri luoghi di vendita, andranno a vuoto – mandamos, que tambien los compradores sean obligados à fazer saber al dicho arrendador, ò siel, ò cogedor, lo que compraren, ò trocaren, y de que personas, por la forma y manera suchodicha que lo ha de hazer saber el vendedor dentro de tres dias despues que la dicha venta, ò troques fueren hechas, so pena de pagar la dicha alcavala con la dicha pena»; fol. 116r [ed. cit.]. Per il *portazgo* Nuev. Recop. 6.11.7 dove la pena del pagamento del quadruplo dell'ammontare del tributo è prevista solo a carico di chi attraversa “los lugares y partes donde se acostumbra cojer” (fol. 130r [ed. cit.]).

<sup>64</sup> SUAREZ, *De legibus*, cit., l. V c. XVIII, p. 495.

Scomposto nelle diverse sfumature accolte nell'ampio spettro interpretativo, il tema viene riordinato e riorganizzato dal nostro autore immaginando una scala di diversi gradi di giustizia: nella sequenza, ad un primo stadio «quando de iustitia legis sufficienter constat morali modo» – in riferimento al quale il vincolo in coscienza vale anche *ante petitum* a prescindere dal silenzio della legge e dalla origine più o meno risalente del tributo<sup>65</sup> – segue il grado di certezza del giudizio di ingiustizia nel quale nessuno – l'*opinio* è “communis” e la *ratio* “clara” per il teologo – è tenuto al pagamento neanche se richiesto. A questa conclusione generale il nostro interprete aggiunge alcune specificazioni: se l'ingiustizia *ex auctore* rende “omnino nullum” il tributo, quella *ex abusu* viene distinta dal maestro in base alla “qualitas excessus” che non escluderà chi non è destinatario dell'ingiustizia quando questa si realizza su un piano soggettivo, mentre negherà o meno l'obbligo fiscale *in foro animae* quando è “in defectu causae” in base all'inesistenza di qualsiasi causa o alla sussistenza di fenomeni di successione di cause; tempererà, infine, l'impegno contributivo richiesto quando l'ingiustizia è “in excessu oneris” (in via assoluta o in proporzione alle ricchezze di ciascuno)<sup>66</sup>.

### 1.6 Dudas de conciencia

Tra queste due ipotesi diametralmente opposte si pone quella del dubbio – “tertius gradus medius” – che può aversi «quando non constat de iniustitia neque de iustitia tributi, quod potest contingere dupliciter, scilicet, vel negative omnino, quia nec est ratio ad praesumendam iniustitiam, neque etiam de iustitia constat, vel quia pro utraque parte sunt coniecturae et probabiles rationes, neutra tamen

---

<sup>65</sup> La *ratio* è che quando le leggi giuste impongono il pagamento tributario senza alcuna specificazione sulle modalità di adempimento, può dirsi che «legem hanc simpliciter latam simpliciter obligare» (ivi, p. 496).

<sup>66</sup> Come l'affermazione dell'*obligatio ante petitum* può allontanare foro interno e foro esterno quando la legge civile prevede la formale richiesta del contributo, così la previsione di un termine entro il quale l'esattore può chiedere l'*alcavala* (come stabilito da Nuev. Recop. 9.17.19) prefigura ancora una volta la possibilità di una divaricazione tra responsabilità spirituale e responsabilità temporale (il tema è trattato da SANCHEZ, *Consilia*, cit., dub. 11, p. 366). L'interpretazione è strettamente collegata a quella generale su cui si confrontano i teologi: laddove si sostiene il dovere di corrispondere il tributo a prescindere da alcuna richiesta potrà parlarsi di buona fede ed attivare il meccanismo della *praescriptio* in favore del contribuente. Sanchez che ritiene “certissima” la tesi affermativa la ritiene “probabilis” anche in caso di trasporto o vendita di merci occultate.

constat»<sup>67</sup>.

L'incertezza sulla *potestas imponendi* è, quando concerne i tributi nuovi<sup>68</sup>, l'ipotesi più problematica per Suárez: l'abbiamo visto, qui sono in gioco da una parte la politica fiscale reale, dall'altra le gerarchie di potere tra signori, principi e sovrano, dalle periferie al centro dell'impero. Se da un lato una potestà impositiva "generatim" è sufficiente, in presenza di tutte le altre condizioni, per vincolare i sudditi, dall'altra – si distingue – quando il *princeps non supremus* ("recognoscens superiorem in suo ordine") esercita il potere fiscale "titulo consuetudinis vel alio simili" i tributi sono ingiusti e non obbligano se non risultano approvati dal *supremus* o imposti con la sua *facultas* o *licentia*. Il vero problema – conclude Suárez – è racchiuso nel significato di quell'espressione "non constet" che esprime lo stato di incertezza del suddito.

Nella gamma dei possibili gradi di conoscenza, dal "scire clara et evidenti ratione, vel physica vel morali" – che, tuttavia, scrive il teologo, non può pretendersi da tutti i vassalli onerati perché siano scusati – al "non constet per rationem probabilem"<sup>69</sup>, vengono distinte le posizioni del suddito e del sovrano. Se quest'ultimo deve conoscere la *causa tributi* e nel dubbio non può imporre tributi (secondo la formula canonistica "census ignorantiae nullo iure probatur"<sup>70</sup>), il *subditus* che conosce la situazione di incertezza del suo governante non è tenuto a pagare, a differenza di quando sia lui stesso a trovarsi *in dubio* sulla giustizia del tributo: in tale ipotesi, infatti, sarà obbligato all'adempimento sulla base della regola generale per cui «subditus tenetur obedire Praelato praecipienti, non solum quando certus est, non esse contra Dei praeceptum, quod homo jubet, sed etiam

---

<sup>67</sup> *Ibidem*. Sull'ipotesi si confrontano anche SANCHEZ (*Consilia*, cit., dubb. 6-7, pp. 362-363), SOTO (*De iustitia ei iure*, cit., l. IV q. 6 a. 4, pp. 342-343) e MOLINA (*De iustitia et iure*, cit., disp. 674, col. 554- 566).

<sup>68</sup> La tesi, comune tra i dottori, sulla presunzione di giustizia dei tributi antichi – che asseconda il meccanismo di successione delle cause e consente la prosecuzione dell'esazione *ex praescriptione* – viene limitata da MOLINA (*De iustitia et iure*, cit., disp. 674 § 6 col. 557) alle ipotesi in cui non vi sia alcun sospetto o controversia sull'ingiustizia del tributo o sulla cessazione della causa: diversamente – avverte l'interprete – l'antica consuetudine «non est sufficiens ad pacandas principum conscientias et ad auferendum ius suum a subditis. Ratio autem est quoniam in eo eventu non est praesumenda in principibus bona fides in hoc sensu, quasi absque dubio, quod hoc tributum sit iustum, fuerint in possessione illud exigendi ac recipiendi et quod, orto dubio, fecerint debitam diligentiam ad veritatem inquirendam, retrahente, et excaecante eos, tributorum cupiditate» (*ibidem*).

<sup>69</sup> SUAREZ, *De legibus*, l. V c. XVIII, p. 497.

<sup>70</sup> X. 3.39.5 [c. *Pervenit, de censibus*].

quando *utrum sit, certum non est*»<sup>71</sup>.

Il procedimento cognitivo è un'operazione così complessa, la “certa” o la “probabilis scientia” così difficile da raggiungere – Suárez lo sa bene – da condurre l'interprete a ritenere sufficienti stadi di conoscenza meno “pieni”: la causa è spesso ignota ai più – spiega il teologo – perché non sono “capaces” o non v'è tempo per indagare ed esaminare la *conditio* e le ragioni del fisco non possono certo assecondare difficoltà di tal genere.

Il principio enunciato dal maestro è chiaro: «ergo, ut lex tributi obliget, postulari non potest positiva scientia, vel probabilis cognitio de iustitia tributi, quoad has omnes conditiones, sed satis est quod constet esse imperatum a legitimo principe, et quod non constet iniustitiam continere»<sup>72</sup>. La diligenza del buon principe, opportunamente consigliato, giustifica la *ratio praesumendi* (“pro superiore”) che sta alla base della regola e quel *census ignorantiae* delle fonti canonistiche – spiega il maestro granadino – va riferito non in generale a chiunque ma a chi «tenetur scire et causam reddere»<sup>73</sup>. Agli autori, infine, che interpretano le fonti del diritto canonico in termini di presunzione di ingiustizia dei tributi nuovi Suarez risponde che per questi si chiede piuttosto (e soltanto) che ne risulti la provenienza da un *legitimus princeps*: il “praeceptum superioris” (in virtù del “maius ius” del sovrano) va preferito – scrive con chiarezza il teologo – alla *dubitatio subditi* «cum eadem ratio militet nec possit respublica aliter convenienter gubernari»<sup>74</sup>.

Se, come detto, la *cognitio* non può restringersi *sic et simpliciter* alla *scientia evidens* o al *iudicium probabile* allora per il principe sarà sufficiente giudicare “probabiliter” giuste – “post prudentem consultationem” – la causa e l'imposizione. Il suddito, da parte sua, potrà seguire il suo “definitivum iudicium opinativum, seu probabile” quando manchino indizi contrari; perché – il contribuente è avvertito – se anche solo probabile fosse l'opposto convincimento allora non potrà in alcun modo essere scusato: «primo, quia» – seguendo il binomio *iu-*

---

<sup>71</sup> SUAREZ, *De legibus*, l. V c. XVIII, p. 498 (corsivo nel testo).

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> *Ibidem*. E si aggiunge: «tum etiam quia non potest dici omnino causam ignorare, qui scit legem tributi esse latam a principe de quo tenetur presumere ex causa moveri, dum sibi aliud non constat» dove è chiara la forza espansiva riconosciuta – in chiave legittimante – alla fonte sovrana dell'imposizione.

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 499.

*dicium speculative-iudicium practice* può dirsi che – «licet illud iudicium sit probabile speculative, nihilominus practice potest certe iudicare legem esse iustam, quia, ut hoc sit certum, satis est ut constet legislatorem ductum esse, vel certe duci potuisse probabili ac sufficiente ratione ad illam ferendam [...] quia non potest dari bellum iustum ex utraque parte. [...] secundo quia» – assecondando la generale grammatica dell’obbedienza dovrà dirsi che – «ita quotiescumque subditus probabiliter iudicaret Praelatum iniuste praecipere, etiamsi sibi constaret Praelatum duci iudicio probabili et sufficiente, posset illi non obedire, quae esset nimia licentia, et multam confusionem et scandala pareret»<sup>75</sup>.

Il criterio di preferenza del *superior* quale “possidens principalius ius” orienta, infine, l’interprete a lasciar spazio alla tesi contraria – definita “secura in praxi” – quando le ragioni contro la giustizia sono “valde urgentes” o se “iuvantur publico rumore et fama vel suspicione etiam virorum sapientium”<sup>76</sup>.

Anche Molina distingue la condizione del principe da quella del suddito: lo stato di incertezza del primo – “non debili coniectura”<sup>77</sup> – varrà ad escludere la buona fede e quindi ad impedire l’attivazione della prescrizione in suo favore dei tributi antichi (per quelli nuovi il dubbio si aggiunge a quell’atteggiamento di sfavore che, come sappiamo, li investiva tradizionalmente e che ne escludeva la doverosità in coscienza). Il suddito nel dubbio dovrà attivarsi e consultare gli esperti per sciogliere le perplessità; nel frattempo, non sarà tenuto nel foro dell’anima a fare alcunché perché nel dubbio migliore è, secondo Molina, la condizione del *populus* quale *possidens*: qui la regola, ritenuta idonea a risolvere i casi di incertezza, viene applicata a vantaggio del contribuente; altrove, invece, - lo abbiamo visto – è al re che viene riconosciuto il *maius ius*.

Sul tema, Soto – confessore di Carlo V, si ricorderà – insegna, invece, che in caso di dubbio il giudizio non riguarda i sudditi: bisogna ricorrere al principe e nel frattempo – precisa il domenicano – osservare le leggi del governo che non si atteggi *apertissime* a tirannide<sup>78</sup>. L’interrogazione va, invece, indirizzata ai *periti viri* per Sanchez: soddisfatto tale onere anche da parte dei “subditi compulsi”,

---

<sup>75</sup> Ivi, p. 500.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 674, col. 558.

<sup>78</sup> Cfr. SOTO, *De iustitia et iure*, cit., l. IV q. 6 a. 4, p. 342.



questi «si illis consultis adhuc manet dubium, potest obedire, cum enim res haec sit gravissima et in grave damnum tertii, res haec est attente et peritorum consilio perspicenda»<sup>79</sup>. Il riferimento è qui allo stato di incertezza degli esattori: il precetto del dovere dell'obbedienza al superiore li scuserà – conclude il maestro – tutte le volte in cui pur nel dubbio esigano i tributi perché “compulsi” dal *princeps* come i soldati devono obbedire al comandante anche se perplessi sulla giustizia della guerra che conducono.

Superata l'ipotesi problematica in cui manca un giudizio certo o probabile e ritornando alle pagine di Suárez, la conclusione sul dovere in coscienza di soddisfare l'obbligazione tributaria anche prima che sia richiesto (salva diversa disposizione di legge esplicita) conduce il lettore – nel richiamo delle condotte fraudolente di chi si nasconde o occulta le merci e di quelle peccaminose di chi mente o spergiura – verso la realtà spagnola, nei rapporti tra onerati ed esattori, tra le principali imposizioni come l'*alcavala*, spesso elusa o “ridotta” attraverso l'appalto e l'*incapitazione* alle comunità locali.

### 1.7 Prassi e amministrazione in Spagna

Per quanto riguarda proprio la *gabella* stabilita sui negozi di alienazione o scambio di beni, alcune fonti registrano l'affermarsi di una consuetudine contraria – lo accennavamo – a quanto stabilito dalla compilazione filippina: l'esazione “cum magno rigore” della tassa sulle vendite rende il contributo – spiega Sanchez – troppo gravoso per i sudditi spagnoli; l'uso di pagare il tributo solo se richiesto (in contrasto con una legge della *Nueva recopilacion*<sup>80</sup>) libera dall'obbligo di restituire chi (in buona fede) non ha pagato l'*alcavala* in assenza dell'esattore: la *ratio* è che «ita habet usus ut alcavala exactae solvantur et ita hoc tributum est receptum et acceptatum a republica et non alias, quia est tributum durissimum»<sup>81</sup>.

La conclusione è condivisa da Soto: preoccupato di garantire equità e giustizia ad una tassa troppo gravosa, il padre domenicano sostiene che chi vende beni di

---

<sup>79</sup> SANCHEZ, *Consilia*, cit., dub. 7, p. 363.

<sup>80</sup> Cfr. Nuev. Recop. 9.19.31 (citata alla nt. 63).

<sup>81</sup> SANCHEZ, *Consilia*, cit., dub. 10, p. 364.

modico valore non è tenuto a cercare l'incarico della riscossione potendo non pagare finché non sia richiesto, come quando l'*alcavala* è esatta con gran rigore<sup>82</sup>.

La tesi opposta è invece sostenuta con decisione da Covarruvias – che, si ricorderà, conosceva bene la situazione spagnola per via dell'incarico di *oidor* della *Real Chancilleria* di Granada (carica ricoperta già dal 1548)<sup>83</sup> – e con qualche temperamento da Medina: se quest'ultimo, infatti, subordina la conclusione alla *quantitas* dell'esazione – che deve essere moderata: per esempio un ventesimo del prezzo<sup>84</sup> – il teologo di Toledo mantiene fermo il testo normativo dinanzi alla contraria consuetudine che le altre fonti, lo abbiamo appena visto, ritengono invece prevalente su quella disciplina: il venditore – avverte Covarruvias – deve render nota la vendita all'esattore perché obbligato (*iure obligationis*) al pagamento della decima parte del prezzo prima e a prescindere da qualsiasi richiesta formale. Il tributo è dovuto al re e ai suoi funzionari – si aggiunge – “tamquam eis debita” anche se l'incaricato per ignoranza omette di chiedere il contributo; altrimenti sarà tenuto in coscienza a restituire (vedremo oltre con quali modalità) il tributo non pagato ma non anche la pena stabilita per legge<sup>85</sup>.

La stessa conclusione vale per Covarruvias in riferimento alle imposte stabilite sulle merci trasportate lungo le pubbliche vie: una conclusione, invece, inaccettabile per Sanchez che ritiene «durissimum enim esse obligare advenas ad sciendum tributa statuta in pontibus vel portis», tanto quanto ai tributi pagati *ratione transitu* quanto per le *collectae* poiché «hoc tantum pendunt ignobiles et nemo tenetur suam ignobilitatem pro palare»<sup>86</sup>.

Anche Molina, che scrive nell'ultima fase del regno di Filippo II, dedica un approfondimento specifico all'*alcavala*, prelevata con particolare rigore in quegli

---

<sup>82</sup> Cfr. SOTO, *De iustitia et iure*, cit., l. III q. 6 a. 7, p. 268.

<sup>83</sup> La carriera del teologo nell'amministrazione civile e giudiziaria del regno proseguirà con la nomina nel 1572 alla presidenza del *Consejo de Castilla* a conferma della felice unione di vita pratica e vita speculativa che alcune grandi figure intellettuali seppero realizzare nella propria esistenza.

<sup>84</sup> Cfr. MEDINA, *Codex de Restitutione*, cit., q. XIII, fol. 49r-50v.

<sup>85</sup> Cfr. COVARRUVIAS, *Regulae peccatum*, cit., fol. 43r.

<sup>86</sup> SANCHEZ, *Consilia*, cit., dub. 10, p. 365. Nello stesso senso si pronuncia BAÑEZ (*De iure et iustitia*, cit., q. 62, pp. 217-218) per il quale ciò che deve essere evitato – ma la precisazione è ricorrente, lo abbiamo notato – sono le condotte fraudolente: in tutte le altre ipotesi il suddito è liberato perché il re – e qui la situazione spagnola è ben presente – può ritenersi soddisfatto di quanto esatto «cum illis conditionibus quae efficiunt suaviora tributa» (ivi, p. 218).

anni di grandi difficoltà finanziarie per la monarchia<sup>87</sup>, e alla *sis*a che nei territori portoghesi dava luogo a frodi e speculazioni analoghe. Richiamando le tesi di Soto e Vitoria sull'obbligo di assolvere al debito fiscale solo dopo che l'*alcavala* sia richiesta, il padre gesuita vede la manifestazione della volontà di una sorta di compensazione nella condotta dei principi che non esigono severamente il tributo: si spiega così «qua eadem de causa non puniunt eos, ut fures, qui illud defraudent. Quia ergo, inquiunt, non est consuetudine receptum, ut vendentes quaerant publicano et multo minus ut restituant» a meno che costoro adottino condotte fraudolente dinanzi al *publicanus* che li interroga<sup>88</sup>. Anche qui, dunque, la correttezza del comportamento del contribuente esclude la responsabilità nel foro interno, sempre che – aggiunge il nostro autore – i principi non stabiliscano il contrario, come sembra sia previsto nella *Nueva recopilación* sotto la minaccia di gravi pene (la perdita delle merci o il pagamento di un multiplo variabile dell'imposta).

Dalla lettura delle fonti, dunque, emerge un conflitto di opinioni circa la prevalenza dell'obbligo di dar pubblicità alle attività negoziali così come previsto dalla normativa accolta nella compilazione filippina rispetto all'opposta consuetudine invalsa nel regno. La questione va oltre il problema dell'assetto delle fonti che, anzi, qui non è affatto tematizzato e solo accennato, come visto, in alcuni passaggi testuali: il discorso, invece, si coagula intorno alla ricerca del necessario temperamento tra gli interessi del fisco regio, le istanze di giustizia del sistema e l'esigenza di intervenire ove possibile per moderare gli eccessi e censurare le frodi, mantenendo l'ordine sociale ed economico. Vedremo più avanti il meccanismo di funzionamento degli strumenti della *moderatio* e della *restitutio*, in grado di ricomporre l'equità e l'*ordo* violato, e il ruolo che in tale ambito i teologi riconoscono all'uomo di fede che ora dalle cattedre ora dai confessionali si impegna a

---

<sup>87</sup> MOLINA (*De iustitia et iure*, cit., disp. 674, col. 560-562) ci informa che proprio per alleggerire il carico fiscale gravante sulle famiglie castigliane si era cominciato a preferire meccanismi di prelievi annuali *per capita familiarum* piuttosto che pagare quel tributo integralmente o sopportare le *molestiae* degli esattori. Rispetto alla *sis*a, poi, si ammette che «si tributum hoc immoderatum est, attentis aliis omnibus tributis ac redivibus regis non tenetur populus in conscientiae foro restituere excessum, esto fraudibus utatur ad illud non solvendum» (ivi, col. 561).

<sup>88</sup> Ivi, coll. 561-562. Poco più avanti, intorno allo stesso tema si scioglie il dubbio circa la possibilità di concludere una compensazione tra obbligato e beneficiario quando le imposte sono locate dal re a soggetti privati: la risposta affermativa di Molina viene argomentata attraverso l'individuazione del contenuto del contratto di locazione che non toglie al re il *dominium* del diritto tributario potendo, dunque, dar luogo a forme di compensazione tra reciproche posizioni creditizie e debitorie.

disciplinare l'anima dei fedeli.

Rispetto alle difficoltà del sistema fiscale spagnolo che queste riflessioni registrano, i meccanismi dell'*encabezamiento* e dell'appalto dei tributi sembrano indicare – almeno sul piano teorico – i possibili punti di equilibrio tra equità ed efficienza.

Da una parte, quel modulo operativo che potremmo tradurre “incapitazione” garantisce esazioni moderate ma sicure attraverso la definizione di un valore forfettario del contributo: così, per quanto riguarda le *alcavalae*, il singolo mercante non è oppresso da un peso fiscale eccessivo ma – avverte Sanchez – non potrà non essere tenuto anche in coscienza a pagare la parte “*quae sibi obtingit*” (anche prima che sia richiesto)<sup>89</sup>: qui, sul piano argomentativo, è la fonte contrattuale a rafforzare il vincolo, ma su un piano sostanziale è la moderazione che il meccanismo introduce a spiegare la soluzione adottata.

Altre volte è la pratica dell'appalto che instaura un rapporto di collaborazione tra esattore e contribuente, mediando gli interessi in campo. Medina richiama i casi in cui il *collector pedagiorum* dà mandato al debitore di manifestare la misura dell'operazione economica realizzata: fuori delle ipotesi in cui ciò viene chiesto sotto giuramento<sup>90</sup> – quando dire la verità è un precetto vincolante che vuole condannato chi non lo rispetta (nel caso del tributo anche a restituire quanto frodato) – in tutte le altre situazioni la richiesta di una “*simplex loquela*” consente di vedere in questa semplice *petitio* la manifestazione della volontà dell'esattore di condonare il contribuente per favorire chi attraversa con frequenza certe vie o per orientare (non senza importanti ricadute sul piano economico) i flussi di movimento di merci e persone. In quest'ultimo caso il tributo non dovrà essere pagato nella sua integralità né dovrà essere restituito quanto occultato per «*expressa aut tacita condonatio collectoris*»; si dovrà soltanto evitare il mendacio<sup>91</sup>.

---

<sup>89</sup> SANCHEZ, *Consilia*, cit., dub. 10, p. 365: «*tenetur enim ex contractu et pacto inter ipsos inito de solvenda illa summa conventionis*».

<sup>90</sup> Che secondo AZPILCUETA (*Enchiridion*, cit., c. XVII, p. 263) non si è obbligati a prestare.

<sup>91</sup> Cfr. MEDINA, *Codex de Restitutione*, cit., q. XIII, fol. 50v. Sugli effetti restitutori conseguenti a dichiarazioni di verità sotto giuramento o meno si registrava un contrasto di opinioni tra i giuristi: accanto ad un'interpretazione risalente più rigorosa vi era – lo ricorda anche SANCHEZ (*Consilia*, cit., dub. 10, p. 364) – quella di chi negava l'obbligo di restituire il maltolto nel caso in cui l'esattore non avesse chiesto una dichiarazione di verità sotto giuramento. Per Sanchez tra le due

Giungiamo così all'analisi delle ipotesi e delle condizioni di funzionamento dei meccanismi di resistenza alle ingiuste contribuzioni e degli strumenti di riparazione delle conseguenti lesioni.

## 2. *Ipotesi, effetti e rimedi di un sistema ingiusto. Moderatio e rebellio*

Fin qui abbiamo analizzato gli effetti riflessi nel foro interno delle legittime richieste di contribuzioni fiscali. Abbiamo individuato in quali ipotesi, con quali modalità e tempi l'obbligazione tributaria sia, per i nostri teologi-giuristi, vincolante nel foro dell'anima e quali conseguenze produca il mancato adempimento.

Come le leggi e i tributi giusti vincolano il suddito, con le precisazioni che abbiamo fatto, nel foro interno e in quello esterno, le leggi e i tributi ingiusti liberano, coi limiti e alle condizioni che indicheremo, la coscienza del fedele-obbligato e condannano al peccato sovrani e funzionari che li impongono ed esigono.

La simmetria che si instaura tra le contrapposte ipotesi di giustizia e ingiustizia non è, di certo, perfetta, a fronte di *sententiae* che, qui come altrove, introducono temperamenti e correttivi a conclusioni di decisa conferma o netta condanna dell'obbligazione tributaria: il riferimento è – per quanto si è già visto – alle ipotesi di condono, compensazione o accordo tra esattori e contribuenti e al dibattito ricostruito intorno al tema della *solutio tributi* prima o dopo la formale richiesta; e – per quanto si dirà – agli strumenti della *moderatio* e della *restitutio*, attivabili per assicurare l'equità o ristabilire l'ordine superando il semplice dissolvimento dell'obbligo fiscale.

La regola generale – i tributi ingiusti non obbligano in coscienza – è, nel suo contenuto minimo, affermata con costanza nelle nostre fonti<sup>92</sup>: attorno ad essa,

---

tesi più probabile è quella che vuole la restituzione delle merci occultate da parte del mercante anche se non gli fosse stato richiesto il giuramento, a meno che il *publicanus* non volesse condonarlo per amicizia o perché assiduo frequentatore di quella via: in questo caso vi sarà una sorta di donazione, espressa o tacita, dell'esattore in favore dell'onerato e nulla sarà dovuto. Qui, come per Medina, anche per Sanchez il mercante sarà scusato dall'obbligo di pagare quanto evaso.

<sup>92</sup> Cfr. VITORIA, *De potestate civili*, cit., p. 131; MEDINA, *Codex de Restitutione*, cit., q. XIII, fol. 49v; COVARRUVIAS, *Regulae peccatum*, cit., fol. 42r-43v; AZPILCUETA, *Enchiridion*, cit., c. XVII, p. 263; SANCHEZ, *Consilia*, cit., dub. 1, p. 358; MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 647, col. 554; SUÁREZ, *De legibus*, cit., c. XVIII, pp. 496-497.

tuttavia, si coagulano le diverse ipotesi che di quella ingiustizia sono specificazioni e – vedremo con quali differenze – le variegate interpretazioni circa le condotte dei contribuenti ammesse a fronte di tali ingiustizie e i possibili rimedi.

In ogni caso, è per tale varco, aperto nella coscienza del *cives-fidelis*, che passano, sotto il controllo e nella direzione indicata dai maestri salmantini, istanze di resistenza o ribellione al potere fiscale altrimenti in grado di veicolare pericolosi messaggi di sovversione dell'ordine costituito e di orientarsi *incontrollatamente* (ovvero liberamente) verso esperienze di rivolta e ribaltamento del governo politico<sup>93</sup>.

In tale passaggio, da una parte si afferma, ancora una volta, l'autonomia della Chiesa dall'autorità politica e dal potere fiscale di quest'ultima (così come diviene oggetto dell'analisi dei teologi) attraverso la prevalenza di un'istanza superiore che lega e orienta le coscienze dei sudditi e del sovrano. Dall'altra nel far ciò, la Chiesa rafforza il proprio ruolo di custode e garante della giustizia e dell'equità – e, prima ancora, di chi ne definisce la fisionomia – non senza rafforzare al tempo stesso – è bene notarlo – l'obbligo (temporale) di contribuire alle spese e alle esigenze dello Stato attraverso i giusti tributi.

## 2.1 “*Latrocinia*”

Il nucleo centrale di tale interpretazione, sempre uguale a se stessa, vuole *principes* ed esattori colpevoli di un grave peccato – e scomunicati<sup>94</sup> – quando impon-

---

<sup>93</sup> Il diritto di ribellione è, come noto, un luogo speculativo centrale del pensiero filosofico e, in particolare, delle riflessioni sul buon governo. L'ampio spazio che ad esso è dedicato nelle opere dei nostri teologi-giuristi, particolarmente sensibili al tema anche per il contesto storico-politico in cui vivono, è documentato e analizzato da un'ampia bibliografia. Per una breve rassegna dei principali contributi sul tema è sufficiente rinviare alle pubblicazioni già citate nel primo capitolo alla nt. 107. In generale si v. G. CASSANDRO, “Resistenza (diritto di)” in *Noviss. Dig. It.*, vol. XV, Torino 1968, pp. 590-613; G. MARRAMAO, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità nella filosofia politica*, Torino 1995; G. DUSO (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Milano 1999; P. COSTA, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. Dalla civiltà comunale fino al 1700*, cit., pp. 83ss; SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno. L'età della Riforma*, cit., pp. 253ss.

<sup>94</sup> Cfr. AZPILCUETA, *Enchiridion*, cit., c. XXVII *De excommunicatione Bullae Coenae*, p. 532: «Excommunicamus omnes qui in terris suis nova pedagia seu gabellas – (da intendersi, secondo il commento del nostro, comprensive di *portiora* e *vectigalia* “ob identitatem mentis legislatoris et rationis legis et latitudinem vulgarem significationis eorum”) – ad id potestatem non habentes imponunt vel augent aut imponi vel augeri prohibita exigunt». La prima *declaratio* – aggiunge il Na-

gono senza autorità i tributi o li esigono conoscendone l'ingiustizia – o, infine, li chiedono agli ecclesiastici fuori dei casi consentiti. D'altro canto – si aggiunge proprio in riferimento alle contribuzioni dei *clerici* – come i principi che violano indebitamente l'immunità della Chiesa così anche i religiosi che pagano in mala fede quanto non dovuto arrecano un grave danno alla comunità ecclesiastica: il Navarro che richiama questa (se vogliamo “curiosa”) ipotesi, scrive che «probabiliter dici potest eum peccaturum graviter, si sciens et credens non teneri ad solvendam illam solverit sponte sine timore iusto incurrendi aliquod maius malum»<sup>95</sup>.

Pecca *lethaliter* e incorre nella scomunica della quinta clausola della *Bulla in coena Domini*<sup>96</sup> – precisa Molina – chi impone, aumenta, esige tributi quando manca una delle condizioni richieste: la formula adottata dal padre gesuita è ampia tanto nell'individuazione dei soggetti che possono ritenersi responsabili *in foro animae* – laddove il peccato raggiunge anche “qui ad quodvis horum quomodo cooperantur”<sup>97</sup> – quanto nell'indicazione delle ipotesi di ingiustizia, genericamente riconosciute nell'assenza di una (qualsiasi) delle condizioni richieste per la giustizia del potere fiscale esercitato<sup>98</sup>.

---

varro – vale anche per gli aumenti delle antiche gabelle e per quelle nuove pur nel silenzio della formula adottata. Abbiamo già visto che l'obbedienza (nel dubbio e ad alcune condizioni) scusa chi raccoglie le imposte su ordine del superiore.

<sup>95</sup> AZPILCUETA, *Consiliorum sive responsorum*, cit., cons. V “Bona clerici patrimonialia non gaudent privilegio honorum ecclesiae nisi in casibus in iure expressis vel ad illorum titulum loco beneficii sit ordinatus. Clericus solvens sponte collectas peccat, sed non excommunicatur, exigens autem sic”, pp. 114-115. In alcuni casi, invece, l'imposizione a carico degli ecclesiastici è ammessa: BAÑEZ (*De iure et iustitia*, cit., q. LXVII, p. 412) spiega che «iure naturali omnes qui sunt partes alicuius reipublicae debent obedire legibus ipsius reipublicae» citando a sostegno il tradizionale passo paolino e l'insegnamento di san Tommaso; il compito pastorale della Chiesa in questa terra legittima – la *ratio* è definita “potissima” – l'esenzione dalle imposte ma non può superare il limite della “gravissima necessitas regni secularis”; d'altronde il *ius* pontificio non può certo derogare all'obbligazione naturale di contribuire alla *defensio reipublicae*. Quando l'impegno fiscale è giustamente richiesto agli ecclesiastici, il braccio secolare della giustizia potrà, secondo il teologo, «comprehendere et detinere clericos, donec opportune sui praelatis tradat» per evitare «occasiones et tumultus in republica», ammonire e punire chi rifiuta di adempiere ai propri doveri attentando alla pace pubblica.

<sup>96</sup> Laddove il riferimento alla *potestas* – spiega MOLINA (*De iustitia et iure*, cit., disp. 674, col. 557) – non intende limitare solo a tali ipotesi il grave effetto lì previsto quanto spiegare che «mentem Summi Pontificis non esse arctare manus principibus, ut tributa iusta imponere possint». In tema si v. oltre § 2.2.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

<sup>98</sup> Allo stesso modo per AZPILCUETA (*Enchiridion*, cit., c. XXVII, p. 532) l'“exigit” contenuto nella scomunica papale del giovedì santo è da riferirsi a «publicanus, conductor, sive arrendator illorum iurium et recipiens etiam famulus a non sponte solvendibus» secondo la rubrica *De exactionibus tributorum* del *Codex* [C. 10.19] “quia exigere est extorquere a nolente solvere”.

Altrove, il riferimento è più specifico: ora a chi stabilisce *vectigalia* senza averne diritto o senza causa, oltre la “*iusta merces laboris et regiminis*” (nella *Relectio super regula “Peccatum”* di Covarruvias<sup>99</sup>) ora ad ipotesi di ingiustizia *ex quantitate*, quando il vincolo della coscienza è limitato al pagamento di quanto non eccedente la giusta misura (secondo un *dubium* di Sanchez<sup>100</sup>).

In altre fonti ancora, invece, la *poena spiritualis* giunge fino ai consiglieri di chi impone dazi e gabelle sul patrimonio o sui proventi degli ecclesiastici: costoro offendono Dio e l’immunità ecclesiastica – spiega Azpilcueta – e subiscono “*cen- suras horrendas*”. Si tratta di imposizioni che – ricorda il teologo – sono frequenti in Spagna e che, invece, devono essere evitate con cura «*ne Deus omnipotens in dies magis iratus, consultores Principum et rerumpublicarum de praedictis cano- nibus parum curantes et principes ac respublicae nimium illis credentes et exacto- res soli avaritiae inviante gravissime tandem castiget*»<sup>101</sup>.

## 2.2 *Ratione peccati. La Chiesa giudica il fisco. La Bulla in Coena Domini*

Sospendiamo per un attimo l’analisi delle nostre fonti per ricordare uno dei momenti più difficili nelle relazioni Stato-Chiesa, almeno sul piano dei rapporti tra fisco temporale e autorità spirituale.

L’esercizio legittimo del potere fiscale era stato terreno di aspro scontro tra corona spagnola e papato quando Pio V nel 1568 aveva pubblicato la *bullo In Coena Domini* in un testo in parte modificato rispetto al passato<sup>102</sup>.

A scatenare il contrasto tra Filippo II e Roma erano stati l’ampia pubblicità stabilita per l’atto papale – che avrebbe dovuto essere letto nelle chiese in volgare – e il *vulnus* inferto alle attribuzioni del potere temporale tout court (prima ancora che agli interessi fiscali in senso stretto) laddove venivano vietate l’imposizione di

---

<sup>99</sup> Cfr. COVARRUVIAS, *Regulae peccatum de regulis iuris, libro sexto relectio* in *Opera omnia*, cit., secunda pars §5, p. 537.

<sup>100</sup> Cfr. SANCHEZ, *Consilia*, cit., dub. 1, p. 358.

<sup>101</sup> AZPILCUETA, *Enchiridion*, cit., c. XVII, p. 263.

<sup>102</sup> Cfr. L. VON PASTOR, *Storia dei papi dalla fine del Medioevo*, vol. 9, Roma 1955, pp. 398ss; M. C. GIANNINI, *Tra politica, fiscalità e religione: Filippo II di Spagna e la pubblicazione della bolla «In Coena Dimini» (1567-1570)*, “Annali dell’Istituto storico italo-germanico in Trento”, 1997, pp. 83ss; LAVENIA, *L’infamia e il perdono*, cit., pp. 311ss.



*nova pedagia* o *gabellae* e l'esazione di quelli proibiti.

L'alternativa – espressa da quel “*seu gabellas*” inserito proprio da papa Pio V – apriva la strada ad un pervasivo controllo sulla politica fiscale della corona da parte del potere spirituale, veicolando una rivendicazione dal sapore teocratico che mal si attagliava al rinnovato contesto politico, ponendosi in contrasto con una delle funzioni primarie dell'autorità sovrana e con i cruciali interessi ad essa sottesi. La bolla, infatti, era in grado di incidere sulle risorse finanziarie dell'impero poiché ammetteva che le autorità ecclesiastiche si opponessero all'imposizione ed all'esazione delle gabelle; minacciando la scomunica a principi, re ed esattori di tributi ritenuti ingiusti interferiva così nella politica fiscale regia attraverso la disciplina dell'anima di governanti e ministri.

Alla base v'era un principio irretrattabile per il mondo cattolico: come scrive Suárez, i re temporali sono “*spiritualiter subditi*” a Pietro e ai suoi successori, tenuti a fare «*debitus usus potestatis gubernativae*»<sup>103</sup>. È quest'uso della potestà temporale che il pastore spirituale deve dirigere «*si alicubi a recta ratione aut fide, iustitia et charitate deviet*»<sup>104</sup> ed è in questo terreno, teorico e culturale, coltivato dalla Chiesa posttridentina che si alligna il tema del *peccatum Caesaris*: il comportamento secolare di chi esercita il potere politico pubblico può essere, secondo la pubblicistica postconciliare, di ostacolo; o, al contrario, funzionare da mezzo necessario per il raggiungimento del fine ecclesiastico.

La *potestas indirecta* della Chiesa può allora esprimersi con una *vis* propria nella stessa *civitas saecularis*, in relazione a tutte le pratiche (anche giuridiche) necessarie per il buon governo del popolo cristiano. Il *peccatum Caesaris* sarà di conseguenza la sanzione per non aver espresso l'azione pubblica nel rispetto della *regula spiritualis* che deve orientare le condotte dei fedeli; la successiva rimozione dello scandalo, infine, garantirà la *satisfactio ecclesiae* e quella del popolo “*qui scandalizatur*”, secondo il principio per cui “*satisfactio ei cui debetur*”.

Il provvedimento adottato dal pontefice poteva inoltre incidere sull'intera rete

---

<sup>103</sup> SUAREZ, *Defensio fidei*, cit., l. III *De primatu Summi Pontificis* c. XXII “*Reges christianos non solum quoad personas, sed etiam quoad regiam potestatem, id est, non solum ut homines sed etiam ut reges christianos, potestati pontificis subiici*”, pp. 309-310.

<sup>104</sup> *Ibidem*.

dei rapporti di subordinazione dell'ordine temporale: esso poteva intaccare le prerogative sovrane e le gerarchie di potere, tra pretese d'obbedienza ed aneliti di autonomia, dal centro alle periferie dell'impero, interferendo con il dovere di fedeltà al re cattolico cui erano chiamati, insieme ai fedeli contribuenti, vicere, ministri e confessori.

Se, infatti, gli uomini di governo si trovavano divisi tra il rispetto delle prerogative regie e gli scrupoli di coscienza, quelli di Chiesa erano tenuti a rifiutare l'assoluzione a chi fosse incorso nella terribile censura della *bulla*, minando la stessa concordia del corpo sociale e il legame tra principi e sudditi: il regolare accesso ai sacramenti costituiva ancora un importante valore sociale nella società cattolica di antico regime, sia tra i diversi ceti sociali che nei rapporti tra governanti e governati. Gli uni e gli altri dovevano poter sfoggiare le necessarie virtù di moralità e ortodossia religiosa per potersi rappresentare ed essere rappresentati "opportunamente" nell'ordinata comunità cristiana.

Paolo Tiepolo, ambasciatore veneto a Roma, avrebbe parlato di Pio V come di chi «sebbene non indenda punto le ragioni di Stato» non chiede né accetta consigli; chiuso nelle sue convizioni – prosegue il nunzio nella sua relazione di fine mandato – il pontefice voleva «che tutti i principi tirassero ogni cosa allo spirito anziché al temporale, siccome più volte ha detto a me, avendo opinione che l'autorità sua si estenda sopra tutti gli Stati, e di poter quasi assolutamente in tutte le cose comandare». Il discorso, fin qui generale, si specifica proprio citando il contestato atto papale: «abbiam veduto – ricorda Tiepolo – che non ha dubitato di mandare a citare in casa loro il duca di Mantova e il presidente e il senatore di Milano, e di tenere questi ultimi tanto tempo scomunicati, e di fare altre grandi ed importanti dimostrazioni contro altri principi senza alcun rispetto»<sup>105</sup>.

Per Molina si trattava, invece, di timori infondati come dimostrava la modifica testuale con cui si era aggiunto il riferimento alla potestà necessaria per esercitare il potere fiscale: il giurista, infatti, spiega l'inserimento dell'inciso "ad id potestatem non habentes" quale luogo testuale volto ad escludere l'interpretazione che voleva scomunicati tutti coloro che avessero imposto nuovi tributi o aumentato

---

<sup>105</sup> PAOLO TIEPOLO, *Relazione di Roma in tempo di Pio IV e Pio V in Relazioni degli ambasciatori veneti al senato* (ed. Eugenio Albèri), Firenze 1857, vol. X, pp. 179-180.

quelli già esatti e che aveva tanto suscitato clamore e preoccupazioni nei palazzi di corte<sup>106</sup>: il papa – rassicura il maestro – non voleva certo legare le mani del principe, ma solo ammonire e punire chi avesse stabilito e raccolto tributi ingiusti, cioè senza un titolo legittimo. Per Molina, in fondo, il rinnovato tenore letterale non ha cambiato nulla sul piano sostanziale, riducendosi ad una mera variante in funzione esplicativa: nel solco di tale continuità, è “probabilius” che tutti incorrano nella scomunica della quinta clausola della bolla – prosegue il nostro – se hanno prescritto o prelevato imposte ingiuste a partire dalla pubblicazione della stessa.

Questo “martillo sobre el anima” – per usare un’immagine circolante negli ambienti politici spagnoli del tempo – si arrestava generalmente soltanto di fronte alla condizione di soggezione dell’ufficiale, dell’appaltatore o dell’esattore, incaricati di eseguire l’ordine sovrano pur in contrasto con le disposizioni papali: monsignor Facchinetti, nunzio papale, aveva ottenuto dallo stesso Pio V l’autorizzazione alla nomina di quattro confessori con la facoltà di assolvere dalle censure del giovedì santo tutti quelli che non potevano definirsi “autori principali”, come scrivani, segretari e sottosegretari, quasi si trovassero in una sorta di stato di necessità<sup>107</sup>.

I gesuiti invece ritraevano la temibile arma spirituale con più facilità, mostrando un atteggiamento particolarmente benevolo nei riguardi delle coscienze di governati e ministri cattolici.

Lo scontro tra monarchia e curia comunque era destinato a sciogliersi in un compromesso che, a far strada dalle terre milanesi, avrebbe portato ad una minore pubblicità del testo e ad un sostanziale ridimensionamento dell’impatto della clausola contestata sull’esercizio del potere temporale, ritornando ad essere strumento giuridico per la difesa delle immunità fiscali e della giurisdizione ecclesiastica.

E così il successore di Pio V, Gregorio XIII, avrebbe potuto proclamare il giovedì santo dell’*anno domini* 1584 la scomunica di tutti coloro «qui in terris suis

---

<sup>106</sup> Cfr. MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 674, col. 554.

<sup>107</sup> Cfr. *Nunziature di Venezia*, a cura di A. Stella, Roma 1972, vol. 9, doc. 32, p. 79.

nova pedagia seu gabellas ad id potestatem non habentes imponunt vel augent aut imponi vel augeri prohibita exigunt»<sup>108</sup>: la pretesa della Chiesa di esercitare il controllo sulla tassazione secolare è ormai ridimensionata attraverso la sostituzione del precedente “praeterquam in casibus sibi a iure seu ex speciali Sedis Apostolicae licentia permissis” con la formula “ad id potestatem non habentes” che evoca piuttosto il problema di prelievi fiscali organizzati da forme di potere minori come quelle di signori locali e baroni, andando a tutto vantaggio dell’autorità politica centrale<sup>109</sup>.

### 2.3 Resistenza e ribellione al potere politico. Tra generale e particolare

Dinanzi alle ingiustizie le reazioni (ammissibili) dei contribuenti sono variamente indicate dai nostri interpreti. Il passaggio è delicato e pregnante laddove incrocia il tema più generale della disobbedienza politica su cui il pensiero teologico del tempo si confrontava in un dibattito vivace e dai toni anche aspri.

Se per i protestanti è l’empietà del principe a legittimare la resistenza o l’aperta ribellione all’autorità secolare, per Suárez è la conformità all’istanza superiore della giustizia (economica) a vincolare o liberare la coscienza dei sudditi. La tesi delle correnti riformate – nel suo nocciolo duro, a prescindere dalle differenze su condizioni e limiti – si fonda su quell’idea di *communitas* politica che è autentica quando fondata sulla religiosità (e nella quale la devozione di chi governa è condizione per la sua sovranità): nel sostenere l’origine (immediatamente) divina del potere temporale e della designazione di chi lo incarna, la teoria non poteva essere accettata dai padri gesuiti che, per ribadire il proprio ruolo e coltivare le ambizioni assolutistiche della Chiesa romana posttridentina, miravano a mantenere separate le due sfere e ad attribuire a chi è (ritenuto) in grado di riconoscere la *iustitia* – “iusta mensura” – nel governo della ricchezza il compito di valutare il potere fiscale e orientare il *iudicium conscientiae*.

---

<sup>108</sup> Cfr. *Bulla sive constitutio lecta die Coena Domini anno 1584 in Bullarium sive collectio diversarum constitutionum multorum Pontificum*, Romae 1586, p. 1331.

<sup>109</sup> Con Clemente XI si ritornerà alla formula precedente, ma i tempi (1701) saranno diversi e un’aria diversa tirerà nei rapporti tra Stato e Chiesa: il testo è riportato in FERRARIS, *Prompta biblioteca*, cit., *ad vocem* “excommunicatio”, p. 530.

È un errore – risponde Suárez ai padri riformati – pensare che il potere politico presupponga la fede: se è il giusto titolo a rendere i governanti – i «reges gentium priusquam ad Ecclesiam veniant» – “veri reges”, allora – conclude il maestro – non può dirsi che «propter conversionem ad fidem, vel ipsorum vel suorum subditorum, sua regna et dominia amittant»<sup>110</sup>. D’altro canto le tesi secondo cui gli ordini di un principe empio non possono essere vincolanti per la coscienza del credente e non devono essere obbediti sembrano ammettere la possibilità di prescindere dalla legge di natura che invece è alla base delle giuste leggi civili: l’affermazione luterana, allora, è erronea e blasfema al tempo stesso – conclude il gesuita – perché contro la legge eterna divina cui partecipa la *lex naturae*<sup>111</sup>.

In una prospettiva diacronica il tema dell’obbedienza all’autorità civile attraverso diverse culture, ogni volta in cui si discute dell’origine e delle modalità di conferimento al principe del diritto alla spada.

Già sulla scorta di alcuni argomenti di diritto romano – meno noti rispetto ai frequenti richiami al “princeps legibus solutus” e al “quod ei placuit rigorem legis habet” – erano state avanzate formule tese a disciplinare l’esercizio del potere civile e a limitare il vincolo (incondizionato) di obbedienza ad esso<sup>112</sup>. L’operazione ermeneutica era stata condotta soprattutto attraverso l’adattamento di alcuni argomenti di diritto privato sulla legittimità dell’uso della violenza: accanto agli atti violenti qualificati illeciti i giureconsulti, infatti, avevano individuato alcuni casi specifici in cui il principio generale soffriva limiti ed eccezioni. I passi del *Corpus iuris*, poi, che affrontavano i casi d’adulterio e il diritto di legittima difesa apparivano manifestazione di un principio di legittimità di condotte dannose che presen-

---

<sup>110</sup> SUAREZ, *De legibus*, cit., l. III c. V, p. 126 (ed. Lugduni 1619).

<sup>111</sup> Allo stesso modo in cui lo è – si aggiunge – il pensiero di Machiavelli che vuole l’agire del principe e il diritto civile orientati da valutazioni di opportunità politica che di quella *lex* possono non tener conto. È sempre la legge naturale – o, meglio, la sua evidenza per gli uomini, tutti in egual misura in grado di apprenderne il contenuto – a condurre gli scolastici ad opporsi alle tesi sostenute da Luis de Sepúlveda nella vicenda della scoperta del Nuovo Mondo. L’iscrizione della legge di natura nelle menti di tutti gli uomini, infatti, rende inaccettabili – secondo le note declamazioni sostenute (con maggior rigore) dai domenicani della Scuola – le affermazioni sull’incapacità degli infedeli di mantenere una vera società politica. Cfr. A. A. CASSI, *Ius commune tra vecchio e nuovo mondo. Mari, terre, oro nel diritto della conquista*, Milano 2004 al quale si rinvia oltre che per le dense pagine sul tema anche per l’ampia bibliografia citata.

<sup>112</sup> Cfr. Q. SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno*, Bologna 1989, pp. 183-185.

tassero certe caratteristiche e che si fossero realizzate in determinate condizioni<sup>113</sup>. Tanto queste ultime fonti quanto i testi di diritto privato, pur non avendo un'attinenza diretta con la sfera pubblicistica, erano state utilizzate in ambito politico da teologi e giuristi.

A tali iniziative non si era sottratto il diritto canonico che offriva argomenti altrettanto convenienti: le riflessioni sui giudici ingiusti avevano dato modo al Panormitano nel suo *Commento* di ricordare l'opinione di Innocenzo IV che, contrariamente a quanto scritto nel testo, aveva ammesso ad alcune condizioni la resistenza (anche violenta) della parte lesa da un giudice che avesse proceduto ingiustamente. Già Guglielmo d'Occam, d'altronde, aveva applicato nelle sue *Octo quaestiones de potestate Papae* la teoria privatistica della resistenza a questioni politiche quando aveva ammesso che il popolo – ordinariamente inferiore al re – potesse deporre il governante nei casi di necessità, secondo il precetto di diritto naturale “vim vi repellere licet”<sup>114</sup>.

Il principio, poi, era stato richiamato anche da Jean Gerson che lo aveva applicato tanto al rapporto con la suprema autorità spirituale quanto a quello con la massima autorità temporale.

I civilisti, dal canto loro, avevano lavorato sul *merum imperium*: questa formula, usata nel codice giustiniano per indicare potestà come quelle di direzione dell'esercito e di produzione delle leggi, era stata ripresa da Azzone come da altri (e nonostante la vittoria della tesi opposta nella disputa con Lotario) anche in riferimento ai “magistrati inferiori”: con questi, dunque, e con gli elettori – si diceva – ciascun imperatore si era impegnato all'atto dell'elezione a sostenere il bene dell'impero e le libertà dei suoi sudditi; violato il patto, gli altri principi ed elettori dell'impero – *corpus mysticum* che ciascuno ha il dovere (naturale) di difendere – avrebbero potuto usare la spada contro di lui.

Il governatore, allora, divenuto tiranno, rappresenta un *membrum corruptum* cui gli altri devono sopperire.

---

<sup>113</sup> Cfr. D. 9.2.4 (*Ad legem Aquiliam; De noxalibus actionibus*); D. 43.16 (*De vi et de vi armata*); D. 48. 5-7 (*Ad legem Iuliam de adulteriis coercendis; Ad legem Iuliam de vi publica ; Ad legem Iuliam de vi privata*).

<sup>114</sup> Sul tema si v. ancora utilmente la sintesi di SKINNER, *Le origini del pensiero politico*, cit., in particolare pp. 186-190.

Attraverso l'approccio storico e l'attenzione per le relazioni feudali degli umanisti (si pensi a Ulrich Zasius e ai suoi *Consilia sive iuris responsa*), il tema giunge ricco di suggestioni e intuizioni agli albori del Cinquecento: John Mair – nelle sue riflessioni più mature, affidate alle ultime edizioni delle *lezioni* sulle sentenze di Pietro Lombardo<sup>115</sup> – afferma insieme a Jacques Almain che il *ius gladii* resta sempre *apud populum liberum* che può esercitarlo ogniqualvolta il principe non governi in modo giusto.

Della qualificazione del passaggio di sovranità, in termini di delega piuttosto che di vera e propria alienazione, dal popolo al governante si erano già occupati, del resto, Bartolo e suoi allievi, lavorando sul noto frammento della *Lex regia*<sup>116</sup>.

Sullo stesso testo si confrontano il Filosofo, il Giurista, il Teologo e lo Storico, tutti messi a dialogare da Mario Salomonio (*De principatu*, 1514) intorno alla natura inalienabile o meno del diritto del popolo a governare. Se in questo dialogo immaginario il teologo tace per buona parte del confronto, i nostri maestri intervengono, invece, con interesse al dibattito che si anima in questi anni sul tema dell'origine del potere politico e del diritto di resistenza dei popoli.

Il vocabolario di concetti, così costruito, intorno a tali temi giungerà ai filosofi successivi, da Ugo Grozio a John Locke, che riporteranno il fuoco della prospettiva delle moderne teorie politiche nell'ambito del foro esterno, unico luogo da cui partire e a cui rivolgersi per rispondere agli interrogativi del presente.

Il giusnaturalismo laico – che trova in molti dei nostri interpreti, come in altre riflessioni teologiche, preziose fonti “occulte”<sup>117</sup> – nel costruire il sistema ideale di un nuovo ordine positivo del diritto fondato su ciò che può dirsi oggettivamente e razionalmente *iustum* e non più su un ordine ontologico soprannaturale, individua taluni principi fondamentali come i diritti di libertà, il valore del contratto e delle promesse unilaterali, la cui violazione giustifica la legittima reazione di chi ne risulta danneggiato: si apre qui, nello spazio comune dell'azione politica, la possibilità di resistere e ribellarsi al governatore che non rispetti questi principi. È

---

<sup>115</sup> Il riferimento è alle edizioni del 1516 e 1519 delle *In quartum sententiarum questiones utilissimae*.

<sup>116</sup> D. 1.4.1 pr. (*Ulp. I Institutionum*).

<sup>117</sup> Cfr. I. BIROCCI, *Alla ricerca dell'ordine: fonti e cultura giuridica nell'età moderna*, Torino 2002, pp. 160ss.

in tale spazio che John Locke nei suoi *Two treatises of Government* riconosce ai cittadini il diritto di opporsi all'autorità pubblica che arbitrariamente oltrepassi i poteri delegati dal popolo con il contratto fondativo della società civile. Thomas Hobbes scrive, negli stessi anni, nel suo *Leviathan* che l'istinto di conservazione è un diritto che non può essere ceduto a nessun patto.

I nostri trattatisti se ne erano già occupati nell'ambito delle riflessioni sulla formazione della comunità politica e sull'esercizio del potere da parte del *gubernator* eletto. Francisco de Vitoria, in particolare, aveva approfondito il tema, offrendo agli interpreti successivi più di un motivo per riflettere su passaggi testuali (delle *Relectiones*, per esempio) spesso ostici e ambigui, posti in ambivalente rapporto con il tomismo del maestro. Sorvolando sulle discrasie (che sembrano essere) presenti soprattutto tra il *De potestate civile* e il commento alla *Summa* di san Tommaso<sup>118</sup>, possiamo dire che secondo il padre domenicano la comunità può deporre un re tirannico esercitando il proprio diritto (naturale) all'autodifesa<sup>119</sup>: accanto alla metafora olistica della repubblica – *corpus* in cui i membri, come gli arti, possono essere sacrificati per la salute dell'intero organismo<sup>120</sup> – emerge (non a caso nel *De Indis*) una vera e propria dottrina dei diritti naturali, intrinseci agli individui<sup>121</sup>: nelle riflessioni sul governo civile, infatti, viene indicato nella legge di natura il fondamento del potere e del diritto di autodifesa di cui dispongono ciascun uomo e la comunità politica per il bene del loro *corpus* – e ciò nonostante altrove il maestro avesse collocato il re al di sopra dell'insieme dei sudditi, lasciando di difficile soluzione il problema del trasferimento – definitivo e assoluto – del potere politico in favore del governante.

Suárez, che raccoglie le fila di questo ampio discorso, scrive – sviluppando le analogie tra diritti individuali e collettivi – che come l'individuo ha il diritto di di-

---

<sup>118</sup> Che possono essere spiegate anche attraverso il diverso contesto storico-politico in cui i due testi sono stati elaborati dal teologo: la rivolta dei *Communeros* del 1520-1521 e la guerra dei contadini tedeschi del 1524 per le lezioni sul potere civile, disordini che anche per noi che studiamo la questione fiscale hanno, come detto, un gran rilievo.

<sup>119</sup> La conclusione vale anche contro un papa malvagio: cfr. rispettivamente VITORIA, *Comentario al tratado de la ley*, cit., q. 105 a. 2, pp. 82ss; ID., *De potestate papae et concilii*, cit., p. 23.

<sup>120</sup> Così nel citato commento a san Tommaso come nella *Relectio de homicidio* in *Relectiones theologicae*, cit., pp. 387-422.

<sup>121</sup> Cfr. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali*, cit., p. 420. Sul punto si vedano le precisazioni introdotte nel capitolo successivo § 3.1.



pendere la propria vita dal tiranno che la mette in pericolo, così «certe licebit principi resistere, etiam occidendo illum, si aliter fieri non possit defensio. Tum quia si pro vita propria hoc licet, multo magis pro communi bono»<sup>122</sup>. La legittima resistenza del popolo (condizionata all'attenta deliberazione di un'assemblea rappresentativa) viene, tuttavia, limitata dal teologo di Granada ai casi in cui è l'esistenza stessa della collettività ad essere minacciata, negando la difesa violenta e l'uso della forza contro il sovrano che danneggia lo Stato. In particolare, il diritto naturale e inalienabile, degli individui come della comunità, di difendersi da un re tirannico viene riferito alle ipotesi dell'usurpatore che si impadronisce del potere *sine titulo* ("per vim") e del legittimo sovrano che abusa del proprio potere<sup>123</sup>. Contro l'aggressore ciascuno può muovere violenza per la legittima difesa di sé o dello Stato, autorizzato tacitamente da quest'ultimo e da Dio stesso che ha dato ad ogni uomo il potere di difendere se stesso e qualsiasi persona innocente<sup>124</sup>.

La ribellione violenta contro un *princeps* legittimo ma ingiusto viene, invece, limitata dal nostro interprete al caso estremo di pericolo o attentato alla sopravvivenza del singolo o della comunità: in questo caso la deliberazione pubblica di nobili e cittadini può autorizzare la deposizione del governatore, in un estremo esercizio del diritto di difesa della collettività e come reazione alla violazione del patto originario con cui il re era stato istituito per regnare *politicamente*, ovvero secondo le regole, e non arbitrariamente<sup>125</sup>.

La sussistenza del *ius suum conservare* è qui affermata, con questi limiti, nel contesto della controversia con Giacomo I di Inghilterra in merito alla pretesa di imporre il giuramento di fedeltà ai suoi sudditi e non impedirà di far scrivere altrove della superiorità del governatore (*maior tanto universis quanto singulis*) ri-

---

<sup>122</sup> SUÁREZ, *Defensio fidei*, l. VI c. 4, pp. 676-677 (ed. *Opera omnia* cit.).

<sup>123</sup> SUÁREZ, *Defensio fidei*, l. VI c. 4, p. 675.

<sup>124</sup> Vedremo ritornare argomenti di questo genere nell'ambito della disputa sulla (giustizia della) *Conquista* spagnola del Nuovo Mondo: cfr. oltre cap. 4 § 3.

<sup>125</sup> Ivi, §15 p. 680. A proposito della formulazione, qui come in Vitoria, dei diritti soggettivi v'è chi ha parlato di un "tradimento" di san Tommaso: Michel Villey, per esempio, lo ha sostenuto a proposito dell'attribuzione da parte di Vitoria dei diritti soggettivi agli indiani d'America. Altri, invece, hanno negato la possibilità di parlare di una dottrina dei diritti naturali soggettivi a proposito dei tomisti spagnoli, ritenuti fedeli propugnatori di uno *ius* inteso in senso oggettivo così come lo aveva definito san Tommaso: su questi temi e sulle varie interpretazioni si v. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali*, cit., soprattutto alle pp. 365-377. Sulla questione degli indios abbiamo già segnalato (cfr. nt. 124) che vi ritorneremo più avanti.

spetto alla comunità nella sua totalità e ai singoli<sup>126</sup> confermando la prospettiva assolutistica in cui si collocano molti dei nostri interpreti.

Queste riflessioni restano fuori dal problema del giusto esercizio del potere fiscale, almeno se intendiamo riferirci ad una diretta ed esplicita relazione tra le due tematiche. Se, infatti, non può dirsi che l'azione del fisco metta in pericolo la conservazione o la sopravvivenza della comunità e se, come abbiamo letto in Suárez, il trasferimento della *potestas* dal popolo al governante va intesa “quasi ex alienatione” sicché il principe non può dirsi vincolato dalle leggi della collettività su cui governa<sup>127</sup>, allora è soltanto la violazione dei principi generali di giustizia, comuni e infusi nel cuore di ciascuno (e che dovrebbero essere trasposti nel diritto civile), a rendere responsabile il sovrano dinanzi ai suoi sudditi, e prima ancora alla sua coscienza.

A leggere bene le riflessioni che ci hanno lasciato i nostri autori sono soltanto le ipotesi di grave ingiustizia a giustificare forme di elusione o di rifiuto del pagamento. In questi casi, dal foro interno si metterà in moto, dalla parte del *princeps*, il meccanismo della *restitutio* per riportare a giustizia il sistema e, dalla parte del contribuente, il dissolvimento dell'obbligo di adempiere le prestazioni fiscali. In questi casi i sudditi potranno *licite* non pagare quanto richiesto, «tum se occultando, tum etiam resistendo aliquo modo, quantum sine gravi rixa et scandalo possint [...] Possunt etiam uti amphibologiis ad non revelandam veritatem»<sup>128</sup>: è il diritto naturale di difendersi che lo consente.

#### 2.4 Le frodi fiscali

Se le dottrine luterane sul diritto di resistenza restano sul piano della libertà religiosa, consentendo la ribellione del suddito-fedele solo nei confronti del principe che attentati ad essa e negando qualsiasi riflesso in tema di frode fiscale (sempre

---

<sup>126</sup> Cfr. SUAREZ, *De legibus*, cit., l. III c. IV, pp. 123-125; SOTO, *De iustitia*, cit., fol. 106; VITORIA, *De potestate civile*, cit., p. 124.

<sup>127</sup> Cfr. SUAREZ, *De legibus*, cit., l. III c. XXXV, pp. 208-231 (ed. Lugduni) ove si spiega in quali termini e con quali limiti.

<sup>128</sup> SUAREZ, *De legibus*, cit., l. V c. XVIII, p. 324 (ed. Lugduni).

condannata<sup>129</sup>), il discorso si fa più articolato negli scritti della scolastica spagnola incrociando, lo abbiamo visto, il tema generale dell'obbedienza e quello delle leggi puramente penali; esso poi risulta particolarmente delicato quando pronunciato nei territori in cui è possibile registrare il coinvolgimento del clero nelle rivolte antifiscali<sup>130</sup>.

Dal primo punto di vista, abbiamo già visto come la dialettica tra obbedienza morale e norma civile trovi nel giudizio di giustizia la chiave di volta: la dottrina tomistica sulle *iustae leges*, infatti, conduce a relativizzare il peso della norma positiva che – “rimessa” al suo giusto posto – obbligherà il fedele solo se possa dirsi conforme alla giustizia. Per questa via – indicata da san Tommaso e seguita dagli interpreti che ne hanno raccolto e sviluppato l'insegnamento – il dovere di obbedienza (anche in ambito fiscale), di origine paolina, viene in un certo senso “relativizzato” senza essere negato, ma piuttosto subordinato – con molte cautele e tra diversi temperamenti, lo abbiamo notato – a quell'istanza superiore di giustizia ed equità che (deve) governa(re) anche le cose di questo mondo.

Dinanzi alle pretese dell'*hacienda real* la possibilità di resistere viene riconosciuta principalmente contro un potere fiscale illegittimo, perché esercitato da chi non ne ha la potestà, laddove è forse più l'assetto del potere pubblico ad essere tutelato che il patrimonio del soggetto onerato. Se, infatti, è il *princeps supremus* che può stabilire *de novo* le tasse (nei termini che abbiamo già enunciato) o delegare a certe condizioni l'imposizione e l'esazione, è questo programma di centralizzazione e monopolizzazione della funzione fiscale che tali riflessioni – come

---

<sup>129</sup> Cfr. BIN, *L'influence de la pensée chrétienne*, cit., pp. 264-280 che ha studiato queste fonti. A tal proposito, si è detto che dove una condotta fraudolenta sembra essere ammessa – una risposta di Calvino al sinodo nazionale francese del 1567 è stata interpretata in tal senso – si deve vedere, più che il luogo in cui possa transitare una giustificazione della frode fiscale, una risposta fornita, nel pieno delle lotte dei protestanti francesi, al problema del riconoscimento dei diritti civili degli ugonotti.

<sup>130</sup> La partecipazione degli ecclesiastici all'organizzazione delle rivolte antifiscali è molto evidente in Francia. Jean Delumeau ha individuato un buon numero di sommosse che sarebbero state più o meno direttamente condotte o assecondate da religiosi. D'altronde si è ricordato per questi territori (cfr. BIN, *L'influence de la pensée chrétienne*, cit., p. 254) il coinvolgimento da parte dei rivoltosi degli uomini di chiesa, individuati come coloro i quali erano in grado di decifrare registri e documenti fiscali, riconoscere le gabelle e interpretare l'obbligo tributario: a costoro, infatti, venivano portate in gran fretta le carte rubate durante gli assalti e i saccheggi dei locali uffici di riscossione. L'appoggio che il clero locale assicurava spesso in queste occasioni è stato interpretato – il riferimento è al citato studio francese – quale manifestazione della più generale tendenza delle chiese provinciali a fare causa comune con i loro parrocchiani contro il lontano governo centrale.

quelle citate sulla *potestas imponendi* – intendono agevolare o contribuire a realizzare.

D’altro canto il riferimento ad altre ipotesi (come la mancanza di causa o di proporzionalità) risulta avere – in parte per ragioni “strutturali” (legate all’organizzazione dell’apparato fiscale) in parte per il tenore delle considerazioni che lo accompagnano – un’applicazione piuttosto marginale. Se, infatti, i casi in cui non possa ravvisarsi alcuna *iusta causa* si riducono fin quasi a scomparire dinanzi ad una causa che, come detto, si volatilizza sempre più diventando quasi un luogo discorsivo retorico (perché presunta *de facto*, quando si è disposti a ritenerla quasi permanente, sempre prorogabile o sostituibile), l’inosservanza del principio di proporzione nella quantificazione del tributo, invece, limita soltanto all’*excessum* la possibilità di non adempiere all’obbligazione tributaria con un meccanismo, quello della *moderatio*, dalla difficile applicazione concreta.

Dalle nostre fonti emerge con frequenza il caso di mercanti e artigiani che nascondono le merci trasportate o la vendita di manufatti e prodotti: l’ipotesi incrocia il tema già visto dell’*obligatio ante petitum* laddove – spiega Sanchez<sup>131</sup> – l’affermazione dell’obbligo di adempiere a prescindere da qualsiasi richiesta non potrebbe che condurre a condannare condotte di tal genere anche sulla base – aggiunge il teologo – della legge spagnola che prescrive itinerari attraverso cui trasportare merci e luoghi ove vendere beni<sup>132</sup>.

La disciplina normativa, tuttavia, – precisano in molti: tra i nostri autori lo ricordano Soto e Covarruvias<sup>133</sup> – è spesso superata dalla consuetudine per cui le gabelle non sono dovute finché non vengano richieste; è solo a tale condizione – spiegano le fonti – che la *respublica* acconsente ad un’imposta ritenuta “durissima” quale l’*alcavala*. Ritornano così l’argomento della consuetudine quale fonte

---

<sup>131</sup> Cfr. SANCHEZ, *Consilia*, cit., dub. 10, p. 364.

<sup>132</sup> La disciplina è prevista da alcune fonti legislative raccolte nel libro nono della *Nueva Recopilacion* (9.19.13-18) confluite nella compilazione filippina dal *Quaderno de las alcavalas*: la pena del doppio dell’*alcavala* è prevista per chi vende il pane fuori dei luoghi a ciò prestabiliti; quella della perdita del quarto della merce per chi trasporta e commercia vino lungo percorsi non consentiti; altrettanto gravi sanzioni (perdita del profitto o pagamento di multipli dell’ammontare della tassa) sono inoltre stabilite per chi vende i tessuti di Zamora e Valencia ove non è ammesso o per chi esercita il commercio di notte (fol. 112r-114v [ed. cit.]).

<sup>133</sup> Cfr. SOTO, *De iustitia et iure*, cit., l. IV q. VI a. 4, p. 342 e COVARRIUVAS, *Regulae peccatum*, cit., p. 538.

in grado di mitigare il *rigor iuris* e quello di un'efficacia limitata al foro esterno della legge civile che risponde ad esigenze particolari come quella di garantire a funzionari e appaltatori di imposte una più agevole esazione attraverso diverse forme di pubblicità delle attività commerciale e negoziale<sup>134</sup>.

L'interpretazione è sostenuta con convinzione anche da Molina per il quale i sudditi possono non solo occultare merci ed attività soggette all'imposizione tributaria frodando il fisco regio (purché evitino il mendacio e il falso giuramento, che li farebbero peccare per colpa letale o veniale a seconda dei casi), ma possono – e qui la *sententia* segue una tesi ardita quanto isolata, almeno nei termini in cui viene proposta – anche apertamente rifiutarli purché – aggiunge il teologo temperando, come di consueto, declamazioni troppo impegnative – ciò non comporti scandalo o un grave male pubblico<sup>135</sup>.

Si ammette così una frode moderata, ovvero – spiega senza troppe precisazioni il gesuita – tale da garantire a ciascuno di aver adempiuto *ex sua parte* alle spese pubbliche: essa – si legge – consente al principe di godere comunque delle necessarie risorse finanziarie e, al tempo stesso, esclude – rassicura il maestro – il rischio del diniego dell'assoluzione<sup>136</sup>.

Bañez, invece, assume una posizione decisamente più prudente sulla possibilità di opporsi al potere fiscale: anche dinanzi a imposizioni nuove di tributi ingiusti, come convenuti – e forse la precisazione non è senza significato – dai consiglieri del re e dai procuratori del regno, la *tolerantia* dell'ingiustizia deve essere preferita alla ribellione perché – spiega l'interprete, e la *ratio* è definita “evidens” – tra i

---

<sup>134</sup> L'argomento è trattato con cautela da SANCHEZ (*Consilia*, cit., dub. 10, p. 366): a chi sostiene tale tesi l'autore risponde che «licet haec sententia probabilis sit, [...] tutior et probabilior est apposita [sic] sententia scilicet abscondite transuhentem merces vel non vendentem in loco destinato sed occulte ad defraudandum gabellam, teneri certiozem facere exactorem vel illi solvere gabellam».

<sup>135</sup> MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 674, col. 556 dove l'argomento è sostenuto attraverso il noto passo di Matteo (Mt, 5 40) sulla giustizia vendicativa (“qui vult tunicam tuam tollere, dimitti ei et pallium”). Le precisazioni del giurista intendono da una parte preservare due importanti regole del “codice” di comportamento del buon cristiano – il divieto di mendacio e periuria, tradizionalmente fonti di grande allarme sociale quando sfociano nella disobbedienza alle autorità temporali e spirituali – dall'altra evitare occasioni di ribellione o resistenza di ampie dimensioni, limitando il rifiuto anche esplicito a comportamenti singoli che non diano “scandalo”. Quasi a voler dire che gli interessi del singolo non possono essere tutelati *propria sponte* se ciò va a danno della comunità, secondo un principio generale, espresso dal versetto di Matteo citato, che preferisce la conciliazione alla vendetta privata.

<sup>136</sup> Ivi, col. 564.

due mali si sceglie il minore e qui il “maximum malum” è rappresentato dalla divisione del regno e dal rifiuto di quell’unità simboleggiata dal re; si perpetreranno “insultus et latrocinia”, «et quod peius est religio Christiana patitur detrimentum»<sup>137</sup>.

Con questi passaggi di Molina e Bañez giungiamo ad analizzare i rimedi che, dinanzi a quell’ingiustizia, possono essere attivati per mantenere l’obbligo fiscale e contemporaneamente assicurare imposizioni eque e sopportabili: in fondo – conclude Molina, mitigando ancora una volta le precedenti declamazioni – bisogna fare in modo «ut semper populum inclinemus ad obediendum principibus et ad recte de illis sentiendum ut pax reipublicae atque obedientia et reverentia, principibus debitae, conserventur»<sup>138</sup>.

### 2.5 Corrector sive iudex. *Da cattedre e pulpiti, una bussola per l’ homo viator*

In questo ampio spazio, definito da una parte da una serie limitata di casi di illegittimità dell’imposizione tributaria e dall’altra da una altrettanto breve sequenza di condotte di legittima resistenza, emerge e si sviluppa il ruolo della Chiesa: i suoi maestri consigliano re e principi (quando non intervengono in prima persona)<sup>139</sup> affinché essi esprimano, lo abbiamo già sottolineato, un’azione di governo consona a quel modello superiore spirituale che il buon governante deve seguire. Al confessore, invece, spetta il compito di accompagnare il fedele nel temibile colloquio con la sua coscienza ed indicargli la strada per la salvezza.

È in questo terreno che la Chiesa cattolica moderna si conferma interprete esclusiva del vincolo di coscienza delle leggi positive, ora (nella maggior parte dei casi, lo abbiamo notato) orientando l’educazione del fedele-suddito all’obbedienza

---

<sup>137</sup> BANEZ, *De iure et iustitia*, cit., q. LXII, p. 216.

<sup>138</sup> MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 674, col. 564.

<sup>139</sup> A un gruppo di teologi, fra cui il nostro Bañez si rivolgerà nel 1590 Filippo II per convincere la riottosa nobiltà castigliana ad accordargli un prestito come anticipo fiscale: cfr. B. HEREDIA, *Banez y Felipe II* in *Miscelania Beltrán de Heredia. Colección de articulo sobre Historia de la teología española*, Salamanca 1972-3, t. 3, pp. 111-139. Sui rapporti tra potere regio e uomini di fede cfr. F. RURALE (a cura di), *I religiosi a corte. Teologia, politica e diplomazia in Antico regime*, Roma 1998 e R. BIRELEY, *The Jesuits and the thirty Years War: Kings, Courts and Confessors*, Cambridge 2003 oltre al lavoro di Michele OLIVARI, *Tra trono e opinione*, cit., per qualche notizia sparsa relativa alla corte spagnola.

politica ora ascoltando o condividendo i dubbi e le resistenze del penitente, preferendo l'assoluzione ed evitando così di rendere il confessionale un severo e implacabile tribunale delle anime. È da questo terreno che una certa tradizione – per noi accolta in parte dal Dottor Navarro e sviluppata soprattutto dagli agostiniani – costruisce un lessico antifiscale utilizzabile nel giudizio morale celebrato dai confessori nella pratica della confessione auricolare.

Il profilo del *medicus animae* che emerge dalle riflessioni sul potere fiscale – *cauto*, per Vitoria, nel predicare in pubblico la liceità delle frodi, “*dulcis*” e “*affabilis*” nel chiuso del confessionale<sup>140</sup>; *prudente* e “*concionator*” nell’orientare il fedele all’obbedienza per Bañez<sup>141</sup>, *scrupoloso* e “*timoratum*” nella selezione dell’*opinio* da indicare al penitente per Suárez<sup>142</sup>, “*iuris peritum*” per Melchor Cano<sup>143</sup> – risente dei dibattiti e delle conclusioni tridentine sulla confessione: senza introdurre novità radicali, il concilio aveva confermato la prevalenza del modello sacramentale rispetto, per esempio, alle forme di penitenza pubblica e aveva contribuito a innescare quell’intenso lavoro di formazione sul confessore e sul penitente in cui si sarebbe impegnata a lungo la vasta produzione letteraria successiva dedicata alla cura delle anime<sup>144</sup>.

---

<sup>140</sup> Cfr. VITORIA, *Comentarios*, cit., t. III, pp. 150-156 e 227-233.

<sup>141</sup> Cfr. BAÑEZ, *De iure et iustitia*, q. LXII, p. 216.

<sup>142</sup> Cfr. SUAREZ, *Tractatus tertius. De bonitate et malitia humanorum actuum*, cit., pp. 451-453.

<sup>143</sup> Cfr. MELCHOR CANO, *De loci theologicis libri XII*, Salmanticae 1563, l. VIII c. 6, p. 283 per il quale un buon teologo pratico e quindi un bravo confessore devono essere ben preparati anche sugli aspetti giuridici delle condotte umane e dei costumi cristiani, dimostrando una dignitosa conoscenza del diritto canonico: «*confessiones autem audire, ac poenitentias iniungere sine iuris peritia vix quisque potest. [...] Quae omnia si theologus ignoret, non solum idiota erit sed in multis, praesertim quae ad actionem pertinent, et ad mores christianos, hallucinabitur*» (*ibidem*).

<sup>144</sup> A comporre questo vasto patrimonio troviamo i due filoni principali della casuistica, *scientia* a metà tra ricerca speculativa e applicazione pratica, e della manualistica per confessori e penitenti. L’articolata teorizzazione della figura del penitenziere è la novità postridentina: il profilo del giudice-medico delle anime viene analizzato, modellato e orientato per individuarne le caratteristiche e le virtù che lo mettano in grado di condurre il fedele sulla via della salvezza. Accanto a ciò, i manuali stampati dopo il concilio accolgono elementi propri della predicazione (che può essere adesso diffusa mediante la stampa), chiarificazioni sulle dottrine tridentine, precise indicazioni sulla formazione del confessore, nuove strategie pastorali. Le “*confessioni generali*” si rivolgono, invece, direttamente al penitente per guidarlo, attraverso l’elencazione dei possibili peccati, nella pratica dell’ammissione delle colpe. Nell’ambito di quello che è stato interpretato come “una sperimentazione di nuovi modelli” (TURRINI, *La coscienza e le leggi*, cit., p. 220) si registra la prevalenza dell’ottica dell’esame di coscienza all’interno dei confessionali, che renderà più rare le confessioni generali fino a farle scomparire nei primi decenni del Seicento: l’insistenza è, dunque, sull’esame di coscienza del peccatore e sui brevi sermoni che il penitenziere pronuncia durante la confessione, guidato anche in ciò dai riferimenti contenuti nei testi rivolti al clero. Allo stesso tempo, alla riduzione dello spazio dedicato nei manuali per i penitenti alle nozioni fondamentali

Il penitenziere è ora medico e giudice dal volto sempre benevolo, si rivolge al peccatore “*dulciter, benigne et charitative*” anche quando assegna la penitenza, pena medicinale e giusta, per recuperarne l’anima; dal chiuso del suo confessionale, piccola scuola di fede, recita brevi sermoni, istruisce e consiglia il suo interlocutore per una quotidiana pratica di vita spirituale, indicando gli esercizi da svolgere e le condotte da tenere, prestando attenzione (secondo una lunga tradizione) ai differenti stati professionali e ai gradi di devozione, gli stati dell’anima.

*L’homo viator* non può dimenticare che il suo viaggio ha una meta lontana e che il passaggio in questa terra è solo una piccola tappa del lungo itinerario: in questo cammino – rassicurano i nostri maestri – l’uomo non è solo ad interrogare la sua coscienza ma è guidato dal confessore, a sua volta parte di quel continuo dibattito pubblico in cui teologi e giuristi si confrontano dinanzi agli interrogativi posti con urgenza dal presente, alla costante ricerca di un senso. Sulla strada verso la perfezione cristiana il credente, allora, è accompagnato da libri e persone che lo consigliano alla luce di un’*auctoritas* a lui esterna, esplicitata in quelle pagine e conosciuta da chi ne è esperto.

In particolare, al confessore, da una parte, è richiesta una grande abilità – “*summa dexteritas*” – «*ne iugum sacramenti poenitentiae efficiant grave et ne cogant restituere quod in conscientia cogere non possunt, et ne viam salutis aeternae precludant multis qui, esto praecipiantur, non restituent*»<sup>145</sup>. Dall’altra è proprio dal confessionale che si immagina di riequilibrare il sistema attraverso il meccanismo della *moderatio*, soprattutto quando tale meccanismo viene attivato dinanzi a imposizioni fiscali qualificate insopportabili o sproporzionate tenuto conto della posizione patrimoniale del singolo contribuente: in questi casi – scrive Suárez – «*hoc iudicium praeiudicium non fiat ab unoquoque de ipso; [sed] unusquisque sequi debet consilium viri docti et prudentis seu confessoris*» ed è un “*optimum consi-*

---

della fede, all’elencazione delle virtù e agli elementi dottrinali (ora oggetto di spiegazione nei catechismi, per esempio) si accompagna l’aumento di quello che nei confessionali riguarda le direttive comportamentali, i compiti oratori ed esortativi del *corrector animae*. Nella vasta bibliografia si v. sul punto, oltre ai già citati lavori (nt. 4 di questo capitolo), J. BOSSY, *L’Occidente cristiano 1400-1700*, cit.; AA.VV., *Conscience and casuistry in early modern Europe*, Cambridge-New York-Paris 1988; A. PROSPERI, *Penitenza e riforma in Storia d’Europa. L’età moderna*, Torino 1995, pp. 183-257; R. K. RITTGERS, *The Reformation of the key: confession, conscience and authority in sixteenth-century Germany*, Cambridge 2004.

<sup>145</sup> MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 674, col. 564.



lium et moraliter necessarium” per il giurista; d'altronde, chi potrebbe essere un “iudex aequus”, “sufficiens instructus ad hoc iudicium”, se non il confessore che è terzo nella vicenda oggetto dell'esame? Quest'ultimo – avverte Suárez – “regulariter” dovrà orientare il suddito al pagamento del contributo «praesertim ante factum, quia ius regis de se et maius et certius est; post factum facilius est convenire»<sup>146</sup>.

Più in generale, nella *disputatio* dedicata alle *regulae conscientiae*, Suárez riconosce che è difficile per l'*animus aeger* trovare la medicina adeguata alla propria “malattia”: «consulat ergo – suggerisce il maestro – virum doctum et timoratum, cui omnino fidem habeat»; il penitente potrà così rassicurarsi e fugare ogni dubbio sulla condotta da tenere<sup>147</sup>. La molteplicità delle opinioni può disorientare – lo sa bene il gesuita – ed è necessaria una guida, attenta e paziente, che sappia trovare il giusto orientamento. In questa ricerca il confessore – si precisa – dovrà conformarsi all'opinione del penitente, se probabile, che così si mostra «iam bene dispositus, et tota conscientia operatur, ut latius in materia de confessione»; potrà infine consigliare di seguire un'opinione probabile, anche abbandonata, se la ritiene tale più di altre: ad emergere è la funzione del *confessor* che si distingue da quella del *magister* – che, spiega Suarez, “tenetur [...] saniolem et veriolem doctrinam docere” – come il giudizio pratico si differenzia da quello speculativo. Anche nel caso dell'insegnamento, tuttavia, faranno bene i *praeceptores* ad insegnare l'opinione ritenuta più probabile contraria a quella (*probabilis*) invalsa nella prassi, risultando così confermata alla fine anche in questa ipotesi la *conclusio posita*<sup>148</sup>.

Per tornare al nostro campo di indagine, possiamo affermare che in generale i maestri indicano nel teologo e nel confessore gli esperti cui il suddito deve rivolgersi per cogliere ora l'ingiustizia ora la giustizia dell'imposizione tributaria, per organizzare la resistenza (se ammessa) o attivare il rimedio della *moderatio*. Quest'ultima – “scilicet quod tributum peti debeat et alias non censeatur obligare” – può essere assicurata nel momento interpretativo attraverso l'attività di “viri

---

<sup>146</sup> SUAREZ, *De legibus*, cit., l. V c. XVIII, p. 502.

<sup>147</sup> SUAREZ, *De bonitate et malitia humanorum actuum*, cit., disp. XII, p. 453.

<sup>148</sup> Ivi, p. 451.

prudentes” o in virtù della consuetudine, come abbiamo visto a proposito dell’esazione dell’*alcavala*. Nel primo caso a rilevare non sono i *verba legis* quanto – come esplicita Suarez – quel principio di giustizia che vuole i tributi “tolerabiles” (in assoluto, cioè singolarmente considerati, rispetto al carico fiscale in totale o soltanto in base alle facoltà di ciascuno, non importa secondo Suarez) e che consente di restringere “iuxta materiae exigentiam” il tenore letterale di una “lex exorbitans”; del resto – aggiungono le fonti – la contribuzione fiscale quale *solutio debiti* non è determinata *ex natura rei* nella quantità e ben può accadere che «taxata cum absoluta obligatione sit nimia et cum illa moderatione sit accomodata»<sup>149</sup>. Anche se il discorso è sviluppato su un piano generale, il pensiero non può non andare alla “gravissima” tassa sulle vendite cui solo i meccanismi dell’*encabezamiento* e dell’appalto risultano saper porre rimedio. Qui allora sono l’urgenza e la criticità dei problemi del presente che irrompono nel solido edificio teorico di Suárez, altrove tutt’altro che incline – lo abbiamo notato – ad ammettere libere interpretazioni e riconoscere efficacia *contra legem* alla fonte consuetudinaria. L’altro *modus intelligendi* tale moderazione è rappresentato, infatti, dalla consuetudine che «quando constat vel probabilius est, iuxta publicam formam, nimium esse gravatos subditos [...] habebit vim remittendi obligationem legis in conscientia»: il principe non potrà nè dovrà opporsi «quia leges humanae debent esse moribus utentium accomodatae»<sup>150</sup>. Scoperto il doppio fondo su cui poggia la tesi, si coglie la *ratio* di un’interpretazione che sembra allontanare l’interprete da alcuni pilastri fondamentali della sua costruzione speculativa, lasciando emergere l’impatto che su di essa possono avere i fatti del presente.

## 2.6 Coscienza e opinio probabilis

Tanto importanti e così urgenti dovevano essere le necessità dell’erario pubblico che sembra essere meno evidente – almeno nella maggior parte dei nostri autori – quell’atteggiamento “lassista”, morbido e conciliante verso il credente peccatore, che avrebbe osteggiato con vigore Blaise Pascal. Rispetto all’obbligazione tri-

<sup>149</sup> SUAREZ, *De legibus*, cit., l. V c. XVIII, p. 501.

<sup>150</sup> *Ibidem*.

butaria, infatti, si restringe nettamente lo spazio per posizioni assolutorie e affermazioni probabilistiche.

Nel tramonto della ricerca volta alla *veritas* troviamo coinvolti gli interpreti della Scuola di Salamanca e, in primo piano, Juan de Medina, passato alla storia come il padre del probabilismo: la distinzione tra dubbio speculativo e dubbio pratico – si è detto – li allontana dall’insegnamento di san Tommaso; la disponibilità a perseguire la “via faciliior” li metterà al centro di un’aspra polemica che stigmatizzerà una morale ritenuta «la base de tout ce dérèglement», «obligeante et accommodante» per tendere «les bras à tout le mond»<sup>151</sup>.

In caso di conflitto tra penitente e confessore, per Vitoria come per Soto, se l’opinione del primo è probabile bisogna assolverlo, allo stesso modo in cui occorre farlo se il soggetto dubita di un ordine del prelado o è incerto del buon diritto del principe in fatto di guerra<sup>152</sup>. Se nella casuistica medievale si trattava di dare la soluzione esatta in funzione “direttiva”, per Medina, invece, si può seguire un’opinione probabile anche se quella opposta è più probabile.

È con gli anni novanta del Cinquecento che termini quali “probabilis” e “opinio” compaiono sempre più frequentemente nei *Pastoralia*<sup>153</sup>: «in moralibus» - questa la convinzione che avanza, che abbiamo letto tra le righe del discorso di Suárez sul giudizio di coscienza e che, fra gli altri, manifesterà Paul Laymann nella sua *Theologia moralis* – non è facile raggiungere l’esatta certezza della verità o individuare tra più opinioni probabili la *ratio* più efficace o il conforto del maggior numero di autorità o di esperti dottori, potendo piuttosto giungere ad un giudizio di verosimiglianza e seguire una *sententia probabilis* anche in presenza di un’altra altrettanto o più probabile.

In ambito fiscale, invece, le ragioni del pubblico erario prevalgono e modellano una figura di confessore meno “docile”, poco incline a distinguere i principi – “les maximes évangèlique et sévère” – che «ne s’accordent pas au dessein de la plus part de gens» da quelli che «sont propres pour gouverner quelques sortes de per-

---

<sup>151</sup> BLAISE PASCAL, *Les provinciales*, cit., *Cinquième lettre. Dessein des jésuits en établissement une nouvelle moral*, p. 88 e p. 90. In pagine dove più volte sono citati polemicamente molti dei nostri interpreti.

<sup>152</sup> Cfr. TURRINI, *La coscienza e le leggi*, cit., p. 171.

<sup>153</sup> Cfr. TURRINI, *La coscienza e le leggi*, cit., p. 158.

sonnes», restio ad abbandonare i primi a favore dei secondi<sup>154</sup>.

Le nostre fonti disegnano un penitenziere che può rassicurare il fedele quando il dubbio concerne la sussistenza stessa di una legittima potestà impositiva: il caso – come insegna Suárez – è quello (estremo) di un principe “superiorem recognoscens in suo ordine” che impone tributi nuovi «titulo consuetudinis vel alio simili»<sup>155</sup>. In questo caso vale la regola (altrove superata, lo abbiamo sottolineato) “in dubiis melior est conditio possidentis” dove il *possidens* a favore del quale è posta è, questa volta, individuato nel contribuente: il principio viene confermato nei confronti dell’*inferior*, a tutela di una definita gerarchia di poteri, quando è ormai esclusa la legittimità di iniziative impositive autonome, cioè che non siano in qualche modo delegate o approvate dal *supremus*. Fuori di questa ipotesi, quando invece l’ordine dei rapporti di subordinazione è rispettato, viene ridimensionata la possibilità per il contribuente/subordinato di seguire un’opinione probabile «quia non semper opinio probabilis speculative de qualitate materiae vel de causis aut effectibus eius sufficit ad licitum usum eius in praxi, quando in caeteris non est aequalitas» e il *superior* andrà preferito in quanto “possidens principalius ius”<sup>156</sup>.

Ancora con Suárez notiamo – nella crescente elencazione di citazioni di autorità – la tendenza ad affidare il giudizio morale alle opinioni dei dottori: sono ricche di questi riferimenti le pagine sulle condizioni di giustizia dell’imposizione a partire dalle quali il credente, consigliato dal confessore o informatosi presso qualche esperto, potrà individuare ed adottare la giusta condotta. L’uno e l’altro potranno leggere i trattati *De iustitia et iure* per individuare i punti cardinali di un sistema fiscale conforme a giustizia ed orientare di conseguenza il fedele.

In questa prospettiva l’interrogativo che Mariana retoricamente rivolge al suo privilegiato interlocutore – quel Re per la cui educazione si era tanto impegnato, nella vita come nelle pagine del suo trattato – riassume gli umori e l’orientamento di un’intera corrente di pensiero del mondo cattolico: che cosa ci resta – si chiede

---

<sup>154</sup> PASCAL, *Les provinciales*, cit., *Cinquième lettre*, p. 88. Sul profilo del confessore e le “nuove” regole per l’esame della coscienza e l’ascolto dei peccati il filosofo francese si sofferma nella decima lettera (*Adoucissements que les jésuits ont apportés au sacrement de pénitence par leurs maximes touchant la confession*), pp. 180-200.

<sup>155</sup> Cfr. SUÁREZ, *De legibus*, cit., l. V c. XVIII, p. 497.

<sup>156</sup> Ivi, p. 500.

con preoccupazione – «an in uno capite salus publica, religionis sanctitas, cunctorum fortunae periclitentur, inter continuos plausus, assentatorum turbam, immodicas voluptates vix sui compote [...]? An sacrato ordine debilitato profanis hominibus, quales in aula Principis vivant, rerum, religionis, reipublicae arbitrium permittemus?»<sup>157</sup>.

Come sappiamo, è solo in pieno Seicento, con la progressiva specializzazione della burocrazia e in un diverso assetto dei poteri di corte (quando campeggerà il *valido*) che i teologi vedranno diminuire il proprio ruolo di mediazione con la corona: il cardinale de Lugo scriverà nelle sue *Disputationes de iustitia et iure* dell'incapacità dei maestri di fede di “computare facultates regias”, valutare le necessità e la liceità delle richieste fiscali; con una struttura amministrativa più articolata, una schiera di consiglieri del re sempre più folta ed influente si restringeranno gli spazi in cui i teologi potranno esercitare una funzione di intermediazione tra potere pubblico e popolo<sup>158</sup>.

V'è chi ha visto nella confessione cattolica una delle procedure di “individualizzazione del potere”<sup>159</sup> attraverso le quali l'Occidente ha promosso l'assoggettamento degli uomini costruendo il *soggetto* quale individuo *assoggettato*.

V'è, ancora, chi ha notato l'accentuazione – a partire dalla matura età moderna – degli elementi relativi alla formazione interiore del fedele<sup>160</sup>, segnando così il passaggio da una dimensione comunitaria della penitenza ad una individuale: in questa azione disciplinatrice, la coscienza individuale su cui essa fa leva – è stato aggiunto<sup>161</sup> – risulta rafforzata come tale, lungo il processo di emancipazione dagli antichi legami societari e di formazione delle nuove unità politiche.

Noi possiamo dire che è ancora al giudizio che ha luogo nel foro interno di ciascun fedele che si affidano gli interpreti salmantini per controllare l'azione politica e affermare o negare l'obbedienza al potere fiscale.

---

<sup>157</sup> MARIANA, *De rege et regis institutione*, cit., l. I c. VIII, p. 97.

<sup>158</sup> Cfr. LAVENIA, *L'infamia e il perdono*, cit., p. 354.

<sup>159</sup> Cfr. M. FOUCAULT, *La volontà di sapere*, Milano 1978, pp. 53-60.

<sup>160</sup> Cfr. le riflessioni di John BOSSY esposte nel suo *L'Occidente cristiano*, cit.

<sup>161</sup> Cfr. TURRINI, *La coscienza e le leggi*, cit., pp. 255ss e 294s.

Giovanni Botero avrebbe scritto della legge cristiana come della «più favorevole a principi» a cui consegna «non solamente i corpi e le facoltà, ma gli animi ancora e le coscienze»<sup>162</sup>. Attraverso la legge di Dio – leggiamo in queste pagine – si legano mani, affetti e pensieri; si vuole o si nega obbedienza quando la pace e la giustizia lo richiedono.

### 3. Res fiscali e ordo iustitiae. La restitutio indebiti

Abbiamo visto a quali condizioni il buon principe può imporre ed esigere i tributi e, correlativamente, in quali ipotesi il fedele contribuente è tenuto a pagarli. Proiettati i discorsi sulla giustizia fiscale nel foro interno, abbiamo seguito l'*homo viator* nel suo percorso di vita, terrena e spirituale, accompagnato da confessori e teologi incaricati di mostrare i risvolti morali dei suoi comportamenti e di individuare gli strumenti per correggere distorsioni e iniquità, senza negare al fondo l'obbligazione tributaria.

Se le ipotesi di rifiuto – “aperte” e “occulte” – della *solutio tributi* sono limitate, come visto, ai casi di assoluta ingiustizia e condizionate al divieto di “scandalum”<sup>163</sup>, è la *moderatio* che riporta ad equità il sistema senza dissolvere il vincolo fiscale. Quando l'inosservanza delle regole di giustizia e dei doveri di contribuzione individuale altera gravemente l'ordine economico della *societas*, l'unico rimedio esperibile è quello della restituzione di quanto indebitamente ottenuto o trattenuto. Il riferimento è, lo vedremo meglio più avanti, a principi ed esattori di tributi gravemente iniqui da una parte, e a sudditi che non adempiono la giusta prestazione fiscale, dall'altra. Contribuire alle spese di gestione della cosa pubblica è un atto di giustizia – insegna una lunga tradizione – guidato dalle virtù (naturali prima che spirituali) della *charitas* e dell'*aequitas*: in questa prospettiva, ciò che resta nel patrimonio di chi, invece, avrebbe dovuto conferirlo al pubblico erario e quanto giunge nelle mani di chi non ha diritto di raccogliarlo violano quel *iustus ordo* che presiede al governo dell'economia delle cose di questo mondo.

---

<sup>162</sup> BOTERO, *Della Ragion di Stato*, cit., p. 137.

<sup>163</sup> Termine significativamente ambivalente laddove in grado di esprimere, secondo il vocabolario teologico, ciò che è di ostacolo alla fede e, nel discorso della politica secolare, una potenziale fonte di disordine sociale.

Per i nostri teologi, lo abbiamo notato, una gestione della ricchezza (propria o altrui) che non sia orientata al *bonum commune* e alla giustizia commutativa genera un *indebitum* che è fonte di peccato e che deve essere “convertito” nel dovuto restituendo il maltolto a chi ne aveva diritto.

Secondo la definizione di Soto la *restitutio* è quell’ «actus iustitiae commutativae» con il quale si ottiene la necessaria «recompensatio contraria» dell’*iniuria* commessa<sup>164</sup>: essa dunque ha luogo dove v’è *ratio debiti* e perché sia legittima «fieri debet ad aequalitatem rei quem ablata est: sive per iniuriam sublata sit, ut furto et rapina, sive per domini voluntatem: ut mutuo et caeteris contractibus»<sup>165</sup>.

Sulla soluzione – occorre ripristinare l’ordine violato (l’*aequitas*) – convergono, lo vedremo di qui a un momento, entrambi gli emisferi del mondo del diritto, quello del *ius civile* e quello del *ius canonicum*, nel solco di una risalente tradizione che si alligna nella cultura romana e nel pensiero teologico, veicolando una comune istanza di giustizia che, attraverso il giusnaturalismo laico, si proietterà verso le moderne codificazioni. Sono diversi i presupposti, le modalità e gli effetti: tra i primi troviamo, di volta in volta, le “*causae*” dei negozi romani, l’ordine naturale dei rapporti economici, il divieto di operazioni non giustificate nei codici; tra le seconde si susseguono le *conditiones* della compilazione giustiniana, la restituzione *in foro animae* o dinanzi ad un giudice (civile o ecclesiastico) in adempimento di un’obbligazione naturale, le azioni generali (e spesso sussidiarie)

---

<sup>164</sup> SOTO, *De iustitia et iure*, cit., l. IV q. 6 a. 1, p. 318. “Actus iustitiae specialis commutativae quo redditur alteri quod suum” scrive AZPILCUETA (*Enchiridion*, cit., c. 17, p. 197) e prosegue spiegando chi è tenuto a restituire, con quali modalità di tempo e luogo, a quali soggetti e in quale quantità (ivi, pp. 197-221).

<sup>165</sup> *Ibidem*. Il discorso prosegue con l’indicazione delle differenze intercorrenti tra *restitutio* e *satisfactio* che – avverte Soto – nell’uso si confondono e che, invece, andrebbero mantenute distinte: le separano innanzitutto l’oggetto – “*res exteriores*” per la restituzione, “*actiones et passiones iniurosae*” per la *satisfactio* – e i destinatari delle due azioni – solo gli uomini per la prima, anche Dio per la seconda che offende entrambi gli ordini, temporale e spirituale, della vita terrena. Allo stesso tempo, quanto agli effetti che ne scaturiscono, se con l’adempimento dell’obbligo di restituire il maltolto – precisa il maestro – non si rimette alcun peccato, ma si cessa dal commetterlo, con la soddisfazione dell’*iniuria* «*remittitur quantum ad poenam, remissa culpa: eo quod est solutio pro peccati debito*» (ivi, fol. 320). Anche nel rito della confessione i due rimedi hanno un posto diverso: la restituzione, infatti, non è parte della penitenza come la soddisfazione, piuttosto ne costituisce un presupposto impedendo l’accesso alla prima fase della *constrictio* a chi non vi abbia provveduto. La *satisfactio*, invece, segue il rito della denuncia delle colpe ed è affidata al giudizio del confessore che stabilisce come deve essere eseguita (“*scilicet in oratione, ieiunio et elemosyna*”), non potendo essere lasciata alla libera volontà del penitente come nel caso della restituzione (se non è stabilita attraverso la sentenza di un giudice).

di ingiusto arricchimento; tra gli ultimi si confrontano la *salus animarum*, l'equità civile e quella canonica, la (ri)allocazione delle risorse secondo programmi negoziali individuati dall'ordinamento e dichiarati leciti.

Nelle diverse culture, secondo scansioni temporali differenti e moduli interpretativi eterogenei<sup>166</sup>, un filo rosso percorre la storia del diritto dei rapporti economici, in quella feconda interazione tra civilisti e canonisti, foro interno e foro esterno, che è ben sintetizzata nel titolo dell'opera di Juan de Medina – *Codex de Poenitentia, Restitutione et contractibus* – dove la contestuale presenza del sacramento penitenziale, del *beneficium restitutionis* e dei contratti – tutti uniti nel comune confluire in un “Codex”, termine così ambivalente ed evocativo per la storia (non solo del diritto) – segna un condiviso terreno di indagine e riflessione su cui, dall'esperienza romana in poi, la cultura giuridica occidentale si è, in vario modo, confrontata.

### 3.1 Locupletari cum alterius detrimento et iniuria. *Le radici della disciplina dell'arricchimento senza causa. Forme di tutela tra foro interno e foro esterno*

Il principio del divieto di una *locupletatio* a danno di altri e senza una giusta causa e il relativo onere di restituire l'*ablatum* trovano due fonti importanti in un frammento di Pomponio – “iure naturae aequum est neminem cum alterius detrimento et iniuria fieri locupletioem” – tramandato nella compilazione voluta da Giustiniano (cfr. D. 50.17.206 ed anche D. 12.6.14) e in una frase di sant'Agostino – “peccatum non dimittitur nisi restituatur ablatum” – accolta nel Decreto di Graziano (C. 14 q. 6 c. 1) e inserita tra le *regulae iuris* del titolo che chiude il *Liber Sextus* (VI. 5.13.4).

La disciplina romanistica delle diverse *condictiones*, quali azioni esperibili dal danneggiato in una serie di casi, è stata oggetto di approfonditi studi e opposte interpretazioni soprattutto in merito alla portata generale o meno del principio, alla *ratio* ad esso sottesa (unitaria – il *locupletari sine causa et cum iniuria* – o differenziata – il trasferimento di proprietà o altre operazioni economiche che, prive di

---

<sup>166</sup> Cfr. gli studi condotti in una prospettiva storico-comparatistica raccolti in E. J. H. SCHRAGE (ed.), *Unjust Enrichment. The Comparative Legal History of the Law of Restitution*, Berlin 1999.



causa (remota), danno origine a qualcosa di non dovuto o ingiusto per altri motivi) ed in ordine al problema – eluso dai romani? – del coordinamento tra il principio di causalità della *traditio* e l'*accipere sine causa* che ad essa può conseguire<sup>167</sup>.

A noi basterà registrare, per quel che ci interessa in questa sede, la presenza, nel diritto come nella giurisprudenza già dell'età romana classica, di alcuni rimedi – le *condictiones* indicate dalle fonti<sup>168</sup>, compresa quella conseguente a *solutio indebiti* – quali espressione di un'esigenza di equità (naturale: l'*aequum* di Pomponio, lo abbiamo appena letto) che vuole riparata quell'*in-iuria* – intesa come non conformità al *ius civitatis* – e compensato quel *detrimentum* di cui colui che è risultato *locupletior* si è avvantaggiato *sine iusta causa*, ovvero senza un programma negoziale valido e lecito perché l'accordo, fonte dell'assetto di interessi realizzato, è a seconda dei casi illecito, nullo o inesistente oppure ne è venuta meno la sinallagmaticità.

Si tratta inizialmente di ipotesi che nascono da un negozio intercorso tra l'arricchito e il depauperato per poi ampliarsi, attraverso la giurisprudenza, anche ai casi in cui l'attività economica, fonte della illecita *locupletatio*, sia stata intrapresa soltanto da uno dei due. Ciò che per noi è da segnalare è che in una ricca serie di ipotesi – mancanza di controprestazione, causa turpe o ingiusta, pagamento di un debito non dovuto ma presunto per errore, esecuzione di un rapporto giuridico estinto o inesistente, furto e negli altri casi previsti dalla legge (cfr. D. 13.2, C. 4.9) – le fonti tutelano la posizione giuridica del danneggiato attraverso un'obbligazione, *ab origine* di portata non generale, volta a recuperare il *male ablatum*<sup>169</sup>.

---

<sup>167</sup> Il dibattito su tali temi è ampio e di antica data. Tra i contributi più importanti si segnalano il classico lavoro di C. SANFILIPPO, *Condictio indebiti*, Milano 1943, gli studi di B. KUPISCH di cui può leggersi almeno la voce *Arricchimento* in "Dig. Discipl. Privat. (sez. civ.)", pp. 423-446; G. ASTUTI (autore anch'egli di una voce enciclopedica – *Azione di arricchimento* – che può ora essere consultata in) *Tradizione romanistica e civiltà giuridica europea* (raccolta di scritti curata da Giovanni Diurni), Napoli 1984, pp. 1777-1799; L. VACCA, *Osservazioni in tema di "condictio" e "arricchimento senza causa" nel diritto romano classico* in V. MANNINO (a cura di), *L'arricchimento senza causa*, Torino 2005, pp. 7-36; infine il recente lavoro di C. A. CANNATA, "*Cum alterius detrimento et iniuria fieri locupletioem*" in L. VACCA (a cura di), *Arricchimento ingiustificato e ripetizione dell'indebito*, Torino 2005.

<sup>168</sup> Nella compilazione giustiniana sono raccolte in D. 12.4,5,6 e 7.

<sup>169</sup> Le azioni sono, nell'ordine, quelle della *condictio causa data causa non secuta* (D. 12.4, C.

La scienza giuridica medievale – dando risalto al principio enunciato da Pomponio, “bona regula aequitatis” lo definisce Azzone<sup>170</sup> – formula una *condictio sine causa generalis*, concorrente con le altre azioni, afferma il diritto alla ripetizione di ogni *indebitum* e configura un’*actio negotiorum gestorum utilis* quale rimedio di carattere generale e sussidiario fondato sull’equità, applicabile in tutti i casi di effettiva *locupletatio* sprovvisti di tutela contrattuale o da quasi-contratto.

Anche da questi rapidi cenni è possibile evincere che – escluse le (poche) fattispecie nascenti da fatto illecito – la restituzione del maltolto, di origine romana, si inseriva nell’ambito di un’attività negoziale tra soggetti privati. È, invece, attraverso la scienza canonistica – in particolare, attraverso un commento di Giovanni d’Andrea – che la *regula* giunge nel settore dell’esercizio del potere pubblico: una prospettiva più idonea a inquadrare il dibattito svolto sul tema fiscale, nonostante certe qualificazioni del rapporto fisco-suddito in termini privatistici che abbiamo già incontrato.

Il pensiero teologico, del resto, aveva già da tempo individuato un’obbligazione restitutoria di tal genere: a partire dall’ottavo comandamento – quel “non rubare” interpretato estensivamente fino ad includere anche l’uso improprio della proprietà altrui – le fonti avevano individuato nell’obbligo (morale) di restituire l’indebitum la condizione necessaria per ottenere l’assoluzione nel foro interno. Secondo l’insegnamento di sant’Agostino già citato<sup>171</sup>, la remissione dei peccati, infatti, può avere luogo solo se l’ordine naturale è stato ristabilito attraverso l’annullamento – mediante elemosine ai poveri ed elargizioni alla Chiesa se non è possibile farlo in favore del danneggiato o dei suoi eredi<sup>172</sup> – dell’arricchimento *ex turpi causa* e delle acquisizioni scorrette in sé, perché risul-

---

4.6), della *condictio ob turpem vel iniustam causam* (D. 12.5, C. 4.7), della *condictio indebiti* (D. 12.6, C. 4.5), della *condictio sine causa* in senso stretto (D. 12.7, C. 4.9) e della *condictio furtiva* (D. 13.1, C. 4.8).

<sup>170</sup> Per un commento si v. M. ASCHERI, *Fonti di base sull’indebitum per l’età del diritto comune* in V. MANNINO (a cura di), *L’arricchimento senza causa*, cit., pp. 53-70.

<sup>171</sup> Cfr. AURELIUS AUGUSTINUS, *Ep. 153 ad Maced.*, PL 33 (J. P. Migne, Paris 1886-1900), col. 622.

<sup>172</sup> GIOVANNI D’ANDREA nella sua glossa ordinaria (glo. *peccatum* ad reg. Peccatum VI. [5.13.] *de reg. iur.* XLVIII col. 828-829 [ed. cit.]) chiarisce che quando non può farsi la *restitutio ablati* si procede mediante *aestimatio* (anche se non v’è stata colpa nella dispersione della *res*); l’impossibilità di eseguire l’obbligo restitutorio mediante stima comporterà, infine, l’assoluzione del responsabile dai peccati.

tato di furto, simonia o rapina.

La glossa alla *regula Locupletari*, la quarantottesima di quelle raccolte nella collezione voluta da papa Bonifacio VIII, nel richiamare un frammento del *Liber Extra* (X. 3.24.9) – che in tema di donazione vietava al vescovo di compiere l’atto di liberalità in danno della cattedrale – aveva spostato sul piano dell’esercizio del potere la regola, già divenuta centrale nel discorso giudico della Chiesa come testimoniano le numerose fonti citate nella stessa glossa di Giovanni d’Andrea.

San Tommaso nella sua *Secunda secundae* scriveva che «restituere nihil aliud esse videtur quam iterato aliquem statuere in possessionem vel dominium rei suae; et ita in restitutione attenditur aequalitas iustitiae secundum recompensationem rei ad rem»<sup>173</sup>.

A partire da questo testo si sviluppano le riflessioni dei nostri interpreti<sup>174</sup>: per questa via il diritto viene incaricato di promuovere la giustizia commutativa tra i soggetti – quando ad essere violato è il *dominium rerum* di cui ciascuno gode – e nei rapporti con il potere pubblico, per esempio nel conferimento di *officia*<sup>175</sup> e nella distribuzione di oneri come nel caso dei tributi. La *restitutio* – “in dominium pristinum statuere”, secondo l’insegnamento dell’Aquinata tramandato da Vittoria<sup>176</sup> – mirerà a reintegrare il *dominium* violato, che dovrà, tuttavia, cedere dinanzi a contrapposti e prevalenti obblighi morali<sup>177</sup>, nei rapporti tra privati come nelle relazioni tra inferiore e superiore. Su questi due piani si celebrerà quello che

---

<sup>173</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, cit., q. 62 a. 1, col. 484.

<sup>174</sup> Si v. in una prospettiva generale G. DOLEZALEK, *The moral Theologians’ Doctrine of Restitution and its Juridification in the Sixteen and Seventeenth Century* in “Acta Juridica”, 1992, pp. 104-114 e con riferimento alle riflessioni di Covarruvias O. CONDORELLI, *Norma giuridica e norma morale*, cit., pp. 163-178.

<sup>175</sup> Il tema è trattato da VITORIA (*Comentarios*, cit., q. 63 §5 p. 224) quando si occupa della distribuzione dei beni temporali. Il dubbio concerne l’*acceptio personarum* e i suoi effetti sul piano restitutorio: se è vero – afferma il padre domenicano – che il re può liberamente disporre di *officia* e dignità, ciò non toglie che nel distribuirli si debba osservare l’*aequitas* e la *proportio*; altrimenti – questo il rimedio – il re dovrà restituire «favendo illis in aliis, quia in illis officiis quibus privavit eos non potest restituere postquam illa alii habent, sed bene in aliis potest illis favere» (*ivi*, p. 225).

<sup>176</sup> Cfr. VITORIA, *Comentarios*, cit., q. 62 a. 1, pp. 60-64.

<sup>177</sup> Le fonti lo prevedono in riferimento al trattamento dei figli adulterini – in grado di intaccare il patrimonio paterno: lo ricorda CONDORELLI, *Norma giuridica e norma penale*, cit., p. 177 e ne fornisce una peculiare chiave di lettura G. ALESSI, *Il soggetto e il dominio di sé nella Seconda scolastica* in ID., *Il soggetto e l’ordine: percorsi dell’individualismo nell’Europa moderna*, Torino 2006, pp. 55ss. – e all’esclusione di responsabilità in caso di furto per necessità: su entrambi i temi PASCAL, nella già citata ottava lettera del maggio 1656, avrebbe parlato polemicamente della “gran carità” che i gesuiti mostrano per poveri, ricchi e peccatori.

è stato definito un “rito di composizione”<sup>178</sup> e che vedremo operare come un mezzo efficace per l’obbedienza al potere secolare.

### 3.2 Tributa e “male ablata”

In ambito fiscale, è la violazione delle condizioni di giustizia, da parte del principe, e dell’obbligo di contribuire, da parte del suddito, ad attivare il rimedio della restituzione.

Secondo gli scolastici spagnoli, devono restituire non solo i sovrani che emanano leggi tributarie ingiuste, ma anche i ministri che ne pretendono l’osservanza «si illis constat de iniustitia legum»<sup>179</sup>. L’ipotesi dell’*inferior* è contemplata e ben tematizzata da Molina in un passo in cui il principio di obbedienza al superiore incrocia il delicato tema del *dubium*: chi coopera nell’esazione di tributi, della cui giustizia dubita e nella consapevolezza che anche il principe nutre perplessità su di essi, pecca *lethaliter* ed è tenuto a restituire perché «ea exactio est cooperatio ad principis peccatum». Se, invece, lo stato di incertezza del sovrano non è noto al subordinato – e qui, nell’indeterminatezza della formula adottata dal giurista, può immaginarsi che la valutazione passi attraverso l’analisi del tipo di rapporto, più o meno stretto e fiduciario, tra il re e il collaboratore – il dubbio, insieme allo stato di soggezione, lo scuserà, anche se dopo verrà a conoscenza dell’ingiustizia della causa e sempre che – avverte il teologo – non si sia arricchito. In quest’ultimo caso - come quando manchi un rapporto di subordinazione o questo, pur essendo sussistente, non abbia legittimato alcun ordine verso l’inferiore - la restituzione sarà dovuta perché, così agendo, «exponeret se periculo ad iniustitiam cooperandi»<sup>180</sup>.

Allo stesso modo, dovrà restituire il subordinato che possiede il diritto di esigere le imposte (o chi ha acquistato dal re tale facoltà) se pretende di farlo con gran rigore (nella misura originaria del decimo del prezzo, per esempio) come è, invece, consentito al re: costoro – spiega il maestro – «non habent eam iustam causam

---

<sup>178</sup> Cfr. BOSSY, *Storia sociale della confessione nell’età della Riforma* in ID., *Dalla comunità all’individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell’Europa moderna*, Torino 1998, pp. 59-85.

<sup>179</sup> SUAREZ, *De legibus*, cit., l. V c. XVIII, p. 324.

<sup>180</sup> MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 674, col. 558-559.

gravandi plus eo modo, eove tributo, suos subditos quam habet Rex»; l'eventuale aumento della *quantitas tributi* potrà avvenire – aggiunge Molina – solo in virtù di una disposizione regia, nel rispetto delle ormai consolidate gerarchie di potere: «ne autem in regno esset inaequalitas, Rex ipse posset illis augere id incrementum et illud sibi accipens, nihil impediens, titulo donationis et venditionis»<sup>181</sup>.

In questi casi è il *dominium* del suddito a risultare danneggiato dalla condotta del principe e dei suoi collaboratori e a far escludere – anche ad un uomo sensibile alle pretese del sovrano come (abbiamo notato essere) Suárez – l'obbligo di restituire quanto frodato dal suddito anche mediante truffe e menzogne (e, quindi, pur incorrendo nel peccato) se il tributo è ingiusto<sup>182</sup>.

Sarà, invece, il patrimonio del fisco ad essere violato - insieme alle ricchezze degli altri consociati, chiamati a contribuire in misura maggiore anche a causa delle frodi altrui – quando il suddito non adempie alla giusta obbligazione tributaria. Quest'ultimo – conferma Molina – pecca gravemente purché, si precisa, «quantitas, quam solvere omittunt, tanta sit, quae ad culpam letale in materia furti sufficiat»<sup>183</sup>.

In tale quadro, *obligatio* e *restitutio* si tengono insieme funzionando come un meccanismo a due tempi in cui quando l'una viene disattesa interviene l'altra a riparare la lesione. L'obbligazione di restituire (in coscienza, prima che davanti al giudice) nasce – spiegano le fonti, citando a sostegno i classici passi della lettera paolina *ad Romanos* e quelli di Matteo – dalla violazione del diritto (naturale) del principe di imporre i tributi per sostenere le spese di amministrazione dello Stato: è il mancato adempimento di tale *obligatio iustitiae*, prima che la violazione di una prescrizione di legge, che fa sorgere la *culpa* e il dovere di ripristinare la giustizia. Difatti, chi non paga – scrive Molina, secondo una tesi consolidata – pecca «non solum contra obedientiam principis debitam, sed etiam contra iustitiam non minus quam qui trasgreditur pretium iustum frumenti taxatum»<sup>184</sup> e ciò – precisa

---

<sup>181</sup> MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 674, col. 565-566.

<sup>182</sup> SUAREZ, *De legibus*, cit., l. V c. XVIII, p. 324 (ed. Lugduni).

<sup>183</sup> MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 674, col. 555.

<sup>184</sup> MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 674, col. 556 laddove il parallelismo con il tema del *iustum pretium* evoca, ancora una volta, la centralità del tema e una certa assonanza tra le due problematiche. Cfr. anche MEDINA, *Codex de Restitutione*, cit., q. 13 e q. 15, fol. 49vr e fol. 55 per alcune ipotesi particolari; AZPILCUETA, *Enchiridion*, cit., c. XVII, p. 263.

Sanchez – a prescindere da qualsiasi richiesta formale e dalla qualifica (di natura pubblica o privata) dell’incaricato dell’esazione nel caso specifico poiché «cumque solvatur, Regi solvitur et a rege surripitur, si non solvitur»<sup>185</sup>.

Il problema dell’individuazione del soggetto a cui deve essere rivolta la *restitutio* è ben presente nelle nostre fonti che lo affrontano soprattutto in riferimento al caso dell’appalto dell’attività esattiva<sup>186</sup>, dimostrando ancora una volta una accurata attenzione ai problemi del presente e la preferenza per analisi e approfondimenti che possano “servire” al governo della comunità civile.

La soluzione è costante: la restituzione del tributo evaso è anche in questi casi un atto dovuto quale atto di giustizia perché non può certo dirsi – lo abbiamo sentito affermare da Sanchez – che la gestione privata della riscossione elimini il dovere di ripristinare l’ordine violato. Il conferimento dell’*indebitum* andrà indirizzato all’appaltatore poiché – spiega Bañez – è a danno di coloro, «qui conduxerunt ius totum, quod princeps ad illa habebat»<sup>187</sup>, che si realizza l’*iniuria*: «multi magnates in regno sive alias divites emunt a Rege oppida multa cum iure percipiendi huiusmodi tributa, ergo illis etiam fiet iniuria nisi tributa solvantur ante iudicis sententiam vel ministri executionem»<sup>188</sup>.

Quando l’*iniuria* è commessa dal suddito infedele, il danneggiato a cui è rivolta la *restitutio in integrum* può essere individuato, oltre che nel pubblico erario e

---

<sup>185</sup> SANCHEZ, *Consilia*, cit., dub. 1, p. 359.

<sup>186</sup> Per altre ipotesi particolari in cui la restituzione segue a vari casi di *acceptio personarum* si v. VITORIA, *Comentarios*, cit., q. 63 a. 1, pp. 225-226.

<sup>187</sup> MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 674, col. 555.

<sup>188</sup> BANEZ, *De iure et iustitia*, cit., q. LXII, p. 217. Il peculiare rapporto che si instaura tra contribuente, esattore-appaltatore e sovrano torna in riferimento ad un caso particolare preso in considerazione da SANCHEZ (*Consilia*, cit., dub. 48, p. 382). Il *dubium* riguarda la possibilità di realizzare una sorta di compensazione tra posizioni di debito-credito sorte tra il subordinato onerato e il re: alcuni, infatti, sostenevano che chi vantasse un diritto creditizio nei confronti della corona potesse soddisfare la propria pretesa (qualora non fosse possibile farlo “commode” altrimenti) mediante l’elusione del tributo dovuto – “gabellae aut alia vectigalia” – anche se appaltato. La tesi, a dir il vero ardita e dalle implicazioni delicate se fosse praticabile, è accolta dal nostro giurista proprio attraverso il riferimento alla natura diretta del rapporto fiscale tra suddito e sovrano. Ad un argomento di diritto privato poco convincente – la cessione del credito lascerebbe immutata la situazione di reciprocità del rapporto credito-debito – si aggiunge quello che attribuisce al re e all’appaltatore identici diritti e facoltà: «ergo publicanus non habet in me maius ius, maioremve actionem, quam habet Rex; sed Rex non habet actionem nec ius erga me, quando tantundem mihi debet nec possum ab ipso obtinere debitum: ergo nec gabellarius habebit ius» (*ibidem*). La conclusione lascia così emergere ancora una volta una concezione privatistica della gestione delle imposte, mentre restano obliterati i temi della giustizia distributiva e del bene comune che altrove abbiamo visto orientare l’analisi.

nell'appaltatore, anche negli altri consociati chiamati a contribuire in misura maggiore per via delle numerose pratiche fraudolente. L'argomento è più volte richiamato *en passant* dalle nostre fonti per negare legittimità a condotte di "autotutela", laddove il rifiuto di pagare il dovuto viene riconosciuto fonte di un aggravio del carico fiscale della comunità. Più ampiamente, l'argomento viene svolto da Sanchez quando si occupa del caso del "falso nobile": chi ottiene l'immunità fiscale mediante inganni e raggiri è tenuto a restituire «illis populis, qui solverunt illud plus, quod ipse tenebatur solvere, quia hi fuerunt damnificati»<sup>189</sup>.

Resta solo da risolvere – ma vedremo che il problema interpretativo è più generale – la questione della quantificazione del *male ablatum* da restituire in queste ipotesi. La riflessione del nostro autore lascia emergere con chiarezza la consapevolezza della (possibile) distanza tra i due fori: Sanchez, infatti, non solo si interroga sul *quantum restituendi* rispetto alle *collectae* eluse – ovvero guardando, nella prospettiva tradizionale, all'*iniuria* realizzata – ma riflette (proseguendo nel caso analizzato), con un approccio originale, anche su un'eventuale forfettaria liquidazione di un danno futuro, indeterminabile con precisione ma prevedibile per la presumibile difficoltà ad individuare il nobile impostore: il proliferare di titoli (moltiplicati anche per via di una spregiudicata compravendita di uffici e dignità), il diffuso timore per i ricchi e potenti signori locali che si arrogano privilegi e prerogative, la pratica di ricorrere in giudizio per accertare (anche fraudolentemente) lo stato nobiliare rendono difficile rilevare le frodi e "moraliter impossibile"<sup>190</sup> ottenere forme di autodenuncia o delazione. E così, nel possibile continuo perpetuarsi di una tale *iniuria*, Sanchez si affida alla coscienza del buon cristiano che potrà restituire il maltolto per sé e i suoi discendenti attraverso la realizzazione di opere pubbliche o pie, per esempio costruendo ospedali o istituendo legati di maritaggio, in favore della comunità danneggiata.

A queste declamazioni pronunciate in linea generale per qualsiasi tributo seguono considerazioni più specifiche sull'*alcavala*, che le distorsioni della realtà contemporanea ai nostri giuristi rendevano urgenti. La restituzione di quanto non

---

<sup>189</sup> SANCHEZ, *Consilia*, cit., dub. 62, p. 399. Abbiamo già analizzato il passo in precedenza (cfr. nt. 50 di questo stesso capitolo).

<sup>190</sup> *Ibidem*.

pagato è dovuto per Molina quando l'elusione dell'imposta è fatta con frodi o menzogne e non anche quando la *solutio tributi* non è stata fatta perché non richiesta<sup>191</sup>: lo abbiamo già visto, per il maestro è la consuetudine ad aver mitigato la disciplina normativa escludendo l'onere a carico del soggetto gravato di cercare l'esattore e di rendergli nota l'operazione su cui è stabilita l'*alcavala*, secondo un orientamento che risente delle perplessità come delle polemiche legate alla tassa sulle vendite.

Negli stessi anni, Sanchez si interroga su una questione particolare su cui si confrontano i dotti e in cui possiamo ancora una volta misurare la tensione tra legge – in questo caso un antico provvedimento del *Quaderno de las alcavalas*, confluito nella *Nueva recopilación* (9.19.32) – e consuetudine. Il *dubium* concerne la responsabilità, potremmo dire a titolo di concorso, dell'acquirente di un bene venduto “secreto et occulte” al fine di frodare la prescritta gabella da parte di chi ne fosse onerato<sup>192</sup>. La soluzione è affidata al principio in base al quale il compratore che mantiene un contegno meramente “passivo” ovvero che nulla fa per agevolare la condotta fraudolenta dell'altra parte e che non si avvantaggia del mancato adempimento fiscale non può dirsi “causa eius peccati” e non è tenuto a restituire<sup>193</sup>. Quanto alla legge citata – che peraltro disciplinava il caso di un “vendedor

---

<sup>191</sup> MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 674, col. 560-565. BANEZ (*De iure et iustitia*, cit., q. LXII, p. 217), in riferimento a quel “durum tributum” che è l'*alcavala*, distingue le condotte fraudolente da quelle di inadempimento in buona fede: la restituzione è esclusa quando, nell'ignoranza del *publicanus*, il mancato pagamento del tributo giusto (per il caso considerato si aggiunge che il riferimento è all'esazione così come moderata sul piano quantitativo dall'uso) non si avvale di raggiri o falsità, secondo una motivazione che ricalca la citata tesi sostenuta da Molina (e respinta da Covarruvias per il quale tale denuncia è dovuta *ex lege* ed obbliga, in caso di inadempimento, alla restituzione). Imporre al venditore di render nota entro cinque giorni il negozio gravato dalla gabella è, per Banez, «durissimum et intolerabile» soprattutto se si vende per necessità (*ibidem*). In ogni caso – si ricorda – v'è un termine massimo di esigibilità del tributo stabilito dalla legge (due anni per l'*alcavala*, due mesi per le vendite *coram tabellione*) che limita di conseguenza l'obbligazione restitutoria «por relevar à nuestros subditos y naturales» così spiega l'esordio della *ley* che detta la disciplina – de molestias y vexaciones injustas» (secondo un principio generale a cui si affiancano alcune regole particolari: cfr. *Nueva recopilación* 9.17.19, fol. 103 [ed. cit.]). Qui – sembrerebbe – la disciplina del diritto secolare si proietta direttamente sul foro interno, lasciando sovrapporre obbligo civile e obbligo morale e facendo retrocedere, a vantaggio del suddito-contribuente, gli interessi fiscali sottesi all'onere imposto.

<sup>192</sup> SANCHEZ, *Consilia*, cit., dub. 12, p. 367.

<sup>193</sup> *Ibidem*. Guarda alle difficoltà incontrate dal fisco nei territori spagnoli anche MEDINA (*Codex*, cit., q. 15, fol. 55r) che ricorda la normativa sul divieto di esportazione spesso stabilito tra i regni della penisola: qui la riflessione oscilla tra considerazioni di carattere generale – si tratta di leggi penali? – e questioni specifiche – i rapporti di (reciproca) responsabilità tra custodi, collettori e contribuenti – che la prassi lasciava emergere con preoccupazione. Le norme sui divieti di importazione sono oggetto di analisi anche in un *dubium* di SANCHEZ (*Consilia*, dub.16, p. 369):



[que] no fuere del lugar donde se haze la venta o trueque o [...] hombre poderoso o official nuestro del tal lugar” – , Sanchez ne rifiuta l’applicazione al compratore in buona fede poiché la ritiene legge penale e non recepitata dall’uso. D’altronde – aggiunge il maestro – non può farsi del compratore quasi un “*oeconomus publicani*” né possono escludersi ritorsioni a suo danno da parte del signore potente o dell’ufficiale regio<sup>194</sup>.

Il caso è studiato anche da Molina: il gesuita rigetta i due argomenti – per cui si tratterebbe di un onere reale che segue la cosa e vi costituisce un’ipoteca a favore del fisco – posti a fondamento della tesi che vuole l’acquirente tenuto a pagare la gabella al posto del venditore inadempiente ed esclude che la pretesa del fisco possa rivolgersi al primo, pur nell’ipotesi della consapevolezza dell’inadempimento per la mancanza dell’apposito sigillo o per un qualsiasi altro motivo. Secondo il teologo, infatti, si tratta di un onere personale, legato alla figura e all’attività di chi vende o prende in permuta beni ed è soltanto nei confronti di tale soggetto che il fisco può far valere le proprie ragioni: l’acquirente non sarà tenuto in coscienza a pagare il tributo evaso « nisi in defectum eius qui illud non solvit – precisa l’interprete – qui non habet alia bona, unde illud solvat»<sup>195</sup>. È una sorta di responsabilità sussidiaria, possiamo dire, quella che il gesuita configura in questo passaggio, condizionata alla solvibilità dell’alienante «interimque dum ille habet bona, unde solvat, ille solus tenetur illud solvere»<sup>196</sup>. La conclusione viene mantenuta anche per il caso che al giurista sembra presentare una “*praecipua difficultas*” ovvero quando è la decima parte della merce ad essere dovuta a titolo di tributo: qui il rischio è – lo avverte subito il nostro – di sottrarre all’acquirente una quota di quanto ricevuto dietro il pagamento del prezzo. Per Molina, allora, la *sen-*

---

l’interrogativo posto in questo caso riguarda la sussistenza dell’obbligo fiscale sulle merci della stessa specie di quelle per le quali è imposto il divieto. La questione, pur riferita ad un caso particolare, come quello riguardante certi beni cui è vietato l’ingresso nella città di Murcia, presenta dei risvolti di ampia portata laddove il principio sotteso alla tesi di chi afferma la sussistenza dell’onere esprime un criterio – il *vectigal* si ritiene dovuto “*virtualiter omnibus rebus eiusdem speciei*” – in grado di riverberarsi su tutto il tema. Il rischio è subito avvertito dal nostro autore per il quale «*probabilius [...] non deberi id tributum, nisi sit etiam impositum rebus prohibitis*» (*ibidem*) sulla base di un’argomentazione dalla valenza generale: pagare i tributi è una “*res odiosa*” – lo abbiamo sentito più volte – perciò occorre, conclude Sanchez, che ciò risulti espressamente stabilito.

<sup>194</sup> *Ibidem*.

<sup>195</sup> MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 675, col. 566.

<sup>196</sup> *Ibidem*.

*tentia* è “vera” anche in queste circostanze ed è un argomento prettamente giuridico a sorreggere la soluzione: il *dominium* delle cose oggetto dello scambio è passato integralmente dalla sfera dell’alienante a quella dell’acquirente senza che il re possa vantare alcun *dominium* su di esse o su parte di esse. Nulla può impedire – conclude il giurista – la *traslatio dominii* in favore del compratore; piuttosto si potrà parlare di “*res obnoxiae*” il cui onere graverà, secondo la regola già espressa, sul venditore in via principale e sull’acquirente in via sussidiaria, «in defectum principalis debitoris, factaque prius excussione in bonis illius»<sup>197</sup>.

### 3.3 *Restituere simplum ?*

Attraverso questa ipotesi particolare affrontata da Sanchez ci avviciniamo ad un tema ricorrente delle tesi sulla *restitutio indebiti*, esposte nelle nostre fonti come nel pensiero teologico medievale e nella letteratura sui casi di coscienza: è sufficiente restituire il tributo non pagato o si è tenuti nel foro interno a restituire anche qualcos’altro?

L’interpretazione è costante e discende dalla classificazione delle leggi tributarie come leggi non penali e dalla negazione della natura sanzionatoria dei tributi: escluso che l’obbligo di restituire possa riguardare anche le pene temporali previste<sup>198</sup> – in quanto non dovute *in foro interiori* secondo le argomentazioni che ab-

---

<sup>197</sup> Ivi, col. 567.

<sup>198</sup> Se Covarruvias e Molina lo scrivono esplicitamente senza nulla aggiungere, VITORIA (*Commentarios*, cit., q. 62 a. 3, pp. 150-151) aveva ricordato ai suoi allievi due limitazioni risalenti ad una lontana tradizione. Secondo la tesi ricordata dal maestro e attribuita al Panormitano, la legge può stabilire che chi trasgredisce la prescrizione imposta incorra *ipso facto* nella pena: in questi casi, dunque, si è tenuti a pagare la sanzione civile in coscienza, prima della condanna. Il pensiero va alla dibattuta questione sulla perdita del *dominium* da parte dell’eretico prima della sentenza: la disciplina presentava risvolti delicati anche perché in grado di travolgere gli effetti giuridici consolidatisi in capo ai terzi di buona fede che potevano vedersi spogliare dal fisco dei beni e dei diritti acquistati dal soggetto poi dichiarato eretico. In un dibattito, già vivace al tempo di Vitoria, il nostro giurista propone una soluzione moderata per la quale «verum est, et illud fit in odium haeresis et favorem fiscis; sed qui possidet non teneretur dare, sed solum non resistere. Unde si ascondere posset illa bona, non teneretur reddere». La conclusione di carattere generale, poco dopo presentata, conferma che è contro il diritto naturale «quod quis puniat seipsum quia poenam patitur, quia de ratione poenae est quod patiatur. Ergo nullus debet sibi infligere poenam, quia alias potius esset actio quam passio. Mirum enim esset quod quis teneretur enclavare la mano. Unde male fit nunc a prelati qui sic ponunt leges, sicut male faceret rex faciendo legem quod qui furatus fuerit abscindat manum suam. Et hoc intelligo dummodo non sit tanta et tam iusta causa». Un’altra ipotesi in cui si riteneva il trasgressore obbligato in coscienza alla pena veniva indicato – come ricordava il domenicano nelle sue lezioni – nella *conventio partium*: qui il diritto naturale a non autopunirsi si

biamo già richiamato – , l’interrogativo posto da più parti chiama in causa un *quid pluris* “pro emenda” o “ratione iniurae”.

Già san Tommaso aveva risposto al quesito distinguendo tra un’*aequalitas ex parte rei* – “quae quandoque est sine iustitia ut patet in mutuis” – per la quale è sufficiente restituire “tantum quantum habuerit de alieno” e un’*iniustitiae culpa* – “quae potest esse etiam cum aequalitate rei: puta cum aliquis interdit inferre violentiam sed non praevalet” – per la quale si stabilisce un *remedium* non più *per restitutionem* ma *per poenam* (a cura del giudice) che il trasgressore è tenuto a pagare dopo la condanna<sup>199</sup>. In questo secondo caso, Banez nel suo commento al testo dell’Aquinata spiega che «vocat iniustitiae culpam quatenus quis operatur contra legem et legislatorem»: la specificazione si spiega perché in senso proprio non vi sono colpa e peccato se manca l’*actio contra legem*<sup>200</sup>. Quando deve essere riparato anche l’onore violato del prossimo – prosegue il teologo – allora «oportebit etiam restituere non solum rem ablatam, sed etiam honorem ipsum»: spetterà al giudice, unico interprete della *iustitia vindicativa*, ripristinare la giustizia poiché «iudex ipse dicitur esse lex animata et iustum animatum loquens et habens manus ad executionem»<sup>201</sup>.

Anche la prima parte del commento di Vitoria al testo di san Tommaso è dedicata ampiamente al tema della *quantitas restitutionis*: la tesi del Dottor Angelico – che risponde affermativamente al quesito “utrum sufficiat restituere simplum quod iniuste ablatum est” – viene analizzata e messa alla prova con la distinzione tra azioni volontarie e azioni involontarie: la considerazione di una *iniuria*, sussistente nella stessa *ablatio rei alienae*, conduce ad affermare sul piano generale l’insufficienza del *simplum restituere* quando il danneggiato non abbia cooperato volontariamente nell’azione altrui. Il criterio ermeneutico è dedotto da un passo

---

confronta con il principio di rispettare la *fides inter homines* e, in fondo, la pacifica convivenza della *respublica* che ne risulterebbe altrettanto in pericolo. D’altro canto – aggiungeva il maestro – la scelta di sottomettersi volontariamente alla pena convenuta evita di essere convocati dinanzi ad un giudice e, in alternativa, consente la possibilità di “esser fatto *iudex* nella propria causa” e di eseguire la pena attraverso una sorta di bonaria composizione degli interessi che esclude, attesa la volontarietà della rinuncia dell’altra parte, l’obbligo di restituire.

<sup>199</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa*, cit., q. 62 a. 3, col. 487.

<sup>200</sup> BANEZ, *De iure et iustitia*, cit., q. LXII, p. 211.

<sup>201</sup> *Ibidem*; con una conclusione che, negando una gestione privata della riparazione dei torti subiti, mostra la capacità del nostro autore di sottrarsi a facili tentazioni, cui non sempre sono immuni neanche tutte le culture contemporanee.

del *dominus Caietanus* che nelle sue *Questiones et quodlibeta* aveva ritenuto l'usuraio tenuto a restituire soltanto *usuras* e nient'altro sulla base di un'argomentazione fondata sul consenso della controparte.

La tesi del cardinale, tuttavia, viene svolta e sviluppata ulteriormente dal giurista che prosegue la propria analisi senza appiattare la soluzione del caso specifico sulla fonte d'autorità richiamata. Se è vero che «in istis ablationibus involuntariis ita est ut argumentum probat quia ibi fit iniuria [...] et ille tenetur ad utriusque satisfactionem», tale soddisfazione – si aggiunge – può avvenire attraverso la restituzione del *simplum*, in grado di riparare al tempo stesso «damnum pecuniae etiam iniuriae quia quodammodo honorat me reddendo quod abstulit, dummodo non sit aliqua magna iniuria»<sup>202</sup>. La tesi di san Tommaso, allora, ne risulta confermata anche in riferimento alle ablazioni violente (cioè realizzate *sine consensu*), come quelle del ladro: qui sarà dovuta anche una pena – precisa il domenicano – per aver violato la sicurezza pubblica, ma la sanzione – lo sappiamo – sarà esigibile solo con la condanna del giudice.

La conclusione è comune e risale a principi tradizionali presenti nella casuistica e nella letteratura per la confessione. Nella sua *Theologia moralis* Paul Laymann scriverà un capitolo dedicato interamente all'obbligo di restituire in caso di danno ingiustamente causato: anche in queste pagine si afferma la distinzione tra colpa civile e colpa teologica con la conseguenza che in presenza solo della prima il risarcimento sarà dovuto sulla base della legge civile e non anche in coscienza né prima della sentenza del giudice<sup>203</sup>. L'unica eccezione a questo principio generale della casuistica è costituita dalla conclusione di un contratto o un patto dal quale sorga l'obbligo – vincolante anche nel foro dell'anima – di restituire il maltolto, secondo un insegnamento che, come visto, già Vitoria aveva ricordato ai suoi allievi. Se, infine, v'è una *culpa theologica* la compensazione sarà, invece, dovuta anche prima (o, meglio, senza la necessità) di presentarsi dinanzi ad un giudice, sulla base del diritto naturale, secondo il principio dell'*aequalitas arithmetica* e comunque “proportione culpae”.

---

<sup>202</sup> VITORIA, *Comentarios*, cit., q. 62 a. 3, p. 149.

<sup>203</sup> Cfr. P. LAYMANN, *Theologia moralis in quinque libros distributa*, Monachii 1630, in particolare si v. *Liber tertius “De iustitia et iure, caeterisque cardinalibus virtutibus”*, *Tractatus secundus “De restitutione”*.

Il campo operativo di questo atto morale – condizione indispensabile per la validità del sacramento della penitenza – è quello dei contratti: ne abbiamo appena visto un’interessante applicazione, sulla scia della glossa di Giovanni d’Andrea alla *regula*, sul piano dell’esercizio del potere pubblico cui ha offerto ora una procedura snella e informale di recupero dei crediti del fisco ora – ma in casi marginali, lo abbiamo notato – un veloce mezzo di riequilibrio del sistema. Il diritto e la dottrina canonistiche, d’altronde, avevano già arricchito con preziosi strumenti processuali – come la *denuntiatio evangelica*, l’*appellatio extra iudicialis* e l’*officium iudicis* – l’istituto della *restitutio in integrum* e la cultura giuridica di *utrumque ius* che doveva veicolare la relativa istanza di giustizia.

Il tema tornerà nelle pagine seguenti in riferimento alle *riquezas* raccolte nel *Nuevo Mundo* ora come bottino di guerra ora a titolo di ricompensa per l’evangelizzazione degli indios ora a titolo di tributo. Seguiremo per qualche tratto il viaggio del “vecchio” *utrumque ius* anche in quelle terre lontane. Ne riceveremo un’immagine in parte nuova, nella misura in cui esso si mostrerà capace di adattarsi ad una realtà diversa, partecipata da cose e soggetti mai visti né conosciuti.

CAPITOLO QUARTO  
TRA VECCHIO E NUOVO MONDO  
LE DUE SPONDE DELL’HACIENDA REAL. SALMANTICA DOCET

Sommario. 1. *Justo y benigno universal gobierno* - 2. *Exprimendo spongiolas humentes*. Teoria e prassi dell’*alcavala* - 2.1 Tra i banchi di scambio. *Alcavala* e figure contrattuali - 2.2 Tra esenzioni e immunità. Un tributo “gravissimum” - 3. *Saccus Indiae*. Le isole del tesoro - 3.1 *Tributa e iusta guerra* - 3.2 *Como ne la boca de los dragones*. L’*encomienda* tra organizzazione della società e funzione fiscale - 3.3 Una “perniciosa pestilencia”. Gli interventi di Las Casas sull’*encomienda* tra istanze umanitarie e argomenti fiscali - 3.4 In orbe indiano. *Inventio e res fisci* - 4. Questioni di libertà. Qualche considerazione conclusiva

*Licet habeat  
iurisdictionem in universo  
non tamen dominium  
rerum privatorum*

1. *Justo y benigno universal gobierno*

La frase che ci accoglie in questa ultima tappa del nostro itinerario di ricerca proviene da un testo – il *De regia potestate* (1571) di Bartolomé de Las Casas<sup>1</sup> – scritto e pensato per “istruire”, guidare ed ammonire la corona spagnola nella fondazione di un *justo y benigno gobierno universal*. Come un compagno segreto alla Conrad, sono gli indios e i coloni i protagonisti del libro che abbiamo in mano, pur nella totale assenza di qualsiasi riferimento esplicito all’esperienza delle “colonie”<sup>2</sup> spagnole d’oltremare e nonostante il titolo tipicamente scolastico, da trat-

---

<sup>1</sup> Cfr. BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *De regia potestate*, [Spirae 1571], Corpus Hispanorum de pace (CHP) vol. VIII, Madrid 1969 [ed. crit.], p. 55.

<sup>2</sup> La complessa, incerta e ambigua fisionomia istituzionale delle nuove terre all’interno dell’impero spagnolo ha avviato già da tempo una vivace diatriba storiografica tra chi sostiene l’assoluta parità sotto tale profilo tra Castiglia ed Indie e chi invece ricostruisce l’assetto dei reciproci rapporti nei termini classici del binomio madrepatria-colonie. Le pagine che seguono, non potendo né intendendo sfiorare anche di sfuggita il tema, si limiteranno ad accogliere con prudenza la terminologia che evoca le esperienze coloniali, ricorrendo al virgolettato. Allo stesso tempo si chiarisce che qui come altrove i termini “Spagna” e “Castiglia” sono utilizzati, seguendo una consolidata convenzione storiografica, indifferentemente salvo quando la specificità del discorso non richieda una maggiore precisione (nelle pagine precedenti abbiamo distinto per esempio tra territo-

tato politico classico.

Il soggetto agente di quell' "habeat iurisdictionem in universo" manca, e resta sottinteso senza troppi misteri, in una frase in cui il contestuale richiamo ai conquistatori – gli "occupantes" a cui quelle "res privatorum" sono concesse in un primo momento – e ai "bona infidelium" – anche rispetto ad essi, scrive l'autore, vale la *sententia* – fotografa piuttosto nitidamente la dimensione e la vocazione imperiali della Spagna degli Asburgo, assegnando più di un volto (e sempre riconoscibile) a quel *princeps* che, in apertura della frase successiva, non può stabilire per legge «ut dominium rerum particularium invitis subditis de uno in alium transferatur nec auferre veris dominis sine legitima causa [...] [nec] donare»<sup>3</sup>.

Qui, come nelle pagine che ci hanno portato a questo punto, l'impero spagnolo è rimasto sullo sfondo: abbiamo sentito parlare (e abbiamo scritto) di costose imprese belliche e di un'impegnativa struttura amministrativa; merci esotiche e beni preziosi fermi nei porti, in movimento sulle vie di commercio o scambiati nelle piazze commerciali, hanno attirato l'attenzione di chi – e fra questi anche i nostri interpreti – ha studiato l'universo di dazi, pedaggi e gabelle, cercando di svelarne e correggerne, ove necessario, le regole di funzionamento.

A parte questi riferimenti impliciti e qualche altro cenno esplicito ma marginale – in tema di immunità ecclesiastica, Sánchez richiama il caso del padre missionario che ordina la spedizione di beni dalla "madrepatria"<sup>4</sup> – la vita (economica e politica) delle "colonie" americane è rimasta *celata* nelle discussioni e nelle riflessioni sul potere fiscale spagnolo. Di quest'ultimo abbiamo scritto attribuendo un

---

ri o comunità per sottolineare il diverso peso fiscale dei "castigliani" propriamente detti rispetto agli aragonesi, e così via). Sul punto di recente sono tornati CASSI, *Ius commune*, cit., p. 14 e V. T. ANZOÁTEGUI, *Cultura jurídica y órdenes normativos en la colonización española en América. Una visión panorámica* in A. A. CASSI- A. SCIUMÈ, *Dalla civitas maxima al totus orbis. Diritto comune europeo e ordo iuris globale tra età moderna e contemporanea*, Soveria Mannelli 2007, pp. 120ss.

<sup>3</sup> LAS CASAS, *De regia potestate*, cit., p. 55. Il testo integrale è il seguente: «[...] *Licet habeat iurisdictionem in universo, non tamen dominium rerum privatorum, quae olim fuerunt concessae occupantibus; et procedit haec sententia etiam respectu bonorum infidelium. Cum igitur princeps non possit per legem facere ut dominium rerum particularium invitis subditis de uno in alium transferatur, nec auferre veris dominis sine legitima causa, sequitur quod non posse donare*» (corsivo nel testo, per indicare una citazione tratta dal commento alle Decretali di Felynus Sandeus).

<sup>4</sup> Si v. *supra*, nt. 2. A questo breve cenno si aggiunga quello concernente l'ecclesiastico che si occupa diligentemente della *conservatio* della Chiesa nelle Indie orientali che Molina introduce fra le eccezioni al divieto di esercitare attività commerciali gravante sui *clerici*.

predicato – “imperiale” – che non ha superato la dimensione del testo per andar ad indicare una realtà sostanziale.

Alle nuove terre abbiamo guardato da lontano come da lontano vi guardò lo stesso imperatore Carlo che, come si rammaricava nel prologo alle *Leyes Nuevas* del 1542-1543, mai vi mise piede, a differenza di alcuni dei maestri spagnoli che, invece, fino al Nuovo Mondo si spinsero. Eppure, se questa realtà – per numerosi versi centrale nella storia (non solo) spagnola – è rimasta celata, silenziosamente latente dietro i nostri discorsi, è perché le fonti che *ex professo* si occupano del nostro tema l’hanno del tutto obliterata.

Nelle pagine dei trattati *De iustitia et iure* che abbiamo eletto a punto di partenza del nostro percorso non si parla degli indios né dei diritti dei conquistatori sui vinti, dell’imposizione fiscale nelle *posesiones de Ultramar* né delle concessioni ai coloni sulle ricchezze scoperte. Piuttosto, il potere fiscale che i nostri autori intendono disciplinare è quello esercitato nell’ambito di una comunità politica governata da un’autorità legittima, in cui non vi sono (quanto meno non più) vincitori né sconfitti, ma sudditi, superiori e inferiori, fedeli da guidare e consigliare. Non v’è una guerra (intesa quale origine recente del governo civile instaurato) della cui giustizia si dubita; non vi sono infedeli o selvaggi da convertire forzosamente, soggetti da costruire, “rapine” e violenze da arginare. Se è così, ben si comprende allora perché, dove si è messo in atto il tentativo di costruire una sorta di teoria generale del tributo al servizio delle moderne formazioni politiche a vocazione assolutistica, il quadro speculativo si sia focalizzato sui nodi problematici in cui era aggrovigliata la politica del vecchio mondo come la regolazione delle relazioni di potere tra signori territoriali, principi e sovrani, la selezione delle cause e dei criteri di gestione del crescente impegno fiscale, la limitazione delle pretese immunità e dei presunti privilegi. Nel passaggio a quella che, richiamando una tecnica legislativa tipica dei codici moderni, potremmo chiamare “parte speciale” l’attenzione è stata rivolta principalmente a imposte decisive per il pubblico erario quanto discusse come l’*alcavala*, vero rompicapo per teologi e teorici del buon governo.

Le riflessioni e gli ammonimenti sulle vicende americane (compresa



l'esperienza del fisco oltreoceano) restano affidate alla *vis* polemica di agili e meno scolastici scritti, brevi trattati intitolati al diritto in guerra o di guerra, memoriali e *cartas*, spesso in lingua spagnola, vergati dalle penne appassionate ed inquiete di Vitoria e Las Casas, come da quelle più misurate e prudenti di Soto, Molina e Covarruvias.

In queste pagine, nell'ambito delle teorie sulla giusta guerra e sul giusto governo trova spazio il tema del fisco per le "colonie". Qui non v'è un sistema di prelievo di risorse già sviluppato, da organizzare ed orientare secondo alcuni fondamentali principi di giustizia né fedeli da disciplinare ed orientare. Non v'è solo (o tanto) una potestà suprema da individuare al di sopra di tutte le signorie che pretendono di esercitare la potestà impositiva, ma piuttosto (o ancor prima) occorre discutere quale sia il legittimo potere politico esercitabile sui nuovi territori. Così come prima di una *iusta causa tributi* i nostri trattatisti si interrogano sulla *iusta causa belli* e sulla *iusta causa dominii*. Ancora, a guardare alle terre conquistate, il consenso del popolo (altrove ritenuto rilevante, con i limiti indicati a suo tempo, per la giustizia dell'imposizione fiscale) retrocede fino al momento genetico della comunità politica organizzata dagli spagnoli; le delicate questioni della *iusta mensura* e dell'oggetto del tributo, infine, sono adesso oscurate da quella *terribile pestilenza* – per dirla con Las Casas – che è l'*encomienda*, scenario che accoglie e disvela quel *servicio personal*, prestazione succedanea all'obbligo fiscale, che prelude alle più varie forme di lavoro forzato.

In questa diversa prospettiva v'è un mondo pieno di cose nuove a cui dare un nome e uno statuto, soprattutto dal punto di vista giuridico; una società da ordinare; spazi da controllare; soggetti da costruire; beni e risorse da acquisire. È il dominio delle cose e degli uomini che è ancora in discussione nelle sue origini e nei suoi sviluppi; «et difficile est – possiamo aggiungere con Las Casas – ut bono peragantur exitu, quae malo sunt incohata principio»<sup>5</sup>. Per questo nuovo mondo – una scoperta anche per il "vecchio" *ius commune* – non v'è spazio nel chiuso sistema dei trattati *De iustitia et iure*: per accogliere i soggetti, le cose e i fatti delle

---

<sup>5</sup> BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Respuesta al obispo de Las Charcas sobre un dictamen de esta acerca de los bienes ganados por conquistadores y encomenderos* (1553) in CHP VIII (appendice V), p. 164.

Indie il diritto doveva condurre un' "esplorazione" dentro se stesso ed adattare principi, *auctoritates* e *regulae iuris* ad un mondo veramente altro<sup>6</sup>. A dover essere ripensate sono le tradizionali distinzioni delle *res* accolte nel Digesto, per esempio; le nozioni di *res nullius* e *communis*; le definizioni di *dominium* e *imperium*; le regole di acquisto della proprietà tra *inventio*, *occupatio* e *praescriptio*.

Il tema fiscale costituisce in tal senso un punto di osservazione particolare e privilegiato al contempo: vedremo che le questioni di libertà, tipicamente sottese e connesse alle riflessioni che lo approfondiscono, entrano in gioco per vie diverse e con risultati differenti in base allo scenario – le Americhe o il vecchio continente – in cui si inseriscono.

Laddove l'obbligazione tributaria era percepita e interpretata come un'indebita acquisizione di risorse (nelle centrali terre castigliane come nelle province italiane) abbiamo più volte sentito parlare di "spoliationes", "latrocinia" o "furtum"; d'altro canto, conosciamo le polemiche che arroventavano il clima politico del tempo. Invece, *extra orbem* il pagamento delle imposte (in denaro o in natura) di-

---

<sup>6</sup> Cfr. A. A. CASSI, *Ius commune tra vecchio e nuovo mondo*, cit., pp. 2-39 dell'Introduzione. La storiografia sulla Conquista e sulle sue implicazioni sul piano del diritto è molto vasta. Oltre al lavoro di Cassi e alla già citata opera, ormai classica, di Elliot su *La Spagna imperiale* si rinvia ai seguenti testi recenti: in una prospettiva generale si v. AA.VV, *Il diritto dei nuovi mondi*, Padova 1994; V. T. ANZOÁTEGUI, *El Derecho indiano y el trasplante de la cultura del Derecho común (siglos XVI y XVII)* in *Seminario permanente de cultura jurídica europea: una herencia persistente*, Sevilla 2001. Più in particolare sui giuristi "indiani" e fra questi con uno sguardo più approfondito su Juan Matienzo e Juan de Solórzano y Pereira si v. i numerosi articoli di M. BELLOMO pubblicati a partire dal 2000 sulla Rivista internazionale di diritto comune (da "Perché lo storico del diritto europeo deve occuparsi dei giuristi indiani?" e "I fondamenti ideali del diritto privato indiano nell'opera dei giuristi d'Antico Regime. Linee di un progetto" in RIDC, 2000, rispettivamente pp. 21ss e pp. 297ss; fino ai più recenti "Al di là dell'obbligazione contrattuale in Juan de Solórzano y Pereira" in RIDC, 2003, pp. 205ss e "Il tema della familiarità in Juan Matienzo" in RIDC 2005, pp. 199ss). Per alcuni studi specifici si v. anche E. MONTANOS FERRIN, "El sistema de "ius commune" en la literatura jurídica indiana. El mayorazgo en la obra de Matienzo" in RIDC 2000, pp. 33-42; EAD., "Una muestra del "favor consanguinitatis" en la obra de Juan Matienzo" in RIDC 2003, pp. 143ss e della stessa "Un aspecto de la salvaguarda del status de la esposa supéerstitute en la obra de Juan de Matienzo" in RIDC 2005, pp. 211ss. Infine si v., in un'ampia prospettiva, gli interventi raccolti in *Actas y Estudios del XIII Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano* (San Juan de Puerto Rico 21-25 mayo 2000), San Juan 2003; i contributi accolti in *Dalla civitas maxima al totus orbis. Diritto comune europeo e ordo iuris "globale" tra età moderna e contemporanea*, cit. e quelli contenuti nel volume collettaneo *Il diritto dei Nuovi Mondi*, Padova 1994; S. ZAVALA, *Las Instituciones Jurídica en la Conquista de América*, México 1988; I. SANCHEZ BELLA, *Derecho indiano*, 2 voll. Pamplona 1991; V. TAU ANZOÁTEGUI, *Casuismo y Sistema. Indagación histórica sobre el espíritu del Derecho Indiano*, Buons Aires 1992; B. BRAVO LIRA, *Derecho comun y derecho propio en el Nuevo Mundo*, Santiago del Chile 1989; J. BARRIENTOS GRANDON, *La cultura jurídica en la Nueva España*, México 1993; B. CLAVERO, *Derecho indigeno y cultura constitucional en América*, México 1994.

venne, nelle declamazioni di Las Casas e nei più maturi interventi normativi in materia, la base per il riconoscimento della condizione di sudditanza, volano per il superamento del sistema dell'*encomienda* e del *servicio personal* come forma di schiavitù, anticamera per l'affermazione dello statuto (giuridico e antropologico) di libertà degli indios. In questa prospettiva, allora, il centro dell'impero e i lembi di più recente acquisizione sembrano allontanarsi ancora di più, in una navigazione – quella del potere politico e fiscale della corona – che spesso procede a vista, tra tempeste e capovolgimenti, dirottamenti e nuovi percorsi.

Tra quelle che potremmo definire le diverse anime dell'*Hispania – corpus mysticum* che si allungava dalle province del nord alle coste del Mediterraneo per estendersi fino al di là dell'oceano – il centro di Salamanca, crocevia culturale di straordinaria vivacità e patria di acute intuizioni, si poneva come un cuore pulsante che tutto innerva e mette in circolo, connettendo anche le più lontane membra: la cittadina castigliana era al centro di un costante flusso di intellettuali, maestri e studenti; accoglieva lezioni e dibattiti che guardavano alla comunità locale come al *totus orbis*; funzionava da laboratorio per innovativi “esperimenti” nel campo del diritto. Il richiamo al *ius naturae*, in particolare, avrebbe consentito di ricomprendere sotto la volta dello stesso cielo le lontane *possessiones*, offrendo una comune plaga di principi con cui illuminare e guidare, alla maniera della stella polare, l'ambizioso cammino della corona. Le coordinate dell'astro sarebbero state individuate in leggi e trattati scritti *ad hoc*, destinati a fornire la mappa dei nuovi territori della politica e del diritto. Ad affrontare questo viaggio – in una terra vergine per il diritto occidentale più di quanto non si pretendeva fosse sul piano economico-politico – troveremo non solo il *ius commune* e il diritto spagnolo, ma anche il diritto naturale classico, precipitato di una *ratio* (ancora) europea: diritti questi che sarebbero passati attraverso quel laboratorio sapienziale per saggiarne l'impatto e l'applicazione nel Nuovo Mondo.

In questa esperienza – culturale prima ancora che giuridica – vedremo coinvolti, con impegno e convinzione, molti dei nostri scrittori quali attivi protagonisti di quel grande investimento intellettuale che arricchì il discorso politico-giuridico tra vecchio e nuovo continente.

Nelle pagine che seguono cercheremo proprio di avvicinare idealmente le due sponde dell'impero iberico guardando ai diversi problemi sollevati in ciascuna realtà, alle differenti strategie messe in atto dal potere sovrano e alle conseguenti risposte fornite dai maestri salmantini. In questo confronto, analizzeremo da una parte la disciplina e la prassi concernenti la tassa sulle vendite: su di essa e sulle numerose questioni applicative che la riguardavano nello specifico abbiamo puntuali e approfonditi studi di Sánchez e Molina. Dall'altra ricostruiremo il sistema dell'*encomienda*, perno della struttura sociale ed economica che si andava costruendo nei territori della *Conquista*.

Nella prima parte otterremo quasi un regesto delle più diffuse pratiche commerciali e potremo valutare le dinamiche degli interessi in gioco, tra potere centrale, banchieri e commercianti. Nella seconda parte l'analisi della politica fiscale per le Indie – dall'acquisizione dei monopoli sulle principali risorse naturali, alla gestione delle merci in transito negli approdi costieri o nelle fiere fino allo sfruttamento della manodopera locale “incapace” di pagare i tributi – metterà in luce le relazioni tra coloni, indios e “madrepatria”, ricorderà violenze e spoliazioni, chiamando in causa un'intera civiltà.

Le questioni tecnico-giuridiche delle prime pagine, specificamente legate ad un sistema fiscale dalla fisionomia in via di definitivo completamento come quello organizzato intorno all'*alcavala*, lasceranno spazio a nodi tematici più generali ed *essenziali* come le condizioni e i limiti del diritto di aggressione e di quello di difesa, dei diritti di espansione e commercializzazione, delle politiche di civilizzazione ed evangelizzazione; l'esercizio del dominio sulle cose e sui soggetti, la ridefinizione dei rapporti di sudditanza e subordinazione.

Ne risulteranno messi in discussione i principali postulati del diritto come della teologia, dell'antropologia come delle scienze tutte; incrinato l'ordine politico e sociale del vecchio continente stesso.

## 2. Exprimendo spongiolas humentes. *Teoria e prassi dell'alcavala*

Se v'è una tassa che più di ogni altra ha “spremuta” i sudditi spagnoli, offrendo un modesto sollievo alle casse pubbliche e al contempo attirando le attenzioni di giuristi e scrittori di economia, questa è costituita senza dubbio dalla cosiddetta *alcavala* dovuta sulle vendite di beni nelle terre iberiche.

Di essa abbiamo più volte letto e scritto perché per le sue caratteristiche intrinseche si lascia attraversare dai principali nodi tematici su cui si aggroviglia la trama delle riflessioni sull'imposizione tributaria: se da una parte incarna il passaggio, che abbiamo più volte seguito, da un sistema fiscale “straordinario” (limitato nel tempo, nello spazio e rispetto ai soggetti) ad un'organizzazione stabile di prelievi continui e generalizzati (si ricorderà l'origine “bellica” del tributo e la sua costante rinnovazione); dall'altra gli aspetti quantitativi (un'esazione da molti giudicata “rigorosissima”) e organizzativi (è questo uno dei terreni su cui viene sperimentata con maggior convinzione la gestione in appalto e in *encabezamiento* delle imposte) che la caratterizzavano ne hanno fatto uno degli oggetti privilegiati dei discorsi sul buon governo applicati al caso spagnolo. Essa, inoltre, sembrava rivelare un peculiare e specifico legame con le regioni spagnole, giustificato proprio dalla sua origine – “nazionale” potremmo dire – come dalle modalità applicative, legame che, insieme al peso riconosciute su un piano quantitativo, l'ha posta al centro di un grande investimento sapienziale e legislativo da parte di governanti, giuristi, polemisti, fino ai teologi di Salamanca.

Essa viveva dell'economia delle aree continentali dell'impero dove assicurava una fonte sicura, anche se spesso non sufficiente, di finanziamento per le politiche della corona. Nelle regioni conquistate sarebbe stata introdotta solo nel 1575 quando in “madrepatria” le pratiche fraudolente, le vessazioni e le polemiche che ne seguivano erano già “vecchie” come il continente che le accoglieva. Quando viene applicata, rifugge le differenze tra i ceti e resiste ad immunità e privilegi catalizzando l'attenzione, le critiche e l'opposizione di un'ampia pletera di soggetti, tutti possibili acquirenti o venditori di beni da essa gravati.

In questo clima si iscrissero e dispiegarono le analitiche riflessioni svolte da Sánchez e Molina in ordine ai principali problemi applicativi e alle controverse

questioni teoriche che la pratica metteva in luce.

### 2.1 Tra i banchi di scambio. Alcavala e figure contrattuali

Con il primo gruppo di *dubia* scritti dal giurista di Cordova sembra quasi di seguire una lezione di diritto dei contratti<sup>7</sup>: l'individuazione delle attività economiche tassabili dà l'occasione per scorrere il folto elenco di negozi giuridici realizzabili nella vivace vita commerciale e sociale della penisola.

Se l'*alcavala* è dovuta sulle vendite (e le permutate) dal venditore<sup>8</sup> diventa decisivo determinare l'estensione del *nomen iuris* – “*emptionis et venditionis*” – che indica l'operazione gravata. L'analisi procede con precisione, attraverso *distinctiones* e questioni sempre più specifiche, fa mostra di un'inclinazione per il particolare e di un'attenzione per la complessa vita socio-economica dell'impero.

Nonostante la specificità dell'*alcavala* e dei problemi interpretativi che la attraversano rispetto alla storia e alla società spagnole, gli argomenti esposti, come le interpretazioni rigettate o condivise, quanto le conclusioni proposte sono spesso attribuiti ad autori appartenenti ad altre culture, richiamati insieme a giuristi iberici come Juan Yañez Parladorio, attivo alla fine del Cinquecento a Valladolid e autore di un *Liber rerum quotidianarum* in due tomi, Ferdinando Menchaca Vasquez, giureconsulto nella stessa cittadina castigliana, inviato al Concilio tridentino e autore di una monumentale opera sui più vari temi del diritto, pubblico e privato (i *Controversiarum illustrium aliarumque usu frequentium libri tres* più volte editi a partire dal 1564), Juan de Matienzo y Deza, grande conoscitore della realtà americana dove ricoprì la carica di regio senatore della Cancelleria di Perù, citato

---

<sup>7</sup> Sul diritto privato nella scienza giuridica medievale e moderna si v. innanzitutto G. ASTUTI, *I contratti obbligatori nella storia del diritto italiano*, Milano 1952; F. CALASSO, *Il negozio giuridico*, Milano 1959; I. BIROCCHI, *Causa e categoria generale del contratto. Un problema dogmatico nella cultura privatistica dell'età moderna*, Torino 1997; P. GROSSI, *Il dominio e le cose: percezioni medievali e moderne dei diritti reali*, Milano 1992; P. CAPPELLINI, *Negozio giuridico (storia)* in Dig. Sez. civ., vol. 12, Torino 1995, pp. 99-102; R. VIOLANTE, *Il sistema contrattuale del diritto comune classico. Struttura dei patti ed individuazione del tipo. Glossatori e ultramontani*, Milano 2001.

<sup>8</sup> Restano salve alcune ipotesi particolari in cui è l'acquirente a pagare il tributo: per esempio sulle vendite di olio a privati la legge (Nueva recop. 9.18.3) stabilisce la ripartizione perfetta del tributo tra acquirente ed alienante; altre volte può essere un patto interno alle due parti ad accollare sull'acquirente tutto o parte del tributo, come ricorda MOLINA (*De iustitia et iure*, cit., disp. 678 col. 582-583).

per il suo commentario in cinque libri alla Ricompilazione. Tra gli autori provenienti da ambienti stranieri leggiamo i nomi di uomini della pratica come André Tiraqueau, giurista francese e consigliere al Parlamento parigino nel 1541, autore di un trattato sulle pene, di un commento al *Codex* sulle donazioni e del più volte citato commentario *De utroque retractu municipali et conventionali*; accanto a lui troviamo spesso Nicolas Bohier, avvocato a Bourges e presidente del Senato di Bordeaux, autore di raccolte di *decisiones* e *consilia*. Sulle questioni di carattere più generale – come la classificazione dei contratti innominati, la disciplina delle forme di invalidità degli atti, la determinazione del *locus solvendi* – così come quando si deve procedere per analogia sono Bartolo e Baldo ad essere citati con costanza per sostenere e dirigere l'analisi.

La premessa è che le gabelle non siano “odiosae sed potius favorabiles” perché istituite per utilità pubbliche: in tal caso – esordisce Sanchez - «nil mirum si in hac materia venditio large sumatur pro quovis contractu»<sup>9</sup>. Eppure, prosegue il maestro, la legge spagnola<sup>10</sup> parla chiaramente di vendita (richiamando l'elemento del pagamento del prezzo) e di permuta e la materia fiscale, che grava sulla libertà di contrarre concessa dal *ius commune*, è certamente tra quelle “odiosae” che – conclude la fonte – conviene sempre restringere soprattutto se esorbitano dal diritto comune.

Il ragionamento porta innanzitutto ad escludere dall'insieme degli atti su cui la tassa deve essere corrisposta la donazione<sup>11</sup>, nonostante la tesi opposta sostenuta

---

<sup>9</sup> SANCHEZ, *Consilia seu opuscola*, cit., dub. 17, p. 370.

<sup>10</sup> Cfr. Nueva Recop. 9.17.1, 2 ove il “mandamos” della *ley primera* è rivolto a «los vendedores» che devono pagare l'imposta del dieci per cento sul «precio porque vendieren», individuando un perimetro applicativo ampliato dalla legge successiva che estende l'obbligo fiscale a «los trueques y las ventas [que] se deuen juzgar por una misma cosa» ovvero – si precisa più avanti – a «todos los trueques que se hizieren de unas cosas a otras semejantes, y no semejantes, quier inter venga en ello dinero ò no» (fol. 100v [ed. cit.]).

<sup>11</sup> L'interpretazione esprime un ampio spirito di favore verso gli atti unilaterali di trasferimento di ricchezze che non prevedono una controprestazione monetaria o in beni di valore equivalente: la franchigia dall'obbligo fiscale vale per SANCHEZ anche quando l'atto donativo viene fatto non tanto per spirito liberalità quanto perché il donatario si occupi del sostentamento del donante (*Consilia seu opuscola*, cit., dub. 24, p. 372) o per soddisfare un credito (*Consilia seu opuscola*, cit., dub. 25, p. 372) secondo un'interpretazione che vede Sanchez allontanarsi da *auctoritates* importanti come Bartolo. Il contributo fiscale viene escluso dal padre gesuita anche nel caso di conferimento dotale o di divisione ereditaria sulla base del diritto spagnolo (9.18.35 Nueva recop.). Il dubbio sulla *dotis aestimatio*, infatti, è sciolto a vantaggio del marito che riceve il bene (su cui, quindi, non graverà alcuna *alcavala*): è il *favor dotis* che la legge esprime ad indurre Sanchez (*Consilia seu opuscola*, cit., dub. 33, p. 374) e MOLINA (*De iustitia et iure*, cit., disp. 664, col. 525) a soste-

da molti altri *doctores*.

Resta invece aperta – e la circostanza è rilevante sia da un punto di vista metodologico che da un punto di vista sostanziale – la questione sulla *locatio ad longum tempus*, prezioso prodotto del laboratorio sapienziale medievale<sup>12</sup>, laddove l'inquadramento nella categoria della vendita, sostenuta da alcuni (come Tiraqueau e Menchaca), viene invece negato da altri (come Parladorio e Bohier)<sup>13</sup>. Restano altrettanto irrisolti – senza che il nostro interprete avverta la necessità di comporre le diverse posizioni – i dubbi sulla riconducibilità allo schema dell'*emptio-venditio* di vicende giuridiche come le transazioni giudiziarie e le cessioni di diritti o azioni<sup>14</sup>.

La regola generale di diritto comune secondo cui “*necessitas a gabella excusat*” esclude, invece, il pagamento del tributo sulle alienazioni coatte, “*iussu iudicis*”, organizzate per esempio per ragioni di pubblica utilità: in questa ipotesi

---

nera tale interpretazione nonostante l'opposta *sententia* di giuristi (altrove seguiti fedelmente) come André Tiraqueau e Matteo degli Afflitti. Resta invece espressa in termini problematici la soluzione sul dovere di pagare l'imposta per quei beni del cespite ereditario che vengono conferiti a terzi estranei: qui (presumibili) ragioni di gestione dei grandi patrimoni familiari conducono Sanchez, confortato dall'*opinio* di Juan Parladorio, a richiamare la fattispecie della vendita di necessità e la dottrina di Bartolo sulla divisione della *res* oggetto di un diritto enfiteutico tra i contitolari per mantenere l'operazione esente dal tributo (*Consilia seu opuscola*, cit., dub. 33, p. 374). La tesi è seguita anche da Molina che ricorda la disciplina della *societas*, contenuta nelle fonti classiche, per risolvere le diverse ipotesi di vendita tra eredi: in un complesso passaggio testuale, il giurista distingue tra la mera conversione in denaro del bene costituente la quota ereditaria e la vera e propria vendita di un elemento del patrimonio del *de cuius* per affermare il *favor haereditatis* solo in riferimento ai trasferimenti realizzati a titolo successorio, negandolo per quelli successivi o autonomi rispetto a questi anche qualora si tratti di transazioni tra eredi (*De iustitia et iure*, cit., disp. 664, col. 527-529). D'altronde le *Institutiones* del *corpus* giustiniano (I. 2.7.2.) costruivano questo negozio come un contratto autonomo, pur presentando quel “*ad exemplum venditionis*” per indicare il collegamento al semplice consenso dell'obbligo di trasferire la cosa, e così i nostri autori potranno riconoscergli una disciplina indipendente.

<sup>12</sup> Cfr. P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari 1995, p. 241.

<sup>13</sup> Cfr. SANCHEZ, *Consilia*, cit., dub. 19, p. 371.

<sup>14</sup> Cfr. rispettivamente SANCHEZ, *Consilia*, cit., dub. 21 e dub. 22, p. 371. La prudenza mostrata in tutti questi casi dal giurista, che sceglie di non indicare l'*opinio* più probabile, ben può comprendersi se si tiene presente la prospettiva in cui queste pagine sono pensate e scritte ovvero la determinazione dello spazio operativo di un'imposizione tributaria “gravissima” e osteggiata come quella sulle vendite. Il nostro interprete si muove con equilibrio fornendo una soluzione espressa in termini non categorici anche in riferimento al caso della cessione delle gabelle da parte di chi le aveva ricevute in locazione: qui a venire in rilievo è una delle attività più redditizie per chi voleva investire la propria ricchezza mobile in un'attività sicura e che il fisco regio non poteva certo farsi scappare. Venendo incontro ai bisogni finanziari della corona, Sanchez conclude con un moderato “*videtur probabilior*” riferito alla tesi che include l'alienazione delle *alcavalae* in locazione tra gli atti soggetti all'imposta stessa, mostrandosi fra l'altro sensibile all'esigenza, nutrita dal Tesoro pubblico, di evitare continui passaggi del *ius accipiendi* tra troppe mani. (cfr. *Consilia*, cit., dub. 49, p. 398).



l'interprete non ha dubbi, confortato dalle fonti antiche e dalla scienza giuridica medievale<sup>15</sup>. Secondo l'altrettanto classica distinzione tra vendita di un manufatto e *locatio operum* viene risolto il caso dell'artigiano che vende i propri prodotti quando la materia prima è fornita dal committente (e allora la gabella non è dovuta perché si è realizzata una *locatio operum*: il principio vale anche per l'*accessorium* che segue, secondo i principi generali del *Corpus iuris*, il principale); diversamente quando è lo stesso *artifex* che provvede autonomamente alla costruzione e realizzazione dell'opera.

Infine, svolgono un'attività non inquadrabile nello schema negoziale richiamato dalla norma chi vende acqua o neve (si tratterebbe di una sorta di prestazione d'opera), chi riceve un bene in virtù di un provvedimento del giudice *pro debito* (e ciò nonostante la contraria opinione di un giurista importante negli ambienti spagnoli come Gregorio Lopez), chi trasferisce la *res* acquistata su committenza a chi ne aveva fatto richiesta<sup>16</sup>. Restano ancora fuori dalla qualificazione di *emptio-venditio*, secondo Sanchez, i contratti innominati “do ut facias”, “facio ut des” e “facio ut facias”, ma non anche quelli “do ut des” che il giurista ritiene compresi nell'uso volgare del termine *trueque* adottato dalla legislazione nazionale<sup>17</sup> poiché «*communis usus vocis debet attendi etiam contra proprium ipsius significatum*»<sup>18</sup>, peraltro in linea con la tradizione romanistica che vi comprendeva la permuta.

Accanto alla determinazione delle tipologie contrattuali interessate dall'applicazione della gabella sono i fatti estintivi e le vicende giuridiche che

---

<sup>15</sup> Il riferimento è a D. 39.4.16 ove si legge «si propter necessitatem adversae tempestatis expositum onus fuerit, non debere hoc commissio vindicari divi fratres rescripserunt»; segue il richiamo alla dottrina di Bartolo esposta per il caso in cui la nave incorresse in un naufragio (ad C. 11.6.1, fol. 29r [ed. cit.]) e all'insegnamento di Baldo in tema di enfiteusi (ad C. 4.66.3, fol. 149 [ed. cit.]): cfr. SANCHEZ, *Consilia*, cit., dub. 27, pp. 372-373. In senso opposto si pronuncia MOLINA (*De iustitia et iure*, cit., disp. 663, col. 518) che ricorda anche l'argomento dell'assenza della volontà che non consentirebbe di qualificare in termini di compravendita (quale negozio consensuale) trasferimenti di questo tipo. Questo e gli altri argomenti citati a sostegno della prima tesi sono rigettati con convinzione dal teologo: la regola espressa dal richiamato *ius commune* – che ammette in alcuni casi di necessità l'esenzione dai “vectigalia quae alioquin ex eo accessu aut transitu per eum locum solvere tenentur” – non può essere estesa, spiega Molina, fino a comprendere i tributi dovuti “ex celebratione contractu”; quanto all'elemento volitivo, conclude il maestro, quando v'è una *iusta causa* alla base della vendita forzata deve dirsi «satis esse consensum illius in voluntarium mixte, ex praecepto illo iusto, coactioneve illa iusta. Et praeterea satis esse consensum publicae potestatis loco et nomine illius» (ivi, col. 519).

<sup>16</sup> Cfr. nell'ordine SANCHEZ, *Consilia*, cit., dubb. 31, 26, 23, pp. 372-373.

<sup>17</sup> Cfr. Nueva recopil. 9.17.2; il testo è citato alla nt. 10.

<sup>18</sup> SANCHEZ, *Consilia*, cit., dub. 18, p. 371.

possono comportare l'invalidità o l'inefficacia (temporanea o definitiva) dell'atto ad essere oggetto di studio da parte di Sanchez.

Il principio base è che l'imposta sia pagata sul prezzo<sup>19</sup> (o sul valore del bene permutato) a fronte di un atto valido e perfezionato: ne deriva che se l'atto nullo è "tamquam non esset", su quello che viene ratificato la gabella invece sarà dovuta (ed andrà a vantaggio dell'esattore in attività al tempo della ratifica); allo stesso modo, se il contratto imperfetto si ha come inesistente – spiega Sanchez – l'accordo sottoposto a condizione renderà esigibile il pagamento del contributo fiscale all'avverarsi della condizione (e qui la *solutio* andrà fatta al *publicanus* del tempo del contratto). Così – esemplifica ancora il maestro – si dovrà attendere la consegna della cosa permutata, la produzione della scrittura prevista dalle parti e il pagamento del prezzo per poter chiedere ed ottenere l'adempimento dell'obbligo tributario<sup>20</sup>.

All'atto inesistente o condizionato Sánchez – abbandonando l'opposta tesi sostenuta da Gomez e Menchaca – assimila rispettivamente i contratti che si risolvono «incontinenti, id est, antequam contrahentes ad externos actus diverterint» e quelli che si dissolvono «ex intervallo [...] si ex pacto ab initio ipsi contractui adiecto [...] quando verbis directis apponuntur»<sup>21</sup>. Quando i *verba* sono *obliqua* la gabella è dovuta perché, secondo la spiegazione dell'interprete, il contratto era sin dall'inizio perfetto ed è un accordo successivo che lo dissolve e che sarà fonte,

---

<sup>19</sup> Si discuteva sulla deducibilità o meno delle spese: cfr. SANCHEZ, *Consilia*, cit., dub. 41, p. 379.

<sup>20</sup> Cfr. SANCHEZ, *Consilia*, cit., dubb. 37-39, pp. 375-377. A dir il vero sull'efficacia obbligatoria e l'alternatività tra *traditio* e conferimento dell'*id quod interest* si confrontarono in un vivace dibattito molti dei giuristi medievali (come ricostruito di recente da VIOLANTE, *Il sistema contrattuale*, cit., pp. 195ss); il nostro interprete può fare a meno di inoltrarsi in un terreno tanto insidioso grazie a quel riferimento esplicito al prezzo contenuto nella legge spagnola – che prescrive "que pague por razon della, de cada diez maravedis uno, de todo el precio porque vendieren" (Nueva recopil. 9.17.1, fol. 100v) – che lo induce a legare il tempo del pagamento della tassa a quello del pagamento del prezzo, tacendo del problema interpretativo circa il perfezionamento del contratto individuato da alcuni scrittori nell'assunzione dell'obbligo di vendere e acquistare (quale contratto consensuale ad effetti obbligatori) e da altri nell'effettiva esecuzione della controprestazione pecuniaria. Ciò peraltro consente di assecondare la disciplina normativa che assimila la permuta alla compravendita, superando le differenze sulla struttura genetica e su quella obbligatoria che i giuristi medievali, invece, avevano attribuito al contratto innominato rispetto allo schema "res pro pretio". E così nello specifico contesto dell'obbligazione fiscale sulla compravendita può affermarsi quale *opinio probabilis* che il venditore che senza colpa non riceve il prezzo non sia tenuto a pagare l'*alcavala*, secondo le più recenti interpretazioni della normativa spagnola.

<sup>21</sup> SANCHEZ, *Consilia*, cit., dub. 39, p. 377.

quando viene aggiunto in un secondo momento tra le clausole negoziali, di un'ulteriore prestazione fiscale. Infine, è considerata valida anche se viziata la vendita rescindibile per vizi della cosa o della volontà e per lesione (oltre la metà del prezzo): su di essa, allora, l'esattore ha diritto di esigere il dovuto e l'acquirente di ottenere la restituzione di tutto l'importo pagato, lasciando ricadere il tributo (che è parte del prezzo) interamente sull'alienante infedele.

## 2.2 Tra esenzioni e immunità. Un tributo "gravissimum"

Oltre all'individuazione delle operazioni economiche gravabili dall' "odiosa gabella" Sanchez e Molina si curano di indicare gli oggetti e i soggetti che il fisco può raggiungere per questa via.

Dal primo punto di vista, Molina precisa che a differenza dei *vectigalia* dai quali si sostiene comunemente esser franche le merci *ad usum proprium*, l'*alcavala* è dovuta «ex quibuscumque rebus venditis, aut permutatis, sive illae merces sint, sive non, et sive sint res venditae ex proprio patrimonio sive aliud comparatae, atque sive ad sublevandam propriam necessitatem sive ob quamcumque aliam causam sint venditae»<sup>22</sup>. La legge poi – come ricorda l'autore – esclude *res nonnullae*, il pane cotto ma non anche il grano a meno che non sia trasportato per mare da stranieri che intendano venderlo in Spagna: l'esenzione vale solo per la prima vendita e sembra rispondere alla necessità di vivacizzare il mercato e i flussi in entrata di beni fondamentali come il cereale. Ed ancora sono esenti dall'imposta le negoziazioni aventi ad oggetto cavalli e mule, la *moneda amonedada*, le armi, i bottini di guerra e le cose destinate dal testatore ad una causa pia<sup>23</sup>.

Sul piano soggettivo, vengono in rilievo principalmente le situazioni del povero e dell'ecclesiastico: nel primo caso è il diritto naturale, seguito dalle fonti classiche e medievali, a favorire il suddito così indigente da non poter provvedere a sé e alla propria famiglia, senza che abbiano alcun rilievo nella pagine di Sanchez la causa della povertà né il principio di obbedienza per l'ufficiale regio incaricato

---

<sup>22</sup> MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 664, col. 521.

<sup>23</sup> Cfr. MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 664, col. 521-531. Cfr. Nuev. Recop. 9.18.32, 34, 35, 36.

dell'esazione<sup>24</sup>. È solo la condizione di estrema difficoltà economica a legittimare l'esenzione fiscale non anche – spiega la fonte – la *causa venditionis*, come per esempio quando si vende non per ragioni di lucro ma per necessità: qui l'argomento è formale e si fonda sulla qualificazione in termini di vera e propria vendita dello scambio realizzato a prescindere dai motivi che l'hanno sostenuto<sup>25</sup>.

Le fonti del *ius commune*, civile e canonico, tornano con maggior frequenza – in una più fitta rete di riferimenti e citazioni che richiamano anche le principali *Summae confessorum* – nelle pagine che si occupano dell'immunità ecclesiastica<sup>26</sup>.

Abbiamo già visto quanto il tema delle esenzioni fiscali fosse cruciale nel dibattito e nei rapporti tra ceti e tra Stato e Chiesa, pieno di implicazioni, foriero di dubbi e ricco di problemi applicativi. Specularmente, anche in queste riflessioni sull'*alcavala* il tema si articola tra una preliminare questione di carattere generale – per rispondere alla domanda se l'immunità ecclesiastica copra anche questo tributo – e nodi problematici più specifici come quelli che attraversano la gerarchia interna del corpo ecclesiastico.

Sul primo punto si sono imposti, come ricorda Sánchez, due orientamenti: la *quaestio* incrocia il *punctum dolens* degli affari commerciali realizzati (più o meno assiduamente) da uomini della Chiesa. Le “*bonae rationes*” e i “*graves autores*” sono numerosi per l'una e l'altra tesi – ammette il giurista – ma appare più proba-

---

<sup>24</sup> Cfr. SANCHEZ, *Consilia*, cit., dub. 15, p. 369.

<sup>25</sup> Cfr. SANCHEZ, *Consilia*, cit., dub. 49, p. 382. In generale ne abbiamo trattato nel capitolo secondo (§ 5.2) dove avevamo segnalato l'assenza, nelle pagine dedicate dai teologi all'imposizione fiscale, di qualsiasi riferimento ai *miserabiles* (esentati per una risalente tradizione).

<sup>26</sup> In altri luoghi tematici, vediamo richiamare le fonti del diritto comune in via sussidiaria per completare la disciplina quando la normativa regia nulla prevede: così in riferimento all'individuazione del luogo del pagamento del tributo quando si tratta di contratti aventi ad oggetto un *census*. La *Nueva recopilacion* (9.17.5), infatti, indica i criteri da seguire in caso di beni mobili o immobili quando la conclusione dell'accordo avviene in un luogo diverso da quello della *traditio*. Per il caso dei censi Sanchez individua il *locus solvendi* in quello in cui si trovano i beni su cui sono istituiti i diritti secondo un'argomentazione che, superando la regola generale del diritto giustiniano che indicava il luogo del contratto, richiama l'insegnamento di Baldo (ad C. 4.50.6, fol. 125r [ed. cit.]), le dottrine di Tiraqueau e Parladorio per sostenere l'equiparazione dei redditi annui ai beni immobili (redditi che, in tale prospettiva, si ritengono esistenti dove si trovano i beni su cui insistono): cfr. SANCHEZ, *Consilia*, cit., dub. 42, p. 379. Come suggerisce MOLINA (*De iustitia et iure*, cit., disp. 676, col. 569) è l'organizzazione dell'attività di riscossione dei tributi che rende centrale il problema interpretativo circa l'individuazione del *locus solvendi*: la ripartizione territoriale dell'esazione fiscale tra differenti *domini* e il sistema dell'appalto affidato a più soggetti configurano un sistema complesso in cui il tributo è dovuto ad esattori diversi, da individuare volta per volta.

bile la *sententia*, condivisa da Gregorio Lopez, Soto e Medina, che sulla scorta della legislazione regia (*Nueva recop.* 9.18.7<sup>27</sup>) ritiene obbligato il *clericus* che vende *negotiationis causa*: più forte è il fondamento – spiega l’interprete – ovvero la disciplina desumibile anche dalle fonti del diritto comune<sup>28</sup> e nulla può arguirsi in contrario dalla regola della triplice ammonizione che sembra avere altre finalità; più numerosi, infine, sono coloro che la sostengono. Con queste argomentazioni Sanchez si allontana dalla posizione di autori importanti come il Panormitano, Parladorio e Giovanni d’Andrea e dal contenuto di testi per la confessione come quelli di Angelo da Chivasso, di Giovanni Cagnazzo e di Silvestro Mazzolini, che limitano la perdita del privilegio alle attività commerciali poste in essere nella fase successiva alle tre ammonizioni dirette, secondo il diritto canonico<sup>29</sup>, all’ecclesiastico dedito ad affari commerciali. Per il nostro gesuita, invece, è solo il carattere occasionale dell’attività ad escludere la perdita del beneficio<sup>30</sup>.

Quando il chierico è tenuto a pagare l’*alcavala* costui, tuttavia, non può essere convocato dal giudice secolare perché sia costretto a pagare o per accertare, nel dubbio, la natura dell’operazione: la precisazione viene avanzata dal giurista per

---

<sup>27</sup> La disciplina normativa sui soggetti e i beni della Chiesa è il risultato della composizione di due norme inserite nel titolo diciotto (“De que todas las personas son obligados a pagar la alcavala y de las personas que son essentos della”) del libro dedicato all’*alcavala*: all’enunciazione della regola generale – «*Ley VI. Que los Clerigos è Iglesias non paguen alcavala.* Porque nuestra intenciones, que a los Clerigos è Iglesias de nuestro Reynos les sean guardadas las fraquezas que por derecho les competen, tambien en lo tocante a las alcavalas, Mandamos que los nuetros arrendadores y otras qualesquier personas que por Nòs huieren de recaudar nuestras alcavalas, no las pidan, ni demanden, de las ventas que hizieren de sus bienes qualesquier Iglesias, y Monasterios, y Prelados, y Clerigos destos Reynos, ni de los trueques, por lo que à ellos toca y puede tocar» – segue l’eccezione – «*Ley. VII. Que los Clerigos e Iglesias paguen el alcavala de lo que vendieren por via de trato y negociacion.* Lo contenido en la ley antes desta, mandamos que no aya lugar en lo que los Clerigos è Iglesias vendieren por via de mercaderia, trato, y negociacion: ca de lo tal mandamos que paguen alcavala, como si fuessen legos» (fol. 104vr [ed. cit.]).

<sup>28</sup> Cfr. VI. 3.4 ove l’elemento della *causa negotiationis* è discriminante tra chi può dirsi immune e chi invece è tenuto ad adempiere, secondo quanto stabilito nella costituzione di papa Alessandro IV «qui statuit ecclesias et personas ecclesiasticas ad pedagia et guidagia penitus non teneri, nec ad exhibendum vel solvendum talia pro rebus suis propriis, quas non causa negotiandi deferunt vel deferri faciunt seu transmittunt» (col. 575 [ed. cit.]).

<sup>29</sup> Cfr. X. 3.1.16: «Ex litteris Pontini comitis intelleximus, quod quidam clerici terrae suae, potius saecularibus negotiationibus quam officiis divinis intendunt: et gaudere volentes privilegio clericali, nolunt statutis patriae (quibus quotiens expedit sicut laici se tuentur) in negotiationum suarum quaestibus subiacere: et infra. Mandamus, quatenus si tales tertio a te commoniti, ab huiusmodi non resipuerint sed praetermissis divinis officiis, negotiationibus institerint supradictis: cum facto privilegium abiiciant clericale, tu quominus, dum his se implicant, se suis facultatibus statutis et consuetudinibus patriae subiaceant, non difendas eosdem» (fol. 709-710 [ed. cit.]).

<sup>30</sup> Cfr. SANCHEZ, *Consilia*, cit., dub. 50, p. 384.

contrastare l'opposta tesi affermata da un gruppo di giuristi spagnoli, particolarmente sensibili alla tematica per l'ambiente da cui provenivano, come Ignacio de Lasarte y Molina e Gregorio Lopez che interpretavano il diritto spagnolo nel senso di una equiparazione anche sul piano processuale dell'ecclesiastico commerciante al laico<sup>31</sup>; accanto ad essi viene ricordato Tiraqueau, quale uomo della pratica, che avrebbe conosciuto una consuetudine affermata in tal senso in Francia. Per Sanchez, invece, sembra esser necessario un esplicito luogo normativo che contempli tale *casus exceptus*; la legge regia, poi, tacendo sul punto, non può dirsi abbia inteso derogare, secondo il maestro, all'*exemptio clericorum*<sup>32</sup>.

L'immunità, allora, viene confermata a queste condizioni per il *clericus* che non sia dedito "professionalmente" ovvero con assiduità alle occupazioni mercantili: l'esenzione – si precisa – è personale ovvero non si estende ai familiari laici che acquistano beni di cui gode anche il beneficiario<sup>33</sup>. E qui è chiaro l'intento di evitare che il coinvolgimento anche indiretto o riflesso di un uomo appartenente alla Chiesa nell'operazione di scambio possa in qualche modo costruire uno scudo al servizio di soggetti altrimenti tenuti a pagare. L'immunità, infine, è affermata a vantaggio dei *clerici* degli ordini minori e di quelli coniugati con una unica donna vergine (quando questa muore e viene risolto il matrimonio), equiparati agli ecclesiastici di prima tonsura non coniugati anche se non riassumono l'*habitus*: si spiega che il matrimonio sospende soltanto i privilegi e che la riassunzione dell'abito, invece, è necessaria solo per godere del *privilegium fori*, secondo quanto stabilito dal Concilio di Trento<sup>34</sup>.

Il discorso su immunità e privilegi è esteso da Molina a tutta la società, con le sue articolazioni e gerarchie interne: se il re è immune dal pagamento del tributo sulla vendita di cose proprie anche se la riscossione è data in appalto (in questo caso nulla deve al conduttore) poiché – e qui il richiamo è all'insegnamento di Bartolo – «nullus sibi ipsi est tributarius, nullusque sibi ipsi quicquam debet»<sup>35</sup>, non godono invece di alcun beneficio i nobili: ad escluderlo – spiega il padre ge-

---

<sup>31</sup> Il testo è alla nota 27.

<sup>32</sup> Cfr. SANCHEZ, *Consilia*, cit., dub. 52, p. 385.

<sup>33</sup> Cfr. SANCHEZ, *Consilia*, cit., dub. 54, p. 386.

<sup>34</sup> Cfr. SANCHEZ, *Consilia*, cit., dubb. 49 e 54, rispettivamente p. 383 e p. 386.

<sup>35</sup> MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 663, col. 511.

suita – è una legge dei Re cattolici del 1491, adesso confluita nella compilazione filippina, che prevede in via d’eccezione l’esonazione consentita nei *libros de lo salvado* e sottoscritta dai *contadores mayores*<sup>36</sup>. Allo stesso modo, si aggiunge che devono pagare l’imposta gli stranieri che, entrati nel paese, vendono o danno in permuta beni e che nessun beneficio possa andar in favore di alcuno in virtù di usi, consuetudini o titoli anche di antichissima origine: nessuno può sottrarsi al dovere fiscale – spiega Molina – perché la *causa rationabilis* che lo sorregge e il fine di utilità pubblica in vista del quale è richiesto impongono la partecipazione di tutti, ad esclusione degli ecclesiastici quando (conosciamo già la norma) trasferiscono beni propri “non negociando”<sup>37</sup>.

In questo ampio spazio applicativo emerge quale elemento strutturale il rigore di un’esazione che solleva ancora ai tempi di Sanchez perplessità e critiche, inducendo l’interprete a dedicare al problema un *dubium* apposito<sup>38</sup>.

L’interrogativo ha ad oggetto la giustizia in coscienza del tributo quando viene esatto al tasso del dieci per cento sul prezzo: scorriamo, allora, queste pagine che danno al giurista l’occasione di misurare lo scarto tra legislazione e prassi e a noi di apprezzare, da una parte, la sensibilità per le istanze di giustizia ed equità avanzate dal popolo contribuente e raccolte da molti intellettuali del tempo e, dall’altra, la cautela nel giudicare ed ammonire o punire ufficiali ed esattori, regi e privati, che di quell’esazione rigorosa sono responsabili “iussu principis”.

Dal primo punto di vista, infatti, l’ammontare stabilito per legge<sup>39</sup> è superato nella prassi ove il tributo è riscosso in misura decisamente inferiore, anche grazie – ricorda il giurista – ai sistemi dell’appalto e dell’*encabezamiento*. In questa situazione particolare, il nostro autore si muove con prudenza ed equilibrismo tra la tesi che sostiene la giustizia dell’imposizione anche se esatta “cum magno rigore”

---

<sup>36</sup> Nueva recopil. 9.18.1: «[...] Mandamos que ninguna, ni alguna Ciudad, villa, ni lugar Realengo, ni Abadengo, ni Orden, ni Behetria, ni otros señorios qualesquier, ningun cavallero, esdudero, juez, ni oficial, ni los nuetros vasallos de ballesta, ni de maça, ni monederos, ni otros oficiales de nuestra Casa, ni otras personas qualesquier ley, estado, o condicion que sean, que no se escusen de pagar las dichas alcavalas por uso ni costumbre, aunque immemorial, ni por otra razon alguna, ni por cartas, ni privilegios [...] salvo si las tales mercedes y franquezas fueren assentadas en los nuestros libros de lo salvado y sobreescritas de nuestro contadores mayores» (fol. 103r-104v [ed. cit.]).

<sup>37</sup> MOLINA, *De iustitia et iure*, cit., disp. 663, col. 511.

<sup>38</sup> Cfr. SANCHEZ, *Consilia*, cit., dub. 13, p. 368.

<sup>39</sup> Il provvedimento è inserito in Nueva recopil. 9.17.1,2 già citati.

e quella che lo nega, liberando dall'obbligo fiscale il suddito e legittimandone il comportamento elusivo. La prima *sententia*, attribuita tra gli altri a Castro, Parladorio, Covarruvias e Medina, trae forza (oltre che dalla disposizione normativa) da quella “causa iustissima” (la guerra di Granada) che ha dato origine all'imposizione e che nel tempo è stata convertita in altre cause di pubblica utilità. In senso opposto, invece, si pronunciavano illustri maestri come Soto e altri colleghi di Salamanca, per i quali l'*alcavala* è «rigidum tributum et fere intolerabile; consumunturque res familiares, onmesque illa sibi Rex usurpat»<sup>40</sup>. Con una moderazione che non ci è nuova – Pascal avrebbe parlato di “subtiles méthodes”<sup>41</sup> – Sanchez da una parte definisce più probabile la tesi dell'ingiustizia – «atque ita non tenetur venditor solvere unum de decem» – anche perché, ammette il nostro, «negari non potest quin saltim sit dubia iustitia tam rigidae exactionis». Dall'altra salva l'anima di tutti coloro che esigono con rigore la tassa «quia tamen prior sententia est probabilis»<sup>42</sup>. L'uno e l'altro, allora, ovvero chi chiederà un contributo esoso e chi occulterà la verità, andranno assolti, conclude il teologo.

Il quadro si complica quando il tributo viene acquistato dal signore della città per dono, vendita, privilegio o prescrizione dal re: una pratica, come sappiamo, frequente in una monarchia come quella spagnola in costante crisi finanziaria e con un'organizzazione amministrativa poco efficiente, che rischiava di lasciare in mano di notabili e potenti locali un enorme potere economico e politico sulle rispettive comunità. Per Sanchez, allora, non v'è dubbio – e l'interpretazione è sostenuta senza avvertire la necessità di richiamare a sostegno alcuna fonte o autorità – che costoro abbiano acquistato il *ius accipiendi* nella misura in cui il re esige il tributo secondo le proprie leggi: l'ammontare non potrà dunque essere aumentato oltre il limite legale, ma potrà variare in questo ambito a prescindere dalla determinazione (maggiore o minore) effettuata dal sovrano. La *ratio* è che «istae gabellae omnino sunt horum dominorum et habent ius et dominium illarum sicut et aliorum reddituum, quos percipiunt a suis vassallis»<sup>43</sup>: “integrum dominium” –

<sup>40</sup> SANCHEZ, *Consilia*, dub. 13, p. 368.

<sup>41</sup> PASCAL, *Les provinciales*, cit., *Huitième lettre. Maximes corrompues des casuistes touchant les juges, les usuriers, le contrat Mohatra, les banqueroutiers, les restitutions etc. – Diverses extravagances de même casuistes*, p. 147.

<sup>42</sup> SANCHEZ, *Consilia*, dub. 13, p. 368.

<sup>43</sup> SANCHEZ, *Consilia*, dub. 14, p. 369.



esplicita più avanti la fonte – ma sempre per tramite del sovrano e, allora, costoro non potranno disporre liberamente di questi diritti e il limite legale non potrà esser superato.

### 3. *Saccus Indiae. Le isole del tesoro*

Abbandoniamo i trattati *De iustitia et iure* che ci hanno portato a studiare questioni di spiccata natura tecnico-giuridica, come quelle sollevate dall'imposizione dell'*alcavala*, sviluppate su un terreno adatto ad una dottrina caratterizzata da una tradizione risalente e consolidata, fornita di uno strumentario collaudato di teorie e modelli per codificare e regolare la vita politico-economica di una società complessa. Prendiamo in mano i più agili (almeno nella dimensione fisica) documenti della storia della conquista spagnola per studiare il prospetto del nuovo “edificio” indiano: la costruzione di un ordine sociale per le terre scoperte segue un progetto di cui noi analizzeremo, in particolare, uno dei pilastri portanti – l'esercizio della potestà fiscale – solido e imprescindibile elemento per lo stabilimento di qualsiasi comunità politica, capace di costituire e dar forma al rapporto tra governanti e governati.

In tale prospettiva, la breve incursione nel continente americano occupato dagli spagnoli ci dà l'occasione di toccare il tempo (ormai quasi perduto nei regni d'Europa) delle imposizioni fiscali stabilite sui vinti in ragione di una guerra di occupazione e di studiare l'*encomienda*, quale meccanismo di ordinamento della società e di organizzazione del prelievo tributario. Sono questi, infatti, i due punti problematici che ricorrono con maggiore frequenza nelle fonti che andremo a leggere: da una parte, l'interrogativo, affrontato da Cano e Vitoria, sulla liceità dei tributi imposti al popolo sconfitto (a quali condizioni e in quale misura si chiedono, in particolare, i due interpreti); dall'altra, l'analisi critica del sistema dell'*encomienda* sviluppata da Las Casas.

Accanto ai numerosi interventi pronunciati su un istituto che l'autore non avrà timore di definire “diabolico” troviamo alcune considerazioni di carattere generale accolte nelle pagine del *De regia potestate*. Le relative questioni sono presentate

senza espliciti o precisi riferimenti ad un contesto storico-politico determinato: eppure, come vedremo, molti degli interrogativi che pongono vengono da lontano, non ultimo proprio dall'esperienza spagnola nei nuovi territori.

Fra i primi nell'ordine espositivo, il *notabile* II §4 affronta un tema classico – a quali condizioni può il re imporre oneri al popolo? E, in particolare, quale rilevanza si deve riconoscere al consenso? – che tuttavia sembra parlare anche degli abitanti delle province “indiane”: l'esordio affidato a quella sequenza “nulla subiectio, nulla servitus, nullum onus” – soggezioni, schiavitù, oneri che appunto non possono essere imposti senza il consenso di tutti – ricorda l'assetto della società d'oltremare, costituita e organizzata per volontà unica e secondo le regole degli spagnoli. Ma la forza del discorso sta proprio nella sua portata generale: ogni comunità è *ab origine* libera per Las Casas e sceglie volontariamente di sottomettersi ad un sovrano che ne governi l'esistenza; in questo passaggio di *imperium* dal popolo al governante eletto il primo non perde la sua libertà – si legge – e quindi non può vedersi imporre nulla senza il proprio consenso. Si tratta – precisa il nostro – di un principio generale che le fonti civiliste e canonistiche tramandano con chiarezza: “id quod est omnibus profuturum, et potest esse nocivum, de consensu omnium est agendum” – cita (con qualche imprecisione) Las Casas, parafrasando un testo del *Codex* in tema di fondi agricoli – ed enunciazioni simili possono riscontrarsi – aggiunge infine – negli insegnamenti di Raimondo de Peñafort e dell'Ostiense<sup>44</sup>.

Su di un piano ancora generale si pongono le considerazioni sulle *res fiscali* definite come quei «bona [...] ad fiscum et rempublicam vel regnum pertinentia, publicumque patrimonium»<sup>45</sup>: fiumi navigabili, strade pubbliche, porti, saline e i proventi che da essi si raccolgono. Di questi beni il re non è *dominus* ma solo amministratore o “quasi dominus”; se li vende, li dona o li aliena in altro modo peccherà gravemente per aver disposto di beni altrui e sarà tenuto – avverte il giurista – a restituire quanto sofferto alla *respublica*, cui soltanto appartenevano quelle *res*. Come un buon padre (per ciascun suddito) e un attento marito (per la co-

---

<sup>44</sup> Cfr. LAS CASAS, *De regia potestate*, cit., pp. 33-36. Il richiamo di diritto comune è a C. 11.59.7.

<sup>45</sup> LAS CASAS, *De regia potestate*, cit., p. 58 ove torna l'immagine del *fiscus* come “saccus regni in quem omnes fructus redditusque atque proventus reipublicae ponuntur”.

munità intera), il sovrano non può disporre, secondo le regole del *ius civile*, dei beni della donna o del figlio come di quelli dotati<sup>46</sup>.

Nell'ambito dell'ampio spettro di azioni dispositive vietate, Las Casas richiama il delicato tema delle esenzioni e delle immunità: come suggerisce un frammento del *Digestum* (in tema di conduzione di acque pubbliche)<sup>47</sup> alla prescrizione – equiparata dal giurista all'atto di alienazione – è equivalente il *privilegium principis* che, allo stesso modo della *manumissio* di coloni e vassalli, è una forma di disposizione del relativo diritto, secondo le regole del diritto comune, ancora una volta, citate a sostegno<sup>48</sup>. Se è così, allora il sovrano non potrà concedere alcuna immunità – questo il secondo corollario della *conclusio* – poiché «*ius commune est ut ius alterius non tollatur*»; l'azione del *princeps* si porrebbe contro l'*aequitas naturalis* e produrrebbe un “*lucrum impium*” in quanto realizzato “*cum aliena iactura*”<sup>49</sup>.

Sono invece del tutto assenti i riferimenti, altrove frequentissimi come abbiamo visto in precedenza, all'*alcavala* estesa al commercio coloniale solo a partire dagli anni centrali del Cinquecento quando la crisi finanziaria impose all'imperatore di provvedere in tale direzione: nella cedola del febbraio del 1543, che stabiliva

---

<sup>46</sup> Cfr. LAS CASAS, *De regia potestate*, cit., pp. 77-78. Come è noto, il tema dei diritti che il *pater familias* può vantare sui *peculia* dei figli e sui beni dotati della moglie era molto più problematico di quanto il citato riferimento del nostro autore non lasci pensare: la questione, infatti, era stata oggetto di una complessa disciplina già nel mondo romano (che, fra l'altro, distingueva diverse *species* di *peculium*) ed aveva attratto l'interesse della scienza giuridica medievale che quella disciplina aveva accolto e sviluppato (cfr. M. BELLOMO, “Famiglia (dir. interm.)” in *Enc. dir.*, pp. 745-779). Nelle pagine di Las Casas, la strumentalità del richiamo, in funzione analogica, rispetto al discorso sui limiti dell'esercizio del potere politico spiega la “semplificazione” operata dal nostro giurista che, peraltro, scrive in un momento storico in cui gli assetti dei rapporti (anche economici) all'interno della famiglia iniziavano ad essere percorsi da qualche iniziativa di rinnovamento (pur nel mantenimento sostanziale della disciplina consolidatasi sul diritto giustiniano): in tale contesto sarà dovuto sembrare prudente al nostro interprete evitare di inoltrarsi in un terreno così scivoloso (e del tutto diverso dal tema che più gli stava a cuore in queste pagine).

<sup>47</sup> Il testo della compilazione giustiniana (D. 43.20.3 § *ductus*: «*ductus aquae, cuius origo memoriam excessit, iure constituti loco habetur*») era diventato il luogo da cui la scienza giuridica medievale aveva costruito l'equipollenza tra i due titoli d'acquisto del diritto: cfr. LUCAS DE PENNA, *Commentaria in tres libros Codicis Iustiniani*, Lugduni 1582, p. 589.

<sup>48</sup> Qui il riferimento è a C. 11.63.2,3 e all'insegnamento di Andrea d'Isernia sui *servitia feudalia* che il *princeps* non può diminuire perché «*sunt ad defensionem regni, eis diminuitis, diminuetur bonum commune*» (*In usibus feudorum commentaria*, cit., fol. 697).

<sup>49</sup> Cfr. LAS CASAS, *De regia potestate*, cit., pp. 81-82 ove ad essere citati sono l'autentica *De mandatis principum* (Nov. XVII [Auth. Coll. III]) – è una questione di pacifica convivenza, si legge, se l' «*aequitas [...] nostris subiectis servatur et neque lucri neque passionis alicuius causa ad aliquam partium declinatur*» – e lo *Speculum iuris* di Guglielmo Durante in tema di efficacia (rispetto all'*universitas gravata*) del privilegio concesso ad un membro della comunità dal *dominus* (lib. IV tit. *De censibus, exactionibus et procurationibus*).

l'imposta sulla prima vendita dei prodotti provenienti dalle Indie secondo il tariffario del 1492, si legge dei grandiosi (e noti) profitti ottenuti dai mercanti di Siviglia impegnati tra le due sponde, della crescita e della vivacità del flusso di merci e beni preziosi che attraversavano l'oceano; ma – si giustificava il sovrano – le spese a cui bisognava far fronte ogni giorno erano troppe per lasciar franco quel rigoglioso mercato<sup>50</sup>.

Per quanto riguarda le entrate provenienti dalle Americhe, la ricchezza che i possedimenti coloniali trasferivano al tesoro della corona era assicurata innanzitutto dai bottini di guerra (beni di varia natura raccolti nella prima fase della colonizzazione), dal cosiddetto *quinto real* consistente nella quinta parte dei prodotti estratti dalle miniere (oro, argento, pietre preziose) su cui il sovrano pretendeva un diritto di sfruttamento e le decime imposte ai coloni su alcuni frutti delle terre indiane. A riempire il *saccus Indiae* contribuivano, infine, i diritti doganali fra cui spiccava l'*almojarifazgo mayor* dovuto su tutte le merci in transito (secondo un tasso che nel tempo è passato dal 2,5 per cento al 10 per cento), le pene pecuniarie (soprattutto multe esatte a titolo punitivo, ma inserite comunque tra le voci di entrata del bilancio imperiale) e il tributo corrisposto dagli indios all'*encomendero* alle cui dipendenze erano posti, consistente in un contributo pagato solitamente in natura o mediante prestazioni lavorative che, come accennato, si riducevano a forme non troppo velate di schiavitù: da quest'ultimo onere fiscale risultavano immuni i cacicchi e i loro figli maggiori, i bambini, gli anziani e gli *indios Haxcaltecas* che avevano prestato un valido aiuto alla corona durante la conquista del Messico<sup>51</sup>.

A gestire questo vasto patrimonio erano preposti gli uffici coloniali organizzati secondo il modello tripartito della *Casa de contratación* di Siviglia, composto da un tesoriere, un fattore-controllore ed un *contador* che dovevano redigere ogni tre anni un dettagliato bilancio da inviare ai funzionari in servizio in patria e, più frequentemente, dei rendiconti da presentare alla rispettiva *audencia* che ne avrebbe poi informato il *Consejo de Indias*. La riscossione si ritiene avvenisse principal-

---

<sup>50</sup> Cfr. CARANDE, *Carlo V e i suoi banchieri*, cit., pp. 420-422; MONTANOS FERRIN, *España en la configuración histórico-jurídica*, cit., pp. 356ss.

<sup>51</sup> Nella Recopilacion del 1680 risultavano esclusi anche le donne e per dieci anni chi si assoggettasse pacificamente al governo degli spagnoli.

mente in via diretta poiché nessuna traccia di *arrendamento* o *incapitazione* è stata trovata nella documentazione studiata<sup>52</sup>.

### 3.1 Tributa e iusta guerra

Per evidenti ragioni di ordine cronologico e logico la prima questione che i teologi salmantini si pongono sorge intorno al tema classico dell'imposizione di gravami sulla popolazione vinta a vantaggio dei conquistatori: la scoperta delle Americhe riportava così in auge una forma di tributo che in tempi lontani – quando ancora la tassazione sui sudditi costituiva un fatto straordinario – rappresentava un importante canale di finanziamento per le casse pubbliche e che ormai era un'occasione superata per un continente, come quello europeo, che non lasciava più spazi da occupare né conosceva guerre che non fossero di inglobamento tra Stati che presentavano al loro interno uno spazio politico e fiscale già sviluppato (in cui, a vittoria raggiunta, avrebbero assorbito i sudditi del regno sconfitto, già contribuenti del loro sovrano).

Il tema, riferito alle terre indiane, si complicava per via degli accesi dibattiti sulla giustizia dell'impresa spagnola<sup>53</sup>, dibattiti a cui partecipavano i nostri autori (e a cui non furono estranei gli stessi sovrani<sup>54</sup>), che quindi vengono richiamati e si riflettono anche sui discorsi sulla fiscalità che stiamo per affrontare.

Le *dudas* sulla liceità delle riscossioni tributarie a carico degli indios si inseriscono, infatti, nelle trattazioni *De indis* o *De iure belli* di Vitoria e Cano, per e-

---

<sup>52</sup> CARANDE, *Carlo V*, cit., p. 597.

<sup>53</sup> Cfr. di recente i saggi raccolti in AA.VV., “Guerra giusta”? *La metamorfosi di un concetto antico*, Milano 2003; quelli accolti in *Actas del I Simposio Internacional sobre el Pensamiento Iberoamericano*, Salamanca 2003 e in M. SCATTOLA (a cura di), *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, Milano 2003, oltre ai classici studi critici pubblicati nel *Corpus Hispanorum de pace* già citato e a quelli di L. HANKE, fra i quali si ricorda *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Madrid 1988.

<sup>54</sup> Già Isabella aveva mostrato i primi dubbi come ricorda lo stesso Las Casas in più occasioni (cfr. *Memorial-sumario a Felipe II sobre la enajecion de los indios* (1556), CHP VIII (appendice VIII), cit., pp. 214ss e il trattato *Si esta obligado cada uno destos soldado encomenderos a restituir todo quanto llevo a los indios*, CHP VIII (appendice XIII), pp. 268ss). Anche Carlo V non fu libero da tentennamenti e perplessità se nella primavera del 1550 ordinò la sospensione di tutte le spedizioni fino a quando un'apposita giunta di saggi non ne avesse stabilito la giustizia. Sappiamo che i viaggi e la colonizzazione di quelle terre proseguirono ma non possiamo dimenticare il vivace dibattito animatosi nei numerosi consessi organizzati anche in conseguenza dell'iniziativa del sovrano.

sempio, e seguono le prime questioni esposte in materia di titoli legittimi per muovere guerra contro gli infedeli.

Per il padre domenicano originario di Burgos non v'è guerra giusta né quando lo scopo dell'iniziativa bellica consiste nella soppressione di una "consuetudo sacrilega" invalsa nei *barbari* né quando è la condanna di peccati commessi contro il diritto naturale o divino a muovere l'animo del sovrano; la motivazione è chiara e non lascia spazi: «et probatur, quia nullus potest alium cogere vel punire nisi habeat potestatem super illum. Sed nulla potestas se extendit ad hoc. Ergo nulli licet. Minor probatur. Quia potestas civilis ad hoc non se extendit, cum sit a populo; populus autem nec voluit nec videtur quod possit dare potestatem spiritualem: sic ergo per potestatem civilem non videtur quod possint cogi ad fidem, etiam subditi temporaliter. <Eodem> modo qui non sunt subditi, per potestatem spiritualem etiam cogi non possunt, quia potestas spiritualis hodie non est nisi super baptizatos»<sup>55</sup>. Non si può chiamare in aiuto – ribadisce poco oltre il nostro – l'*auctoritas Papae* che nessun potere può attribuire «quia illi nullo modo sunt subditi Papae: ergo Papa nullam auctoritatem potest dare principibus super illos»<sup>56</sup>. L'opposta tesi d'altronde rischierebbe – conclude il nostro – di aprire la strada ad un pericoloso parallelismo: «Item unus princeps fidelis non posset inferre bellum alteri principi fideli quia permittat subditos suos esse cynedos. Ergo nec princeps fidelis infideli. Non enim princeps fidelis habet maiorem potestatem supra infidelem quam supra fidelem»<sup>57</sup>.

Secondo Vitoria potranno essere solo i sovrani di ciascun regno – quelli non cristiani sulle proprie popolazioni e quelli cristiani sui *barbari* (divenuti legittimi governanti) dopo una guerra giusta – a disciplinare i propri sudditi e a renderli *boni cives*. Il pensiero, che è esplicitamente rivolto a pratiche come la sodomia, la fornicazione e il cannibalismo, richiama le principali *costumbres* che gli europei del tempo attribuivano, non senza toni di aspra critica e netta condanna, alle genti del nuovo continente. Fra queste è il cannibalismo (spesso presunto *iuris et de iure* in riferimento ad alcune popolazioni) a costituire, per il domenicano, titolo suf-

---

<sup>55</sup> VITORIA, *Relectio de Indis*, II-1, CHP V, pp. 101-102.

<sup>56</sup> VITORIA, *de Indis*, cit., II-6, p. 107.

<sup>57</sup> VITORIA, *de Indis*, cit., II-1, p. 102.

ficiente per far guerra: è il diritto di difendere la vita di innocenti – spiega il maestro – che giustifica l'intervento del principe; «est enim quoddam ius gentium, immo naturae, quo sunt corpora defunctorum ab hac iniuria libera»<sup>58</sup>. Sono dunque le *iniuriae* inferte agli uomini a legittimare la guerra e non tanto – aggiunge poco dopo – la contrarietà al diritto naturale di tali abitudini<sup>59</sup>.

La necessità di un giusto titolo *ad bellum* comporta una limitazione della durata dell'iniziativa in base alla regola, che già conosciamo, secondo cui *cessante causa cessat et effectus*: «dato quod bellum habeat iustum titulum, non ideo qui bellum infert potest arbitrio suo hostes derubare suis dominiis et spoliare rebus, sed quantum est necessarium ad iniurias arcendas et securitatem futuram. Unde sequitur quod, si nulla alia possit haberi ratio securitatis, nisi christianos principes con-

---

<sup>58</sup> VITORIA, *de Indis*, cit., II-8, p. 110. Insieme alle pratiche antropofaghe sono titoli legittimi per Vitoria anche il rifiuto della fede, la tutela del diritto di transito e commercio, lo stato di minorità del popolo e la tirannia dei capi indigeni. L'elenco risulta così piuttosto ricco e ha indotto, come è noto, parte della storiografia più recente a ridimensionare l'immagine di un Vitoria pacifista. L'*iniuria* sofferta, la difesa di innocenti da violenze e ingiustizie, i diritti di commercio e transito, il *ius communicationis* e la tutela di un popolo civile sulle *gentes* che si trovano in una condizione di minorità sono le *causae iusti belli* indicate da SUAREZ (cfr. *De bello* in *Opera omnia*, cit., vol. XII, *pars prima* c. IV, pp. 737ss). Il catalogo si conferma piuttosto ampio ed è in parte accolto anche da MOLINA (*De iustitia et iure*, cit., disp. 98-124, pp. 170ss) per il quale è giusto il conflitto intrapreso per punire sacrifici umani, il cannibalismo, gli ingiusti comportamenti delittuosi e le leggi tiranniche. In tale quadro sembra ridursi l'argomento dell'autorizzazione pontificia all'intervento bellico mentre risulta decisamente aumentata la rilevanza del diritto naturale, in grado comunque di lasciare ampi margini all'azione bellica del sovrano. Anche quando deve ravvisarsi una occupazione «per bellum iniustum – come spesso accade, scrive Suarez – et tunc quidem in principio non acquiritur regnum, nec vera potestas, cum titulus iustitiae desit, successu vero temporis contingit ut populus libere consentiat vel a successoribus regnum bona fide praescribatur, et tunc cessabit tyrannis» (*De legibus*, cit., l. III c. II, p. 123 [ed. Lugduni]): il “verum dominium” allora non è escluso neanche da un inizio violento o ingiusto potendo quella situazione esser “sanata” dalla successiva volontà degli uomini e così – conclude il nostro – «semper potestas haec aliquo humano titulo seu per voluntatem humanam immediate obtinetur» (*ibidem*): la conclusione nell'allusione a ipotesi che vogliono un'origine non immediatamente di natura umana del potere politico spiega, insieme al contesto in cui essa è inserita (il libro del rispettivo capitolo è quello dedicato alle questioni *de primatu summi Pontificis*), il significato e l'intenzione di una tesi che segna tutta la distanza tra il gesuita e Las Casas (per il quale un inizio violento, lo sappiamo, non può che pregiudicare il seguito). Solo con un breve accenno ricordiamo che una questione altrettanto problematica, connessa al tema delle *iustae causae*, si andava sviluppando intorno al grado di conoscenza che di quelle cause (e dello loro giustizia) poteva e doveva avere il sovrano che intendeva porle a fondamento della propria iniziativa bellica: sulla necessaria *certitudo* del re e sulla responsabilità di sudditi, militari, inferiori e consiglieri di corte che versano in uno stato di dubbio si v. le riflessioni di SOTO, *Quaestio XL de bello*, CHP VI (appendice I), dubb. 3-6, pp. 304ss e quelle di CANO, *Quaestio XL de bello*, CHP VI (appendice II), pp. 329ss.

<sup>59</sup> Che affermazioni di questo genere consentano di parlar di un riconoscimento di alcuni diritti fondamentali soggettivi azionabili dagli indios è questione che deve ancora essere risolta. Il tema, insieme alle tesi del *justum bellum* in Vitoria (con un riferimento alle meno note posizioni contenute nel *De temperantia*) e degli altri salmantini, è indagato da CASSI (*Ius commune tra vecchio e nuovo mondo*, cit., pp. 379ss); si v. inoltre il classico TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali*, cit., pp. 370-376 e pp. 427ss.

stituire, hoc consequenter licitum erit quantum erit necessarium ad illum finem»<sup>60</sup>.

Quando, allora, il principe cristiano acquista un legittimo regno sui pagani può imporre tributi ed oneri ai sudditi *barbari*, ma non con maggior rigore di quanto faccia con quelli cristiani «quia non habet maiorem potestatem super illos quam super alios christianos ratione infidelitatis»<sup>61</sup>. La motivazione, nella sua portata generale e di principio, diventa il punto di connessione tra le riflessioni *De indis* e le declamazioni pronunciate sul potere temporale (e dal nostro punto di vista su quello fiscale) nei trattati *De iustitia*: per questa via Vitoria esclude (almeno sul piano teorico) quell'ordine differenziato tipico delle società coloniali in cui le vite di conquistatori e aborigeni sono organizzate in spazi, tempi e condizioni distinti e impermeabili a commistioni o influenze, secondo binari indipendenti e direzioni diverse. Ad essere superata è dunque la tipica gerarchizzazione che nelle terre occupate assicura privilegi e tutele ai coloni, forme di soggezione e schiavitù (più o meno violente) ai membri della comunità locale.

La conclusione è declinata in maniera differente e senza troppe precisazioni in un altro testo: all'ottavo dubbio del *De iure belli* – «utrum liceat imponere victis hostibus tributa» – Vitoria risponde «quod sine dubio licet, non solum ad compensandum damna, sed etiam reparatione poenae et in vindictam»<sup>62</sup>, proponendo una soluzione dai toni diversi perché meno influenzata dal riferimento diretto alle violenze e ai dubbi della *Conquista*.

L'interrogativo ritorna ancora nella *Relectio* dedicata specificamente alla conversione degli infedeli dove viene riferita la possibilità di una maggiore imposizione tributaria: in un passaggio testuale che lascia qualche margine in più al principe, il maestro scioglie in senso positivo il dubbio, specificando che i *tributa graviora* potranno essere riscossi sugli infedeli «si alias liceret principi imponere

---

<sup>60</sup> VITORIA, *de Indis*, cit., II-9, p. 111.

<sup>61</sup> VITORIA, *de Indis*, cit., II-13, p. 112.

<sup>62</sup> VITORIA, *Relectio de iure belli*, CHP VI, IV-II-8, p. 198. Cfr. anche M. CANO (*Questio XL de bello*, cit., *tertia quaestio dubium novum*, p. 341), per il quale non v'è dubbio che si possano imporre tributi ai vinti «tum in satisfactionem damnorum tum in vindictam»: l'*usus* recepito in tal senso da tutti i popoli trova la fonte, per il nostro autore, in quella frase di Dio tramandata nel Deuteronomio, che recita «si acciserit ad expugnadam civitatem et aperuerit tibi portas, cunctus populus qui est in ea salvabitur et serviet tibi sub tributo» (*ibidem*).



illud tributum – verrebbe da pensare ai limiti quantitativi o più in generale alle condizioni posti dalla legge nazionale – ut dicit sanctus Thomas in opuscolo 21, et dummodo non vergat in tyrannidem»: la spiegazione richiama un argomento che già conosciamo – «quia si tributa essent insoportabilia esset tyrannis» – seguito questa volta da una conclusione che riguarda nello specifico l’esperienza coloniale laddove afferma che «et esset [tyrannis] compellere eos ad fidem, et esset male factum, ut diximus, ducere illos tali modo ad fidem»<sup>63</sup>.

Altrove troviamo fuse le due tematiche, quella di una potestà temporale della medesima ampiezza, tanto quando rivolta agli infedeli quanto quando rivolta ai sudditi cristiani, e quella di una requisizione di ricchezze a geometria variabile in base a ragioni di ordine religioso: la soluzione del *dubium* passa per Vitoria attraverso un argomento strettamente “laico” e di tipo tecnico-giuridico. La *distinctio*, infatti, pone al centro dell’attenzione il rapporto di sudditanza – «de infidelibus subditis idem est iudicium sicut de aliis christianis» – per introdurre subito dopo il tema del diritto: «non licet ab eis capere bona sicut nec a christianis nisi ordine iuris, quia ex eo quod sunt infideles non amittunt ius honorum suorum»<sup>64</sup>. È nel rapporto suddito-sovrano che si iscrive l’obbligazione fiscale ed è nell’ordine legale che deve inserirsi la relativa disciplina: l’unica distinzione rilevante è, allora, quella tra chi può dirsi vassallo del re e chi non lo è, nell’ambito di un sistema di diritto che nulla sembra concedere ad argomenti di altra natura.

Gli infedeli non sudditi – dai quali Vitoria esclude comunque gli eretici a cui è lecito confiscare i beni<sup>65</sup> – possono esserlo di diritto e di fatto – “qui scilicet numquam fuerunt christiani” – ed in tal caso nessuna *captatio* dei loro beni è ammessa

---

<sup>63</sup> VITORIA, *de Indis*, cit., III-I-11, p. 125.

<sup>64</sup> VITORIA, *Dubitatur circa secundum argumentum, an simpliciter liceat ab infidelibus capere omnia bona sua*, CHP V (appendice III), p. 141.

<sup>65</sup> La questione dei diritti del re sui beni degli indios, nella misura in cui apre la strada per l’affermazione del *dominium* di cui sono titolari gli infedeli, rischiava di ripercuotersi sul dibattito alimentatosi intorno al diritto di proprietà degli eretici, mettendo in pericolo le confische susseguenti alle scomuniche (cfr. LAVENIA, *L’infamia e il perdono*, cit., pp. 156-160). La tesi, a due tempi, del domenicano si snoda attraverso un principio generale dall’impatto dirompente – «fides non tollit nec ius naturale nec humanum; sed dominia sunt vel de iure naturali vel humano; ergo non tolluntur dominia per defectum fidei» (VITORIA, *de indis*, cit., p. 19) – e una conclusione che mette al riparo le mire del fisco sul patrimonio degli eretici condannati: il divieto di disporre dei beni, infatti, si spiega con il pericolo del peccato di frode in cui incorrerebbe chi trasferisse al compratore un diritto di proprietà non sicuro né tutelabile come accade quando viene emessa una sentenza di eresia (secondo leggi che – precisa il maestro – possono comunque essere revocate).

perché non può dirsi abbiano perso il *dominium* in quanto pagani; oppure possono esserlo solo di fatto «puta quia non fuerunt christiani, bene tamen ipso iure quia occupant terras christianorum»: ebbene da costoro l'autorità pubblica – non certo il singolo privato, avverte il maestro – potrà ottenere risorse e ricchezze “auctoritate Papae”; è infatti “in favorem fidei” che il Papa divide i regni tra i principi<sup>66</sup>.

Il tema dei gravami imposti al popolo sconfitto, se affrontato nell'ambito di trattazioni sul diritto di guerra, passa dunque attraverso i tradizionali luoghi argomentativi della “ricompensa” o del risarcimento per gli sforzi messi in campo o, ancora, del premio per la vittoria conseguita. Quando invece si proietta sullo scenario indiano, il tono e le coordinate culturali si modificano: la centralità che il rapporto di subordinazione al sovrano assume in queste pagine consente di riportare la realtà coloniale ad un ordine politico-giuridico, sgombrando il campo da argomenti di natura religiosa. In questo “nuovo” spazio non v'è posto per violenze su cose e persone, arbitrarie requisizioni di beni, trattamenti discriminatori e di sfruttamento di soggetti in base al gruppo (etnico o religioso) di appartenenza. La volta del cielo del diritto protegge tutto ciò che abbraccia, tutelando la vita e il patrimonio dei sudditi spagnoli come di quelli indiani, lasciando fuori dal consentito le critiche condotte dei conquistatori nel Nuovo Mondo.

Il terreno è, a questo punto, pronto per sferrare l'attacco decisivo ad uno dei punti fondamentali del sistema di organizzazione e gestione dei nuovi territori: noi partiremo, per le implicazioni fiscali che lo caratterizzano, proprio dalle pagine in cui viene posto sotto accusa e condannato l'istituto dell'*encomienda*.

### 3.3 Como ne la boca de los dragones. *L'encomienda tra organizzazione della società e funzione fiscale*

Quasi fosse – per seguire la metafora scelta da Las Casas<sup>67</sup> – un terribile predatore che tutto divora, l'*encomienda* organizzava la vita economica e sociale delle sponde americane, regolando i rapporti tra coloni e indios: il tempo e il lavoro di questi ultimi venivano fagocitati al suo interno, devoluti a condizioni di grande

---

<sup>66</sup> VITORIA, *Dubitatur circa secundum argumentum*, cit., p. 142. Sulla concessione papale delle terre “nuove” cfr. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali*, cit., p. 400 e ss.

<sup>67</sup> LAS CASAS, *Condenacion de las encomiendas* (1552), CHP VIII (appendice II), p. 125.

vantaggio per l'*encomendero*, in un assetto politico-giuridico su cui si è molto discusso. L'ambiguità di tale rapporto dal punto di vista del diritto – che ha interessato anche la storiografia più recente<sup>68</sup> – si riverberò sin da subito sul contenuto delle rispettive prestazioni, soprattutto sulle caratteristiche del lavoro degli *encomendiadi*, sollevando le riflessioni critiche che andremo a leggere di qui ad un momento.

La riduzione in schiavitù, quale conseguenza di una giusta guerra, era un'ipotesi comunemente accettata dalla *koinè* europea del tempo che la ammetteva sulla base di un principio risalente del *ius commune*: rispetto all'esperienza che stiamo analizzando il problema si poneva non solo a causa dei dubbi, come accennato, sulla giustizia della conquista spagnola ma anche e soprattutto perché qui lo stato servile era diventato lo statuto giuridico di un intero popolo (e non riguardava solo i prigionieri di guerra), elevando la relazione tra colono titolare dell'*encomienda* e indio alle sue dipendenze a cellula minima della struttura della società coloniale, criterio organizzativo della comunità politica<sup>69</sup>. La sequenza “rifiuto della fede, guerra giusta, titolo per ridurre in schiavitù” diventa così oggetto di dottrine e leggi che, come vedremo, ne specificano la portata, ammettendo distinzioni e temperamenti.

---

<sup>68</sup> Per una chiave di lettura e per una ricostruzione delle diverse interpretazioni si v. CASSI, *Ius commune tra vecchio e nuovo mondo*, cit., pp. 167ss. L'istituto ha dato vita ad una lunga serie di approfondimenti da parte della storiografia soprattutto di area ispanica: fra questi lavori si ricorda J. BARROSO RODRIGUEZ, *La encomienda de indios en San Luis. Un litigio sobre encomienda*, San Luis 1983; G. G. DOUCET, *La encomienda indiana* in AA.VV., *América y España: el encuentro de dos mundos*, Buenos Aires 1988; J. DE LA PUENTE BRUKE, *Encomienda y encomenderos en el Perú: estudio social y político de una institución colonial*, Sevilla 1992; O. J. DUCASSE DE LA TABLA, *Los encomenderos de Quito 1534-1660. Origen y evolución de una elite colonial*, Sevilla 1993; E. MIRA CABALLOS, *El indio antillano: repartimiento, encomienda y esclavitud (1492-1542)*, Sevilla 1997; A. PEREDA LOPEZ, *Conquistadores y encomenderos burgaleses en Indias (1492-1600)*, Burgos 2001; F. J. A. SANTOS, “Encomienda y usufructo en Indias. Reflexiones romanistas en torno a la doctrina de Juan de Solorzano y Pereira” in *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis- Revue d'histoire du droit- The Legal History Review*, 2001, pp. 245-270. Tra gli studiosi italiani è tornato di recente sul tema M. BELLOMO, “Al di là dell'obbligazione tributaria” in RIDC, 2003, cit., pp. 205ss.

<sup>69</sup> Gli altri moduli organizzativi della società indiana – sulla cui autonoma esistenza rispetto all'*encomienda* la storiografia è rimasta divisa – sono stati individuati nel *repartimiento* signorile (o reale se non era affidato ad un colono ma ad un ufficiale della corona) che, secondo una certa ricostruzione (in parte confermata da alcune fonti documentali), esprimerebbe un significato più che altro topografico per indicare la divisione delle terre e nel *corregimiento* con cui si dovrebbero intendere i territori in cui vivevano confinati gli indios sotto il governo di un uomo del re o di un membro di un ordine religioso: dà conto del dibattito storiografico e ricostruisce la tematica anche attraverso l'analisi delle fonti normative CASSI, *Ius commune*, cit., pp. 176ss.

L'istituto dell'*encomienda* si basava su uno schema di questo tipo: attraverso la ripartizione di terre e soggetti tra i conquistatori si venivano a formare piccole collettività che componevano l'ordito della complessa società coloniale; all'interno di ciascuna di essa si instaurava una relazione in cui gli indios dovevano versare un tributo o lavorare per il colono a cui erano affidati; quest'ultimo ne curava l'educazione religiosa (di qui la presenza strutturale di un ecclesiastico) e la protezione e, a sua volta, doveva girare alla corona un quinto (poi innalzato ad un terzo) dei profitti dell'impresa.

In una prima prospettiva sembrerebbe trattarsi di una sorta di vincolo giuridico di tipo feudale, imposto all'indio per volontà del sovrano, con cui si assumeva l'impegno di guidare e proteggere i nativi, istruirli e difenderne la terra dietro il pagamento di un tributo dovuto al re – per il tramite dell'*encomienda* – in segno di vassallaggio. Secondo una più recente ricostruzione, invece, le peculiarità del sistema indiano non consentirebbero di qualificarlo attraverso teorie e modelli costruiti per il vecchio mondo: mantenendo l'estraneità di tale realtà giuridica a quanto già sperimentato nell'ambito del diritto comune si coglierebbero meglio il senso, la natura e le caratteristiche di un istituto che ben presto divise la scienza giuridica europea. Non pochi elementi, infatti, lo differenzierebbero dal feudo: la costante presenza della figura di un ecclesiastico rappresentava certamente una delle peculiarità del paradigma indiano, mentre le regole sulla successione legale e sui diritti dispositivi riconosciuti all'*encomendero* sembrano delinearne una disciplina irriducibile alle categorie giuridiche feudali tradizionali<sup>70</sup>.

I punti su cui si confrontarono giuristi, teologi, governanti e legislatori furono soprattutto quelli della prestazione di lavoro a titolo gratuito da parte dell'indio, quale onere succedaneo al (mancato) pagamento del tributo, dello statuto giuridico del soggetto *encomendado* e del carattere perpetuo dell'*encomienda*.

L'imposizione di un contributo fiscale agli abitanti delle terre scoperte era stata stabilita già da Cristoforo Colombo negli anni 1494-1496 che aveva previsto anche la possibilità di sostituire il pagamento in oro o cotone dell'onere con forme di

---

<sup>70</sup> Cfr. CASSI, *Ius commune tra vecchio e nuovo mondo*, cit., pp. 181-183 e pp. 216ss; M. BELLOMO, "Al di là dell'obbligazione tributaria" in RIDC, 2003, cit., pp. 205ss; V. TAU ANZOÁTEGUI, *Cultura jurídica*, cit., pp. 130ss.

impiego nei campi e nelle miniere. Poco dopo, dal 1503, Isabella avrebbe ammesso lo sfruttamento del lavoro dei nativi (che erano già stati dichiarati nel 1500 vassalli liberi della corona di Castiglia) e legittimato la schiavitù solo degli indios *caribe* in quanto cannibali (e abbiamo già visto attraverso quali argomenti uno dei nostri autori, fra gli altri, giustificava l'intervento a difesa delle vittime da parte dei sovrani spagnoli). Restavano schiavi gli aborigeni catturati *in iusto bello*, mentre quelli nati nell'*encomienda* dovevano mettersi al servizio del colono per i due terzi del loro tempo e lavorare la propria terra per il resto.

Le condizioni di vita e lavoro degli indios furono oggetto di numerosi interventi normativi, alcuni dei quali di contenuto migliorativo: fra le prime iniziative, le *Leyes de Burgos* (1512-1513) avevano stabilito un complesso meccanismo geografico per assicurare che gli indios vivessero in luoghi vicini ai villaggi degli spagnoli, stabilendo la realizzazione di alcune opere minime di urbanizzazione in loro favore; erano state determinate in quaranta ogni cinque mesi di lavoro i giorni di riposo per gli *encomendados* (salva la raccolta nei campi che andava garantita in ogni caso) e nella quantità di oro sufficiente per l'acquisto di vestiti la paga per il periodo lavorativo; vietati, infine, il lavoro in miniera delle donne e quello minorile (sotto i quattordici anni)<sup>71</sup>. Nel Messico di Cortés, invece, (dove il sistema dell'*encomienda* stentò a stabilirsi, almeno in una prima fase, per via della personale resistenza del *Conquistador*) tutti gli indigeni che non fossero schiavi di guerra non potevano essere impiegati nelle miniere<sup>72</sup>.

L'adozione di queste prime misure, pur migliorando entro certi limiti il trattamento dei nativi da parte dei coloni, dalle isole alla parte continentale del Nuovo Mondo, non fermò le riunioni – come quella di Valladolid del 1523 sulla libertà degli indios – e le giunte – in quella organizzata sempre nella cittadina castigliana nel 1542 sarebbe intervenuto Las Casas per presentare i suoi *Remedios* – organizzate per affrontare le critiche e i dubbi sollevati, né quietò l'intrepida penna del nostro teologo. D'altronde la politica della corona sul punto si mostrava troppo

---

<sup>71</sup> La figura dell'indio, come delineata nell'atto normativo, ricordava quella di un minore da tutelare ed educare, tra l'affermazione della legittimità del *servicio personal* prestato in una condizione di libertà personale e di capacità giuridica e la prescrizione di precisi doveri di istruzione ed evangelizzazione in suo favore.

<sup>72</sup> Cfr. CASSI, *Ius commune*, cit., pp. 191ss.

prudente e spesso oscillante: già nel 1528, per esempio, Carlo V avrebbe ammesso la durata perpetua dell'*encomienda* e vietato, al tempo stesso, alcuni lavori pesanti e a titolo gratuito.

Lungo questo percorso di lento affrancamento degli indigeni dagli *encomendados* e di parziale liberazione dallo sfruttamento più violento si collocano le *Leyes Nuevas* (1542-1543) che recisero il sistema dell'*encomienda* vietandone la concessione per il futuro e disponendo la sottoposizione degli *encomendados* alle dirette dipendenze della corona.

In questo passaggio verso il declino del “diabolico” istituto notiamo il ruolo decisivo giocato dall’elemento fiscale: nel 1549 venne abolita la possibilità di commutare i tributi in servizi personali e col tempo si consolidò sempre più la funzione fiscale dell’istituto che sarebbe divenuto una forma di riscossione tributaria in favore della corona (che a sua volta ne avrebbe concesso una parte all'*encomendero* come *rendita graciosa*). Questa rinnovata fisionomia sarebbe, infine, stata confermata dalla *Recopilacion* del 1680 e l’interesse fiscale avrebbe prevalso nella politica della successiva casa regnante dei Borboni, fino a quando – ma questa è una storia che travalica i limiti temporali che ci siamo fissati – il fisco non avrebbe incorporato totalmente al proprio interno la struttura coloniale.

### 3.4 Una “perniciosa pestilencia”. Gli interventi di Las Casas sull’*encomienda* tra istanze umanitarie e argomenti fiscali

In questa storia Bartolomé las Casas ha ricoperto il ruolo di attivo protagonista della polemica sul Nuovo Mondo e in particolare di quella sull’*encomienda*: tra le ragioni della sua *Condenacion de las encomiendas* (1552) l’argomento fiscale – collegato a quello delle relazioni di potere che, spiega l’interprete, quando legano con troppi fili i soggetti possono incidere su quel «interese grande de los principes [que es] no perder su vassallo ni que les disminuyan ni menoscaben los provechos y servicios que en ellos tienen»<sup>73</sup> – compare accanto a principi fondamentali come l’inviolabilità dello stato di libertà per chi non ha colpe e la necessità del *consen-*

---

<sup>73</sup> LAS CASAS, *Condenacion de las encomiendas*, cit., p. 129.

*sus populi* per adottare delle misure svantaggiose.

Gli indios – esordisce il domenicano – sono persone libere<sup>74</sup> e «los reyes de Castilla no tenían nada en ellos, ni les pertenecían por herencia ni por compra ni por trueque ni porque los hobiesen vencido en alguna iusta guerra»<sup>75</sup>. La sottomissione, allora, anche se volontaria è inaccettabile per Las Casas: «antes sería Vuestra Majestad obligado de precepto divino – avverte il teologo – a prohibir la dicha encomienda de los indios a los españoles, que es más verdaderamente dura servidumbre e tiránica opresión, cuánto más obligado a la prohibir y estorbar y desterrar de todos los fines de aquellas tierra, como mortifera y universal pestilencia que las cobrase todas»<sup>76</sup>; restano così confermati la responsabilità e i doveri della corona.

Queste declamazioni vengono ribadite in un altro testo dello stesso anno in cui sono sviluppate nel contesto di un discorso politico più ampio. L'apertura dei *Principia quaedam ex quibus procedendum est in disputatione ad manifestandam et defendendam iustitiam indorum* – dedicata al riconoscimento della proprietà (inviolabile) degli indios sui loro beni<sup>77</sup> – è seguita dalle considerazioni sul governo della comunità: le prime pagine di questo *secundum principium* – “dominium unius hominis super alios homines, prout importat officium consulendi et dirigendi, quod alias est iuristio [sic], est de iure naturali et gentium” – ripercorrono temi classici del pensiero politico come quello che vuole l'uomo “animal sociale” che, incapace di provvedere a sé e alla propria vita da solo, è portato a vivere in comunità e a scegliere un governatore che ne curi l'esistenza e lo sviluppo. Il discorso – precisa Las Casas – vale per qualsiasi uomo «quia omnis homo tam infedelis

---

<sup>74</sup> Altrove (*Principia quaedam ex quibus est in disputatione ad manifestandam et defendendam iustitiam indorum* (1552), CHP VIII (appendice III), pp. 134ss) il nostro autore avrebbe aggiunto che la libertà, quale “ius insitum hominibus de necessitate et per se ab exordio rationalis naturae” (ivi, p. 143) si presume se non è provato il contrario: il principio è affermato attraverso il richiamo all'insegnamento di san Tommaso e al *ius commune* (ricordando il commento di Bartolo ai titoli del *Codex* e del *Digestum* in tema di libertà personale), fonti che per il domenicano si mostrano dunque in grado di abbracciare anche i fatti e i soggetti dei nuovi e lontani territori.

<sup>75</sup> LAS CASAS, *Condenacion de las encomiendas*, cit., p. 126.

<sup>76</sup> Ivi, p. 132.

<sup>77</sup> È la tradizione cristiana tramandata dalle Sacre Scritture e dai padri della Chiesa a fondare la tesi – «quia indifferenter pro omni rationali creatura et in ministerium cunctis gentibus, fecit Deus alias creaturas homine inferiores nec distinxit inter fideles vel infideles» – oltre ai principi di diritto naturale del *ius gentium* per i quali «terrae et res dividuntur et appropriantur ut unusquisque sciret quod suum proprium esset et curam haberet de illo propter pacificam conversationem hominum simul commorantium et alias utilitates» (LAS CASAS, *Principia quaedam*, cit., pp. 137-138).

quam fidelis est animal rationale et sociale [...] et habere regem seu rectores erit omnibus infidelibus et fidelibus naturale»<sup>78</sup>: il diritto naturale e il diritto delle genti – avverte poco dopo – non escludono nessuno.

La conseguenza è espressa in termini generali ma per noi ha un significato più preciso: nessun dominio (politico) sulle persone o (privato) sulle cose può essere impedito o violato *sine legitima causa*. Non solo. Il legittimo sovrano, una volta ricevuto il potere, non può esercitarlo arbitrariamente, ma deve orientare il governo degli uomini – come abbiamo più volte letto – «ad bonum et utilitatem eorum [...] quod consistit in hoc quod dirigantur homines gubernandi in his quae agenda sunt, ut suppleantur eorum defectus; corrigantur mores, ut sint virtuosus, vivant in pace, defendantur, augeantur, conserventur et prosperentur per regentes»<sup>79</sup>.

Attraverso una lunga sequenza di fonti – dall'*Etica* del Filosofo ad Ezechiele, fino a san Tommaso e ad alcuni testi di diritto canonico<sup>80</sup> – il discorso giunge alla realtà specifica delle “colonie”: è al bene degli abitanti di queste terre – avverte il teologo – che i governanti spagnoli devono indirizzare la propria politica. Tutti questi popoli sono liberi – ribadisce l'autore – «*terras inhabitantes liberas, ut pote nullum recognoscentes extra se dominium vel superiorem*»; di essi i sovrani di Spagna «favore fidei a Sede Apostolica receperunt curam»<sup>81</sup>: in tale compito devono governarli “bono et optimo regimine”, istruendoli, supplendo ai loro difetti e correggendone gli usi, tutelandone la vita, la libertà e i *dominia* sulle cose e sui soggetti. Il tema dell'origine (illegittima) del potere politico istituito sugli indios viene così superato in favore di un discorso volto a disciplinare il governo ormai instaurato dai conquistatori in quelle terre<sup>82</sup>.

---

<sup>78</sup> Ivi, p. 141.

<sup>79</sup> Ivi, p. 147.

<sup>80</sup> Il riferimento è innanzitutto al *Proemium* del *Liber Sextus* ove si legge «*sollicitamur curis continuis, et assidua meditatione urgemur, ut iuxta creditae nobis dispensationis officium subditorum commodis, (in quorum prosperitate utique prosperamur) iugi [...] sollicitudinis studio intendamus. Amplectimur quippe voluntarios pro ipsorum quiete labores, et noctes quandoque transimus insomnes, ut scandala removeamus ab ipsis*» (col. 3 e 4 [ed. cit.]). In ambito civilistico, ad una gestione delle risorse fiscali orientata al bene comune e all'*utilitas* «*eorum qui inhabitant per civitates et vicus, ne privati propriis provinciis et ipsi in peregrinis affligantur et res eorum laedantur*» si richiamano – ricorda il nostro autore – rispettivamente la Novella VIII [Coll. II tit. 2. 3 *ut iudices sine quoquo suffragio*] e la Nov. LXXXVI [Auth. CXXVIII Coll. IX tit. 10 *ut differentes iudices*].

<sup>81</sup> LAS CASAS, *Principia quaedam*, cit., p. 153.

<sup>82</sup> D'altronde, occorre ricordare che la presenza spagnola nel Nuovo Mondo non fu mai obietta-



Quando Las Casas scrive queste pagine le notizie sulle violenze e le ingiustizie perpetrate dai coloni nei territori d'oltreoceano avevano già sollevato aspre critiche, inducendo i sovrani ad intervenire con le richiamate *Leyes de Burgos* e *Leyes Nuevas* per migliorare il trattamento dei locali al servizio degli spagnoli: eppure ancora un anno dopo la pubblicazione del breve trattato che abbiamo appena letto e dopo ben dieci anni dall'ultimo testo normativo citato, il domenicano inviava una missiva al vescovo di Las Charcas che lasciava intendere quanto si fosse ancora lontani da quel "bonum et optimum regimen". Se il *primus ingressus* degli spagnoli è definito "tyrannicus, violentissimus", "latronum et praedonum", la successiva divisione degli indios tra i coloni *encomenderi* è paragonata in queste pagine alla distribuzione di greggi di animali da soma. Più in generale «la puta y ciega ambición y avidísima cudicia de los españoles, todo quanto se ha hecho en todas auqellas Indias»<sup>83</sup> hanno realizzato le violazioni più crudeli del diritto naturale – denuncia ancora il teologo – dando vita a quella "tiranía infernal" che era l'*encomienda* ancora in funzione in quelle terre.

In questa prospettiva i tributi imposti agli indios sono dichiarati ingiusti, "increibles"<sup>84</sup> così come erano inseriti nel sistema dell'*encomienda*: gli oneri eccessivi e i lavori pesantissimi a cui costoro erano costretti caratterizzavano «la más cruel especie de tiranía y mas digna de fuego infernal que puede ser imaginada» impedendo, fra l'altro, il raggiungimento dell'unico possibile e legittimo scopo della missione spagnola: il dono della fede cristiana ai popoli che non ne hanno conoscenza non può certo passare – spiega Las Casas – attraverso le mani degli "infelices tiranos comenderos" né raggiungere chi è costretto ad occupare tutto il proprio tempo – "como si fueran bestias" – nel lavoro dei campi, tra «continuos

---

ta da Las Casas per il quale l'atto di papa Alessandro VI con il quale le Americhe erano state assegnate alla corona spagnola come territorio di missione aveva conferito ai re iberici una giurisdizione che, tuttavia, doveva rispettare i diritti dei popoli indiani – questo era il nodo della questione – e che poteva essere esercitata se gli indiani vi avessero acconsentito. Utilizzando il vocabolario canonistico, Las Casas parlava di un "ius ad rem" per indicare il potere di esercitare la giurisdizione suprema sugli indios quando questi avessero espresso il loro consenso. Cfr. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali*, cit., pp. 398ss.

<sup>83</sup> LAS CASAS, *Respuesta al obispo de las Charcas sobre un dictamen de este acerca de los bienes ganados por conquistadores y encomenderos*, (1553), CHP VIII (appendice V), p. 162.

<sup>84</sup> LAS CASAS, *La invencion del repartimiento y encomiendas de aquellas gentes*, CHP VIII (appendice IV), p. 155.

tormentos, robos, injusticias en sus personas y en hijos e mujeres y bienes»<sup>85</sup>.

È tuttavia l'argomento fiscale a spiccare tra le *rationes* addotte a sostegno della soppressione dell'istituto: l'elemento tributario viene richiamato più volte ora per sottolineare (polemicamente) la prevalenza del dato economico su quello spirituale ora per promuovere la libertà degli indios e l'abolizione dell'*encomienda*.

Nel primo senso si legge in una *Carta* inviata al *fray* Bartolome de Miranda che «andan todos tan comúnmente corridos y desterrados de sus pueblos y casas [...] alquilándose y trabajando y muriendo por llegar y traer los tributos, que no tienen un momento de espacio ni descanso para vacar a oír las predicación ni doctrina, ni a oír misa y recibir los sanctos Sacramentos»<sup>86</sup>.

Nella seconda prospettiva si colloca un *Memorial* scritto da Las Casas a Filippo II nel 1556. Tra le ragioni per cui il re non deve cedere alle richieste di mantenimento dell'*encomienda* troviamo proprio il tema della tutela degli interessi del fisco: gli indios – spiega il nostro autore – potranno adempiere adeguatamente al dovere fiscale, come giustamente devono fare in quanto “libres sus vasallos”, se il re darà loro la libertà<sup>87</sup>. Al contrario, a voler consentire la perpetuità dell'istituto, il re – avverte Las Casas – perderà fedeli vassalli e rendite sicure. Sarà necessario, allora, vietare innanzitutto che alcun «comendero entre por ninguna causa ni razón en los pueblos de los indios que tienen encomendados [...] sino que los tales pueblos de indios les pongan sus tributos en los lugares donde por las tasaciones fuere determinado»<sup>88</sup>. Quanto agli indios posti alle dipendenze della corona si dovrà stabilire – suggerisce il teologo – che paghino non più della metà dei tributi stabiliti fino a questo momento: superata l'intermediazione del colono l'*hacienda real* riceverà, secondo las Casas, un “gran servicio y beneficio” perché «por el servicio que lo españoles se ofrecían a le hacer, se despojaba de los vassallo y de todas sus rentas que quello le habían de dar»<sup>89</sup>. Quando il tributo è eccessivo per

---

<sup>85</sup> Ivi, pp. 155-156.

<sup>86</sup> LAS CASAS, *Carta al maestro fray Bartolome de Miranda sobre la perpetuidad de las encomiendas*, (1555), CHP VIII (appendice VII), p. 186.

<sup>87</sup> *Memorial-sumario a Felipe II sobre la enajecion de los indios*, (1556), CHP VIII (appendice VIII) p. 226.

<sup>88</sup> LAS CASAS, *Memorial del obispo fray Bartolome de las Casas y fray Domingo de santo Tomas contra la perpetuidad de las encomiendas*, (1560), CHP VIII (appendice IX), p. 231.

<sup>89</sup> *Ibidem*.

una o più comunità, si legge infine, lo si stabilisca *segun razón*.

In un altro intervento di qualche anno successivo il tema fiscale è trattato in uno dei suoi aspetti più classici – può il re imporre tributi? E a quali condizioni? – che assume qui una piega particolare perché riferito all’esperienza “coloniale” (il testo in particolare cita la situazione del vicereame del Perù). Nelle condizioni del governo spagnolo il re – afferma il domenicano – non può imporre tributi *in vitis indis*: l’ingiusta invasione dei territori d’*Ultramar* come l’iniqua e tirannica *gubernatio* che ne è seguita hanno piuttosto causato «infinita gravissimaque nocumenta et ineffabilia mala» che il re spagnolo (in nome del quale i responsabili hanno agito) è tenuto a risarcire e soddisfare<sup>90</sup>. Anche se più volte i sovrani hanno condannato le violenze e le *tyrannides* perpetrate, non per questo – aggiunge il teologo – possono dirsi liberi dall’obbligo di «satisfacere integraliter gentibus illis tot tantaque mala passis»<sup>91</sup>. Incomberà su di loro – prosegue il nostro – il dovere di provvedere agli abitanti nativi di quelle terre perché non sopportino tali ingiustizie.

La dichiarazione di responsabilità della corona viene rafforzata dal richiamo alle fonti giustiniane in tema di obbligazioni – per le quali “imputantur ei qui opere malorum hominum utitur” – e a quelle canonistiche che affermavano il principio a proposito dell’attribuzione all’*episcopus* dell’obbligo di *restitutio* per una condotta dannosa posta in essere dal suo *vicarium*: svolgendo il parallelismo Las Casas scrive che «dominum teneri de violentia per homines suos illata. Quemadmodum episcopus tenetur ad restitutionem damnorum iuste datorum vel iniurose per vicarium suum, longe amplius principes saeculi tenentur de delictis suorum officiorum vel hominum cum potentiores sint ad obviandum malo»<sup>92</sup>. Nel *Memorial al Consejo de Indias* del 1565, la conclusione viene ribadita con gran vigore: «ninguna dubda hay [...] que todos los pecados que se cometen tocante a esto en todas aquellas Indias, y daños e inconvenientes infinitos que de allí se siguen, y la obligación a restituir dellos, resulte sobre la conciencia de S.M. y deste Real Consejo, y que no puedan llevar un solo maravedí de provecho de aquellos reinos,

---

<sup>90</sup> Cfr. LAS CASAS, *Carta a los dominicos de Chiapa y Guatemala acerca de las ventas de las encomiendas del Perù*, (1563), CHP VIII (appendice X), p. 244.

<sup>91</sup> *Ivi*, p. 245.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

sin obligación de restituir»<sup>93</sup>.

Se il re non poteva esigere tributi ed è tenuto a restituire quanto “extortum” ne consegue – questo il corollario formulato – che non poteva concederli, secondo la classica regola (accolta tra le *regulae iuris* del Digesto) per cui “nemo plus iuris transferre in aliud potest quam ipse habet”, e che nel farlo ha commesso una “species furti”. I coloni spagnoli, dal canto loro, non possono trattenere le risorse assegnate perché – spiega la fonte – «sunt res alienae ab invitis dominis injuste extortae sive sublatae» e se lo fanno commettono anch’essi furto<sup>94</sup>; con l’avvertimento che coloro che non restituiranno «los que lo han robado por conquistas y por repartimientos o encomiendas» non potranno salvarsi<sup>95</sup>. Gli indios, a loro volta, non saranno tenuti in coscienza a pagare alcun contributo, anzi dovranno essere risarciti per quanto possibile dei danni subiti. Una qualche “ricompensa”, secondo las Casas, i nativi sono tenuti a dare agli spagnoli che non si sono resi responsabili di azioni dannose e ingiuste nella conquista o nei *repartimientos* e che si sono stabiliti in quelle terre lontane realizzando opere edilizie o servizi pubblici: «lege namque naturae obligamur – questa la motivazione addotta – benefactoribus nostris vicem reddere ac benefacere»<sup>96</sup>. L’ipotesi non è di facile individuazione laddove sembra esservi quasi un peccato originale – quell’*ingressus* e quel *progressus* “diabolici” che tutto hanno corrotto – cui nessuno, in quell’ “inferno” in terra,

---

<sup>93</sup> LAS CASAS, *Memorial de fray Bartolome de las Casas al Consejo de Indias* (1565), CHP VIII (appendice XIV), p. 280.

<sup>94</sup> Cfr. LAS CASAS, *Carta a los dominicos de Chiapa y Guatemala acerca de las ventas de las encomiendas del Perú*, cit., p. 246.

<sup>95</sup> Cfr. LAS CASAS, *Memorial de fray Bartolome de las Casas al Consejo de Indias*, cit., p. 282. Sul tema il teologo si era già espresso pubblicando un anno prima un trattato dedicato al tema specifico cfr. *Si esta obligado cada uno desto soldado encomenderos a restituir todo quanto llevo a los indios* (1564) CHP VIII (appendice XIII), pp. 267-278. Se le condotte tenute dai *tasadores* (in buona fede) sono fatte salve dal giurista – “no pudiendo hacer otra cosa”, spiega il nostro, e spesso usando una certa tolleranza – è, invece, di netta condanna il giudizio sulla potestà impositiva del sovrano e su quella esattiva degli *encomenderos*: il governo tirannico degli spagnoli – come la “perversa manera de regir” attraverso l’*encomienda* – rende «nulo, ninguno y de ningun valor» tutto ciò che la corona e i coloni pretendono di ottenere (ivi, p. 267-268). Depositi i re dei nativi, questi sono stati posti in schiavitù e ridotti a lavorare fino a morire per pagare il tributo: non è forse questa – si chiede Las Casas – una terribile e tirannica forma di governo, “por la qual los hombres se consumen y se mueren en lugar de multiplicarse”? Poiché l’esercizio del potere passa attraverso le *encomiendas* – conclude il giurista – queste devono ritenersi «ningunas y de ningún valor» e gli *encomenderos* obbligati a restituire quanto prelevato ingiustamente, ad esclusione di quanto dato a titolo di stipendio all’ecclesiastico per provvedere all’educazione degli *encomendados* (ivi, p. 272 e 278).

<sup>96</sup> Cfr. LAS CASAS, *Carta a los dominicos de Chiapa y Guatemala acerca de las ventas de las encomiendas del Perú*, cit., p. 248.

sembra potersi sottrarre. Né in altri passaggi testuali Las Casas ci indica dei possibili criteri da seguire o delle situazioni da ricollegare. Si potrebbe pensare alle nuove generazioni giunte in un secondo momento, dedite a forme di collaborazione e cooperazione con gli aborigeni e nettamente distinguibili dagli *encomenderos* e dalla loro tradizione; forse il nostro autore pensava agli ecclesiastici spagnoli impegnati oltreoceano; forse era solo un auspicio o un modo per costruire un varco attraverso cui lasciar passare eventuali eccezioni al principio generale.

### 3.5 *In orbe indiano. Inventio e res fiscali*

Accanto a quello che viene definito un furto – ovvero l'esazione di tributi ingiusti – è l'indisciplinata acquisizione dei tesori e dei beni preziosi da parte degli avventori spagnoli ad essere condannata da Las Casas: in questo caso sono le condotte di generalizzata spoliatura ad essere messe sotto accusa, l'indiscriminato saccheggio di un continente a ripercuotersi sulla giustizia dell'iniziativa spagnola d'oltreoceano.

Le regole del diritto comune (fra cui la *regula Locupletari* che abbiamo già incontrato) introducono l'analisi, che viene svolta innanzitutto sul piano generale: il tesoro è di chi lo trova, secondo un principio già di diritto naturale; le leggi civili – ricorda il giurista – aggiunsero che ciò vale se l'*inventio* avviene nel fondo dello scopritore perché altrimenti quanto rinvenuto appartiene per metà al proprietario (sempre che l'*ingressus* nel terreno altrui non si sia realizzato contro la volontà del *dominus*: in tal caso l'*inventor* è tenuto a restituire tutto al proprietario).

Passando al caso particolare dei tesori rinvenuti nelle Indie – anch'essi giunti (quando non trafugati dai coloni) alle mani bisognose del fisco imperiale – questi sono ritenuti da Las Casas acquisiti illegittimamente perché senza il consenso di chi vanta un titolo legittimo su di essi: né – chiarisce il nostro – può ammettersi la “*licentia inquirendi seu scrutandi thesaurum*” da parte del *rex Inca* su terre e beni che non possedeva<sup>97</sup>. La netta condanna di azioni di tal genere è affermata più volte da Las Casas e viene ribadita anche nelle conclusioni del *Memorial* letto nel

---

<sup>97</sup> Cfr. LAS CASAS, *De rebus non alienandis*, CHP VIII (appendice XI), pp. 252-253.

1565 al *Consejo de Indias*, a cui quasi affida, come abbiamo visto, il proprio “testamento politico”: la *sexta conclusion* recita che «todo cuanto oro y plata, perlas y otras riquezas que han venido a España y en las Indias se trata entre españoles [...] es todo robado»<sup>98</sup>.

Con Azpilcueta possiamo dire che nessuna “recta monarchia” può permettere condotte di questo tipo: il confessore ha il dovere – avverte il maestro – di ricordare i pericoli per la salvezza dell’anima al penitente “qui ex India dives redit”<sup>99</sup>.

Anche dei beni pubblici e comuni il principe non può disporre arbitrariamente: le coste, le vie pubbliche, i fiumi navigabili sono per Las Casas *res* “in usu omnium de regno” che non possono essere donate; su di esse piuttosto il re può avere solo una quota (la quinta o la decima parte) stabilita in principio dal popolo per il sostentamento del sovrano. Il pensiero va ai tributi esatti sulle merci in transito nei porti e ai diritti vantati dalla corona su miniere e saline (con un accostamento, questo proposto da Las Casas, a dir il vero poco lineare): queste ricchezze, che sono del *princeps* “in quantum rex est” e quindi appartengono a tutto il regno, vanno a riempire quel “reipublicae stomachus” che è il fisco, “saccus et firmitudo”; il patrimonio così raccolto – si legge – non può essere alienato né amministrato in pregiudizio del regno. La natura dei “regalia et patrimonialia principum” di tal genere si presume fino a prova contraria e ciò – conclude il giurista – vale anche per le Indie: «quod ergo ad illas nationes indianas tangit semper, ut diximus, consuetudo aut leges sunt expectantae et sic de materia praesenti iudicandum»<sup>100</sup>.

La conclusione è di quelle che vanno sottolineate: essa infatti costruisce un ponte solido tra coste lontane, che alcuni principi fondamentali del diritto mostrano di saper frequentare più di tanti sovrani (della consapevole assenza di Carlo V, si ricorderà, abbiamo già parlato).

#### 4. *Questioni di libertà. Qualche considerazione conclusiva*

Giunti alla fine del nostro percorso, è tempo di trarre qualche breve conclusio-

---

<sup>98</sup> LAS CASAS, *Memorial al Consejo*, cit., p. 282.

<sup>99</sup> AZPILCUETA, *Enchiridion*, cit., c. XVII, pp. 202-203.

<sup>100</sup> LAS CASAS, *De rebus non alienandis*, cit., p. 259.

ne, ripercorrendo le tappe raggiunte e quelle mancate, guardando al tragitto prescelto e alle deviazioni seguite. Lo facciamo a partire dalla veloce incursione nel *Nuevo Mundo* in cui abbiamo seguito per qualche tratto il fisco spagnolo.

Se ci siamo spinti fino ad attraversare un oceano non è stato tanto (o soltanto) perché tra le voci del bilancio del regno dei Re cattolici e dell'impero degli Asburgo le entrate provenienti dalle nuove terre (sotto forma di metalli o beni preziosi e di imposte vere e proprie) garantirono un costante flusso di risorse, quanto piuttosto perché nell'impatto con una realtà culturalmente, antropologicamente e politicamente altra come quella "indiana" la potestà fiscale, il potere politico, il diritto tributario e il diritto *tout court* assunsero una fisionomia diversa. Non solo; è, inoltre, la decisiva centralità dell'argomento fiscale nella storia dello statuto giuridico dell'indio, come abbiamo visto, e, più in generale, nella storia (non solo) giuridica delle "colonie" ad averci condotto in quella direzione.

Se, infatti, la legittimità *de iure communi* della schiavitù non fu messa in dubbio (neanche dai più sensibili dei nostri interpreti salmantini), essa tuttavia fu almeno "ridotta" al *ius predae*, riferita a chi è catturato durante un conflitto. Anche quando con la *Real prevision* del 1530 venne stabilito il divieto di schiavitù (pur in tempo di guerra) fu sempre fatta salva la diversa disposizione di legge in grado di derogare al principio (ed in effetti in seguito si sarebbe registrata una serie di licenze e di autorizzazioni in tal senso). A restar fuori furono comunque l'*encomienda* e l'organizzazione di un'intera comunità, evitando che una supposta condizione di minorità o di vera e propria inferiorità consentisse – anche sul piano delle teorie e dei modelli della politica del diritto – un ordine della società in cui la condizione servile fosse ontologicamente legata ad una parte di essa.

A proiettarsi sullo sfondo è l'immaginario di un popolo e di una cultura – quello spagnolo e quella europea – posti dinanzi ad un nuovo mondo: gli indios furono ai loro occhi ora selvaggi, ora bestie, ora abitanti di un Eden che era lo stato di natura in questa terra, ora come fanciulli da proteggere e istruire; immagini diverse che diedero vita a forme di sfruttamento, campagne di evangelizzazione, forzosi processi di formazione, controverse discipline giuridiche.

La relazione tra tema fiscale e statuto giuridico dell'indio si mostra – occorre

sottolinearlo – ambivalente: in una dinamica dall'andamento incerto, l'obbligazione tributaria fu, in un primo momento, fonte di oppressione e sfruttamento per la popolazione indigena, nella misura in cui disegnò il perimetro in cui trovò spazio il *servicio personal*; per diventare in un secondo momento, nelle pagine di Las Casas come in alcuni testi normativi, luogo argomentativo da cui partire per sviluppare i discorsi e le politiche sull'abolizione dell'istituto dell'*encomienda*.

Ma ancor prima è con la Conquista, con il governo spagnolo delle Indie e con i dibattiti sviluppati su di essi che la questione fiscale si è incrociata, mostrando tutta la propria duttilità. Da una parte può dirsi, infatti, che essa abbia partecipato dell'illegittimità e dell'ingiustizia dell'iniziativa spagnola attraverso acquisizioni di beni e tesori fuori di qualsiasi regola del diritto e attraverso l'imposizione di prelievi fiscali su popoli *ab origine* liberi, assoggettati con la forza e senza alcun giusto titolo: con i nostri giuristi possiamo affermare – lo abbiamo sentito più volte dire in riferimento ad altre situazioni – che un potere illegittimo non può stabilire tributi giusti. Dall'altra, non può dimenticarsi la forza probante che certi discorsi sulla libertà degli indios le hanno attribuito.

In tale complesso contesto, la previsione dell'obbligo fiscale, infatti, era in grado di attivare – come ci ha mostrato Las Casas – un processo virtuoso di questo tipo: per garantire al sovrano le risorse necessarie a sostenere l'ambiziosa politica di un impero come quello spagnolo, occorreva qualificare (anche) gli abitanti originari delle terre conquistate come sudditi-contribuenti; perché gli indios fossero in grado di pagare il relativo giusto tributo – come suggeriva il nostro autore – era necessario che venissero retribuiti per il lavoro svolto e che si abbandonasse il lavoro forzato quale succedaneo (e sconveniente da un certo punto di vista) adempimento della prestazione dovuta. E così un tema come quello dell'esercizio del potere fiscale, tradizionalmente individuato come il bersaglio privilegiato delle lotte per la libertà, diviene qui – per quel che ci riguarda, attraverso l'intelligenza di Las Casas – l'alfiere delle battaglie per la libertà che questa volta hanno luogo in terre lontane.

Sul piano normativo, le *Ordenanzas* del 1513 stabilirono – salvo a vedere sul



piano della prassi con quale successo – che chi dopo la valutazione dei giudici assegnati *in loco* dimostrasse di essere abbastanza capace e pronto per essere cristiano, civile e giudizioso così da regolarsi da sé avrebbe potuto farlo su concessione regia e attraverso il pagamento delle imposte come tutti i sudditi. L’obbligazione tributaria qui – come nei discorsi di Las Casas per la soppressione dell’*encomienda* – si conferma un dispositivo in grado di funzionare per costruire piccoli spazi di libertà.

La direzione indicata venne seguita, lo abbiamo visto, tra temperamenti e indietreggiamenti, dal legislatore spagnolo fino all’esito cristallizzato nella dodicesima legge della *Recopilación de Indias* del 1680: i *naturales* pagavano il tributo all’*encomendero* e quindi non dovevano essere obbligati – questo il principio affermato – a prestare alcun servizio od opera; l’adempimento fiscale configurava così l’indio come vassallo, ne giustificava e ne consentiva l’affrancamento dal *servicio personal* verso la condizione di suddito libero.

Virando per un rapido approdo nelle terre spagnole d’oltreoceano, allora, possiamo dire di aver potuto “mettere alla prova” il nostro tema e i nostri interpreti in un contesto politico, culturale e giuridico diverso da quello da cui siamo partiti. Queste pagine non possono certo costituire un sicuro punto di arrivo: esse piuttosto sono un punto di partenza dal quale abbiamo seguito per qualche tratto il diritto comune e il diritto proprio dei territori iberici, la scienza giuridica medievale e gli autori della seconda scolastica nell’impresa spagnola in terra americana.

Alla fine di questo percorso possiamo dire che in un discorso fiscale che ci è apparso declinato, ancora una volta, secondo grammatiche diverse le fonti giustiniane come interpretate dai giuristi medievali si sono mostrate – nell’uso che gli autori che abbiamo letto ne hanno fatto – in grado di presiedere al governo di “cose mai viste”. I nostri maestri di Salamanca, dal canto loro, si sono confermati sensibili interpreti del loro tempo, attenti alle ragioni del fisco e al tempo stesso rigorosi custodi di quell’istanza di giustizia che deve trovar soddisfazione, già in questo mondo, attraverso lo strumento del diritto.

A campeggiare è, sullo sfondo e all’orizzonte, qui come altrove, la centralità della legge, del *iustum ius*, perché – come scriveva Melchor Cano – non è attra-

verso le dimostrazioni matematiche o le tecniche della persuasione che si disciplina l'anima – è questa la posta in gioco, ormai lo sappiamo – ma mediante la legge che rende “docilis” l'uomo e lo informa alla *giusta* convivenza civile<sup>101</sup>.

---

<sup>101</sup> Cfr. CANO, *De locis Theologicis*, cit., l. XII, p. 518.

## INDICE DELLE FONTI CONSULTATE

## Fonti normative

*Corpus Iuris Civilis D. Iustiniani imperatoris Opus prudentum responsa Caesarumque rescripta complectens*, Venetiis 1598.

*Digesta Iustiniani Augusti* in T. Mommsen-P. Krueger (a cura di), *Corpus iuris civilis*, vol. I, Berolini 1973.

*Institutiones* in P. Krueger (a cura di), *Corpus iuris civilis*, vol. I, Berolini 1973.

*Codex Iustinianus* in P. Krueger (a cura di), *Corpus iuris civilis*, vol. II, Berolini 1970.

*Novellae* in R. Schoell-G. Kroll (a cura di), *Corpus iuris civilis*, vol. III, Berolini 1972.

D. 1.3.1; D. 1.3.31; D. 1.4.1; D. 1.4.2; D. 1.8.1; D. 9.2; D. 9.4; D. 12.4; D. 12.5; D. 12.6; D. 12.7; D.13.1; D. 31.77; D. 39.4.10; D. 39.4.16; D. 43.16; D. 43.20.3; D. 48.5; D. 48.6; D. 48.7; D. 50.15.8; C. 1.2.7; C. 4.6; C. 4.5; C. 4.7; C. 4.8; C. 4.9; C. 4.61.5; C. 4.61.6; C. 4.61.7; C. 4. 61.10 ; C. 4.62.1; C. 4.62.2; C. 6.37.20; C. 7.39.6; C. 11.59.7; C. 11.63.2; C. 11.63.6

Giust. Inst. II. 1.7

Nov. XVII [Auth. Coll. III]

Nov. VIII [Coll. II tit. 2. 3 *ut iudices sine quoquo suffragio*]

Nov. LXXXVI [Auth. CXXVIII Coll. IX tit. 10 *ut differentes iudices*]

*Decretum Gratiani*, Romae 1582.

*Decretum Gratiani* in E. Friedberg (a cura di), *Corpus iuris canonici*, vol. I, Lipsiae 1876-1879 [rist. anast. Graz 1955].

D. 61 c. 14 ; D. 63 c. 36; D. 65 c. 1

C. 17 q. 4 c. 29

*Decretales D. Gregorii Papae IX*, Romae 1582.

*Decretales Gregori IX* in E. Friedberg (a cura di), *Corpus iuris canonici*, vol. II, *Decretalium collectiones*, Lipsiae 1879-1881 [rist. anast. Graz 1959].

1.6.8; 1.6.8.22; 1.6.8.30; 1.6.8.36; 1.6.8.42; 1.6.8.48; 1.6.8.55; 1.9.11; 2.28.60; 3.1.15; 3.1.16; 3.30.8; 3.39.4; 3.39.5; 3.39.10; 3.49.4; 3.49.7; 3.49.8; 3.50.1; 5.40.26; 5.41.4 *de reg. iuris*

*Liber Sextus Decretalium D. Bonifacii Papae VIII*, Romae 1582.

*Liber sextus decretalium Bonifacii P. VIII* in E. Friedberg (a cura di), *Corpus iuris canonici*, vol. II, *Decretalium collectiones*, Lipsiae 1879-1881 [rist. anast. Graz 1959].

Proemium; 1.6.9; 3.1; 3.2; 3.4; 3.20; 3.20.4; 3.24; [5.13] reg. 29

*Las Siete partidas del Sabio Rey D. Alonso el nono nuevamente glosadas por el licenciado Gregorio Lopez del Consejo Real de India de su Magestad, Salamanca 1555 [rist. anast., Madrid 1974].*

I.6.50; I.6.51, I.6.52; I. 6.53; I.6.54; I.6.55; II. 1.1; II. 1.2; III.18.10; III.18.31; III. 29.5; III.32.20;  
V. 7.5; V.7.7, V. 7.9; VII. 10.5

*Ordinationes Regni Castellae, Salmanticae 1574.*  
II.9.2

*Recopilación de las leyes destos Reynos hecha por mandado de la Magestad Catolica del Rey don Felipe segundo, Madrid 1640.*

1.3.11; 1.3.12; 1.4.2; 4.15.1; 6.7.1; 6.7.2; 6.7.9; 6.11.7; 6.14.2; 6.14.3; 6.14.4; 6.14.5; 6.14.6; 6.14.7; 6.14.8; 6.14.9; 6.14.10; 6.14.11; 6.14.12; 6.14.13; 7.9.5; 9.13.1; 9.17.1; 9.17.2; 9.17.5; 9.17.19; 9.18.1; 9.18.7; 9.18.9; 9.18.30; 9.18.32; 9.18.34; 9.18.35; 9.18.36; 9.19.13; 9.19.14; 9.19.15; 9.19.16; 9.19.17; 9.19.18; 9.19.31; 9.22.23-30.

## Fonti dottrinali

### *Seconda scolastica*

AZPILCUETA M., *Commentarius de lege poenali in Opera omnia*, Venetiis 1618, t. IV.  
AZPILCUETA M., *Consiliorum sive responsorum libri quinque*, Romae 1545  
liber III, tit. De immunitate ecclesiarum, cons. 4-5.

AZPILCUETA M., *Enchiridion sive manuale confessoriorum et poenitentiam in Opera omnia*, Venetiis 1618  
cap. XVII;  
cap. XXVII.

BAÑEZ D., *De iustitia et iure decisiones*, Salmanticae 1549  
q. LXII;  
q. LXVII.

CANO M., *De locis theologicis libri XII*, Salmanticae 1563  
liber VIII, cap. 6;  
liber XII.

CANO M., *Quaestio XL de bello*, Corpus Hispanorum de pace (CHP) vol. VI (appendice II), Madrid 1969 [ed. crit.].

CASTRO A., *De potestate legis poenalis*, Antuerpiae 1568.

COVARRUVIAS D., *In varios civilis ac pontificii iuris titulos Relectionem*, Venetiis 1571  
*Regulae peccatum de regulis iuris, libro sexto relectio, secunda pars § 5.*

COVARRIUVIAS D., *Praticarum quaestionum liber unus in Opera omnia*, Venetiis 1614  
cap. 31 § 9.

LAS CASAS B., *De regia potestate*, [Spirae 1571], Corpus Hispanorum de pace (CHP) vol. VIII, Madrid 1969 [ed. crit.].

LAS CASAS B., *Respuesta al obispo de Las Charcas sobre un dictamen de esta acerca de los bienes ganados por conquistadores y encomenderos* (1553) in CHP VIII (appendice V).

LAS CASAS B., *Carta a los dominicos de Chiapa y Guatemala acerca de las ventas de las encomiendas del Perú*, (1563), CHP VIII (appendice X).

LAS CASAS B., *Carta al maestro fray Bartolome de Miranda sobre la perpetuidad de las encomiendas*, (1555), CHP VIII (appendice VII).

LAS CASAS B., *Condenacion de las encomiendas* (1552), CHP VIII (appendice II).

LAS CASAS B., *De rebus non alienandis*, CHP VIII (appendice XI).

LAS CASAS B., *La invencion del repartimiento y encomiendas de aquellas gentes*, CHP VIII (appendice IV).

LAS CASAS B., *Memorial de fray Bartolome de las Casas al Consejo de Indias* (1565), CHP VIII (appendice XIV).

LAS CASAS B., *Memorial del obispo fray Bartolome de las Casas y fray Domingo de santo Tomas contra la perpetuidad de las encomiendas*, (1560), CHP VIII (appendice IX).

LAS CASAS B., *Memorial-sumario a Felipe II sobre la enajecion de los indios* (1556), CHP VIII (appendice VIII).

LAS CASAS B., *Principia quaedam ex quibus est in disputatione ad manifestandam et defendendam iustitiam indorum* (1552), CHP VIII (appendice III).

LAS CASAS B., *Si esta obligado cada uno desto soldados encomenderos a restituir todo quanto llevo a los indios* (1564) CHP VIII (appendice XIII).

MARIANA J., *De rege et regis institutione libri tres*, Toleti 1599  
liber I cap. VIII;  
liber III, cap. VII.

MEDINA J., *Codex de Poenitentia Restitutione et contractibus*, Compluti 1546  
q. XIII-XVI.

MOLINA L., *De iustitia et iure*, Venetiis 1611  
*Tractatus secundus De iustitia commutativa circa bona externa, De tributis*  
disp. 75;  
disp. 342;  
disp. 661-679.

SÁNCHEZ T., *Consilia seu opuscula moralia*, Lugduni 1643  
liber II, cap. I;  
liber II, cap. IV, dub. 1-62.

SOTO D., *De iustitia et iure libri decem*, Salmanticae 1562  
liber III, q. 6 a. 7;  
liber IV, q. 5 a. 4;  
liber IV, q. 6 a. 1;  
liber IV, q. 6 a. 4.

SOTO D., *Quaestio XL de bello*, Corpus Hispanorum de pace, vol. VI (appendice I), Madrid 1969 [ed. crit.].

SUÁREZ F., *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, Lugduni 1619  
liber I, cap. I-III;  
liber V, cap. XIII-XVIII.

SUÁREZ F., *De bello* in *Opera omnia*, Parisiis 1860, v. XII.

SUÁREZ F., *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores* in *Opera omnia*, Parisiis 1860, v. XXIV  
liber III, cap. 3;  
liber III, cap. 12;  
liber IV, cap. 18-26;  
liber VI, cap. 4.

SUÁREZ F., *Tractatus tertius De bonitate et malitia humanorum actuum* in *Opera omnia*, Parisiis 1860, v. III  
disp. XII.

VITORIA F., *Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás*, (ed. Vicente Beltrán de Heredia) Salamanca 1934  
qq. 57-66.

VITORIA F., *Relectio de Indis*, Corpus Hispanorum de pace (CHP) vol. V, Madrid 1969 [ed. crit.].

VITORIA F., *Relectiones theologicae*, Matrithi 1765.

VITORIA F., *Relectio de potestate civili*, [ed. crit. por Jesus Cordero Pando] Madrid 2008.

VITORIA F., *Political writings*, [ed. A. Pagden] Cambridge 1991.

VITORIA, *Dubitatur circa secundum argumentum, an simpliciter liceat ab infidelibus capere omnia bona sua*, Corpus Hispanorum de pace (CHP) vol. V (appendice III), Madrid 1969 [ed. crit.].

VITORIA, *Relectio de iure belli*, Corpus Hispanorum de pace (CHP) vol. VI, Madrid 1969 [ed. crit.].

#### *Altre fonti*

ACCURSIUS, *Glossa in Codicem*, Venetiis 1488 [rist. anast. Augustae Taurinorum 1968].

ALCIATO A., *Emblemata*, Lyon 1531.

AURELIUS AGUSTINUS, *De civitate Dei*, s.l. 1467.

AURELIUS AGUSTINUS, *De civitate Dei*, B. Dombart, A. Kalb (eds.), Turnholti 1955 (Corpus Christianorum. Series Latina 47, 48).

AURELIUS AGUSTINUS, *De libero arbitrio*, PL 32 (J. P. Migne, Paris 1886-1900).

AURELIUS AGUSTINUS, *De libero arbitrio*, W.M. Green (ed.), Vindobonae 1956 (Corpus scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum; 74).

AURELIUS AGUSTINUS, *Enarratio in ps. 146, 17*, PL 32 (J. P. Migne, Paris 1886-1900).

AURELIUS AGUSTINUS, *Enarratio in ps. 146, 17*, E. Dekkers-J. Fraipont (eds.), Turnholti 1956 (Corpus Christianorum. Series Latina 40, 38).

AURELIUS AGUSTINUS, *Ep. 153 ad Maced.*, PL 33 (J. P. Migne, Paris 1886-1900).

AURELIUS AGUSTINUS, *Ep. 153 ad Maced.*, Goldbacher A. (ed.), Vindobonae-Lipsiae

- 1904 (Corpus scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 44).
- BALBO N., *Consilium prudentissimi iurisconsulti Nicolai Balbi praesidis in Decisiones Sacri Senatus pedemontani, ab Octaviano Cacherano [...] collectae et nunc secundum limatius et ornatius editae*, Francofurti 1590, pp. 173-179.
- BALDUS DE UBALDIS, *Consiliorum sive responsorum volumen primum*, Venetiis 1575.
- BALDUS DE UBALDIS, *In primam Digesti veteris partem commentaria*, Venetiis 1586.
- BALDUS DE UBALDIS, *In VII, VIII, IX, X, XI Codici libros Commentaria*, Venetiis 1586.
- BALDUS DE UBALDIS, *Super decretalibus*, Lugduni 1551.
- BARTOLUS A SAXOFERRATO, *In secundam Digesti Novi partem*, Venetiis 1585.
- BARTOLUS A SAXOFERRATO, *In secundam Infortiati partem*, Venetiis 1585.
- BARTOLUS A SAXOFERRATO, *Super Authenticis*, Venetiis 1567.
- BODIN J., *I sei libri della Repubblica del sig. Giovanni Bodino, tradotti di lingua Francese nell'Italiana da Lorenzo Conti gentil'huomo genovese*, Genova 1588.
- BODIN J., *I sei libri dello Stato* (a cura di M. Isnardi Parente- D. Quaglioni), 3 voll., Torino 1964.
- BOTERO G., *Della ragion di stato libri dieci*, Venezia 1619.
- BRACON H., *De legibus et consuetudinibus Angliae*, London-Oxford 1878-1883.
- CASTEL DE SAINT PIERRE CH.-I., *Projet de taille tarifée*, Paris 1723.
- DE CEVALLOS J., *Speculum practicarum et variarum quaestionum communium contra communes*, Toleti 1600.
- DE SECONDAT BARON DE LA BREDE ET DE MONTESQUIEU CH.-L., *Oeuvres complètes (nouvelle édition mis en ordre et collationnée sur les textes originaux par J. Ravenel)*, Paris 1834.
- DRIEDO J., *De libertate christiana libri tres*, Lovanii 1546.
- FERRARIS L., *Prompta biblioteca canonica, juridica, moralis, theologica nec non ascetica, polemica, rubricistica, historica ... ac in decem tomos distributa*, Venetiis 1782.
- HENRICUS DE SEGUSIO (cardinalis Hostiensis), *In quintum Decretalium librum Commentaria*, Venetiis 1581.
- HENRICUS DE SEGUSIO (cardinalis Hostiensis), *Summa domini Hostiensis. Summa domini Henrici cardinalis Hostiensis iuris utriusque doctoris clarissimis.*, Lyon 1537 [rist. anast. Aalen 1962].
- HOBBS T., *Leviathan, or The Matter, Forme, and Power of a Commonwealth ecclesiasticall and civill*, London 1651.
- HOBBS T., *Leviatano* (a cura di R. Santi [testo inglese del 1651 a fronte, testo latino del 1668 in nota]) Milano 2001.
- HUME D., *Political discourses*, Edimburgh 1752.
- HUME D., *Antologia di scritti politici* (a cura di G. Giarrizzo), Bologna 1978.
- HUME D., *Discorsi politici* [trad. di M. Misul], Torino 1969.
- LAYMANN P., *Theologia moralis in quinque libros distributa*, Monachii 1630.
- LE PESANT DE BOISGUILBERT P., *Testament politique*, s.l., 1707.
- LE PRESTRE DE VAUBAN S., *Projet d'une dixme royale*, s.l. 1707.
- LUCAS DE PENNA, *Commentaria in tres libros Codicis Iustiniani*, Lugduni 1582.
- MATTEO D'AFFLITTO, *In utriusque Siciliae, Neapolisque Sanctiones et Constitutiones novissima Praelectio*, Venetiis 1556.
- NICOLAUS DE TUDESCHIS (abbas Panormitanus), *Commentaria in quartum et quintum Decretalium libros*, Venetiis 1569.
- PASCAL B., *Les provinciales*, Paris 1862.
- PASCAL B., *Pensées*, Paris 1858.
- PHILIPPUS DE LEYDEN, *De cura reipublicae et sorte principantis*, Leydis 1516 (reprint of the editio princeps of 1526 with an introduction of R. Feenstra, Amsterdam 1971).
- PICOT G., *Histoire des Etats généraux*, Paris 1872.
- SALVIANUS MASSILIENSIS, *De gubernatione dei et de iusto praesentique eius iudicio libri VIII*, Parisiis 1580.

- SINIBALDUS FLISCUS (Innocentius IV), *In quinque libros Decretalium Commentaria*, Lugduni 1562.
- SMITH A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Dublin 1776.
- THOMAS DE AQUINO, *Commentaria in omnes Epistulas S. Pauli*, Basileae, 1495.
- THOMAS DE AQUINO, *De regimine iudaeorum ad Ducissam Brabantiae in De regimine principum ad Regem Cypri et De Regimine Judaerum ad Ducissam Brabantiae. Politica opuscula duo*, Torino 1948 (Roma 1820), pp. 96-100.
- THOMAS DE AQUINO, *Epistola ad ducissam Brabantiae in Opera omnia*, (iussu Leonis XIII p.m. edita) Romae 1979, t. XLII.
- THOMAS DE AQUINO, *Opusculum de regimine principum*, Avenione 1853.
- THOMAS DE AQUINO, *Prima Secundae partis Summae sacrae Theologiae (...) cum commentariis R.D.D. Thomae de Vio Caietani*, Lugduni 1588.
- THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, Parisiis 1859.
- VALLE DE LA CERDA L., *Desempeño del patrimonio de su Magestad y de los reinos*, Matriti 1600.
- VALLE DE LA CERDA L., *Avisos en materia de Estado y guerra para oprimir rebeliones y hazer paces con enemigos armados o tratar con subditos rebeldes*, Matriti 1599.

#### Fonti diverse

- ANGELO DA CHIVASSO, *Summa de casibus conscientiae cum quibusdam nouis et oportunitis additionibus*, Venetiis 1578.
- Bullarium sive collectio diversarum constitutionum multorum Pontificum*, Romae 1586.
- Decisiones Sacri Senatus pedemontani ab Octaviano Cacherano [...] collectae et nunc secundum limatius et ornatius editae*, Francofurti 1590.
- Nunziature di Venezia*, (a cura di A. Stella), Roma 1972.
- Relations des ambassadeurs Vénétiens sur les affaires de France au XVI<sup>e</sup> siecle (traduit par M. N. Tommaseo)*, Paris 1838.
- TIEPOLO P., *Relazione di Roma in tempo di Pio IV e Pio V in Relazioni degli ambasciatori veneti al senato* (ed. Eugenio Albèri), Firenze 1857, vol. X.



## II

### BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., (*Actas del I simposio sobre*) *La ética en la conquista de América (1492-1573)*, Salamanca 2-5 de noviembre de 1983, Salamanca 1984.
- AA.VV., *Conscience and casuistry in early modern Europe*, Cambridge-New York-Paris 1988.
- AA.VV., “*Guerra giusta*”? *La metamorfosi di un concetto antico*, Milano 2003.
- AA.VV., *Il diritto dei Nuovi Mondi*, Padova 1994.
- AA.VV., *La Escuela de Salamanca y el derecho internacional en América. Del Pasado al futuro*, Salamanca 1993
- AA.VV., *La Ética de la conquista de América*, vol. XXV, Madrid 1984.
- AA.VV., *Fiscalidad de Estado y fiscalidad municipal en los reinos hispánico medievales*, Madrid 2006. AaVv, *La gestión del poder. Corona y economías aristocráticas en Castilla (siglos XVI-XVIII)*, Madrid 2002.
- AA.VV., *Culture et ideologie dans le genése de l’Etat moderne*, Rome 1985.
- AA.VV., *I diritti dell’uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomè de Las Casas*, Milano 1988.
- AAVV., *La fiscalité et ses implications sociales en Italie et en France aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle*, Rome 1980.
- ABBAGNANO N., *Storia della filosofia*, II, *Filosofia del rinascimento. La filosofia moderna dei secoli XVII e XVIII*, Torino 1963.
- Actas del I Simposio Internacional sobre el Pensamiento Iberoamericano*, Salamanca 2003.
- Actas y Estudios del XIII Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano* (San Juan de Puerto Rico 21-25 mayo 2000), San Juan 2003.
- ALESSI G., *Il soggetto e il dominio di sé nella Seconda scolastica* in Id., *Il soggetto e l’ordine: percorsi dell’individualismo nell’Europa moderna*, Torino 2006.
- ALIMENTO A., *Reformes fiscales et crises politique dans la France de Louis XV: de la taille tarifee au cadastre general*, Bruxelles 2008.
- ALLEN J. W., *A history of political thought in the 16th century*, London 1951.
- ALONSO GARCÍA D., *Poder y finanzas en Castilla en el tránsito a la modernidad (un apunte historiográfico)* in “Hispania”, LXVI, 2002, pp. 157-198.
- AMBROSETTI G., *Diritto privato ed economia nella Seconda Scolastica*, Milano 1973.
- AMBROSETTI G., *Il diritto naturale della riforma cattolica. Una giustificazione storica del sistema di Suárez*, Milano 1951.
- ANCIAX P., *La théologie du sacrement de pénitence au XII<sup>e</sup> siècle*, Louvain-Grenoble 1949.
- ANDERSON P., *Lo Stato assoluto*, [trad. it.] Milano 1980.
- ANDRÉS M., *La teologia española en el siglo XVI*, Madrid 1976-1977.
- ANZOÁTEGUI V. T., *Casuismo y Sistema. Indagación histórica sobre el espíritu del Derecho Indiano*, Buons Aires 1992.
- ANZOÁTEGUI V. T., *Cultura jurídica y órdenes normativos en la colonización española en América. Una visión panorámica* in A. A. Cassi- A. Sciumè, *Dalla civitas maxima al totus orbis. Diritto comune europeo e ordo iuris globale tra età moderna e contempora-*

- nea, Soveria Mannelli 2007.
- ANZOÁTEGUI V. T., *El Derecho indiano y el trasplante de la cultura del Derecho común (siglos XVI y XVII) in Seminario permanente de cultura jurídica europea: una herencia persistente*, Sevilla 2001.
- ARDANT G., *Histoire de l'impôt, I. De l'antiquité au XVII siècle*, Paris 1971.
- ARUJO O., *Las doctrinas internacionalistas de fray Francisco de Vitoria*, Montevideo 1948.
- ASCHERI M., *Fonti di base sull'indebito per l'età del diritto comune* in V. Mannino (a cura di), *L'arricchimento senza causa*, Torino 2005, pp. 53-70.
- ASTUTI G., *Azione di arricchimento in Tradizione romanistica e civiltà giuridica europea* (raccolta di scritti curata da Giovanni Diurni), Napoli 1984, pp. 1777-1799.
- ASTUTI G., *I contratti obbligatori nella storia del diritto italiano*, Milano 1952.
- ASTUTI G., *La formazione dello stato moderno in Italia*, Torino 1957.
- BALDASSARRE A., *I principi della dottrina di Ludovico Molina S. J. sulla guerra giusta*, Roma 1943.
- BALDISSARA L. (a cura di), *La guerra giusta. Concetti e forme storiche di legittimazione dei conflitti*, Napoli 2009.
- BARCIA TRELLES C., *Interpretacion del Hecho Americano por la España Universitaria del siglo XVI. La Escuela internacional española del siglo XVI*, Montevideo 1949.
- BARRIENTOS GARCIA J., *Un siglo de Moral economica (1526-1629): Francisco de Vitoria y Domingo Soto*, Salamanca 1985.
- BARRIENTOS GRANDON J., *La cultura juridica en la Nueva España*, México 1993.
- BARROSO RODRIGUEZ J., *La encomienda de indios en San Luis. Un litigio sobre encomienda*, San Luis 1983.
- BASTIT M., *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de Saint Thomas à Suárez*, Paris 1990.
- BELDA PLAN J., *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid 2000.
- BELTRÁN DE HEREDIA V., *La formación umanistica y scolastica de Fray Francisco de Vitoria*, Salamanca 1971.
- BELLINI P., *La coscienza del principe: prospettazione ideologica e realtà politica delle interposizioni prelatizie nel governo della cosa pubblica*, Torino 2000.
- BELLINI P., «*Deus agit in homines*». *Considerazioni metodologiche sui postulati teocentrici della riflessione canonista* in "Quaderni fiorentini", 17 (1998), pp. 81-110.
- BELLOMO M., *Al di là dell'obbligazione contrattuale in Juan de Solórzano y Pereira* in "Rivista Internazionale Diritto Comune" (RIDC), 2003, pp. 205ss.
- BELLOMO M., *Famiglia (dir. interm.)* in *Enciclopedia del diritto*, pp. 745-779.
- BELLOMO M., *I fondamenti ideali del diritto privato indiano nell'opera dei giuristi d'Antico Regime. Linee di un progetto* in RIDC, 2000, pp. 297ss.
- BELLOMO M., *Il tema della familiarità in Juan Matienzo* in RIDC 2005, pp. 199ss.
- BELLOMO M., *Perché lo storico del diritto europeo deve occuparsi dei giuristi indiani?* in RIDC, 2000, pp. 21ss.
- BELLOMO M., *Società e istituzioni in Italia dal Medioevo agli inizi dell'età moderna*, Roma 1991.
- BENIGNO F., *L'ombra del re*, Venezia 1992.
- BENIGNO F., *Specchi della rivoluzione. Conflitto e identità politica nell'Europa moderna*, Roma 1999.
- BIANCHINI L., *Storia delle finanze del Regno delle due Sicilie*, Napoli 1971.
- BIN F., *L'influence de la pensée chrétienne sur les systèmes fiscaux d'Europe occidentale*, Paris 2007.
- BIRELEY R., *The Jesuits and the thirty Years War: Kings, Courts and Confessors*, Cambridge 2003.
- BIROCCHI I., *Alla ricerca dell'ordine. Fonti e cultura giuridica nell'età moderna*, Torino 2002.

- BIROCCHI I., *Causa e categoria generale del contratto: un problema dogmatico nella cultura privatistica dell'età moderna*, Torino 1997.
- BIROCCHI I., *Juan Ginés Sepúlveda internazionalista moderno?*, *Una discussione sulle origini della scienza moderna del diritto internazionale*, in Aa.Vv., A Ennio Cortese, I, Roma 2001, pp. 81-116; CASSI A. A., *Dalla santità alla criminalità della guerra. Morfologie storico-giuridiche del bellum iustum*, in A. Calore (a cura di), *Seminari di Storia e di Diritto*, Milano 2003, pp. 101 ss.
- BLOCKMANS W.- GENET J. P., *Visions sur le développement des Etats européens. Théories et historiographies de l'Etat moderne*, Roma 1993.
- BLUCHE F., *L'età di Luigi XIV*, Roma 1996.
- BORRELLI G. (a cura di), *Prudenza civile, bene comune, guerra giusta: percorsi della ragion di Stato tra Seicento e settecento*, Napoli 1999.
- BOSSENGA, *Impôt*, in F. Furet- M. Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution Française*, Paris 1988.
- BOSSY J., *L'occidente cristiano*, [trad. it.] Torino 1990.
- BOSSY J., *Storia sociale della confessione nell'età della Riforma* in Id., *Dalla comunità all'individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell'Europa moderna*, [trad. it.] Torino 1998.
- BOUVIER J. – H. GERMAIN-MARTIN, *Finance set financiers de l'Ancien Régime*, Paris 1969.
- BOYLE L. E., *Summae confessorum in Les genres littéraires dans les sources théologique et philosophique médiévales. Définition, critique et exploitation*, Louvain-La-Neuve 1982.
- BRAMBILLA E., *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Bologna 2000.
- BRAUDEL F., *Civiltà materiale, economia e capitalismo (secoli XV-XVIII)*, 3 voll., Torino 1981-1982.
- BRAVO LIRA B., *Derecho comun y derecho propio en el Nuevo Mundo*, Santiago del Chile 1989.
- BRETT S. A., *Liberty, Right and Nature. Individual rights in later Scholastic thought*, Cambridge 1997.
- BRUFAU PRATS J., *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder*, Salamanca 1960.
- BULGARELLI LUKACS A., *L'imposta diretta nel Regno di Napoli in età moderna*, Milano 1993.
- BULST N. – GENET J. P. (a cura di), *La ville, la bourgeoisie et la genèse de l'Etat moderne (XII-XVIII siècle)*, Paris 1988.
- CALASSO F., *Gli ordinamenti giuridici del rinascimento medievale*, Milano 1953.
- CALASSO F., *I glossatori e la teoria della sovranità: studi di diritto comune pubblico*, Milano 1957.
- CALASSO F., *Il negozio giuridico*, Milano 1959.
- CAMPA R., *I trattatisti spagnoli del diritto delle genti*, Bologna 2010.
- CANCILA R., *Fisco ricchezza comunità nella Sicilia del Cinquecento*, Roma 2001.
- CANCILA R., *Fisco Stato Società nella Sicilia della prima età moderna* in "Società e storia", n.73, 1996, luglio-settembre, pp. 528-552.
- CANCIULLO G., *Accattoni. L'Albergo ventimigliano di Catania tra idee, lessico e rappresentazioni* in "Studi storici", f. 1, 51 (2010), pp. 239-259.
- CANNATA A. C., *"Cum alterius detrimento et iniuria fieri locupletioem"* in L. Vacca (a cura di), *Arricchimento ingiustificato e ripetizione dell'indebito*, Torino 2005.
- CAPPELLINI P., *Negozio giuridico (storia)* in *Digesto* (sez. civ.), vol. 12, Torino 1995, pp. 99-102.
- CARACCILO F., *Su debiti e gabelle. Gravami, potere e società nel Mezzogiorno in età moderna*, Napoli 1983.

- CARANDE R., *Carlo V e i suoi banchieri*, Genova 1987.
- CARAVALE M., *La finanza pontificia nel Cinquecento. Le province del Lazio*, Napoli 1974.
- CARBONI M., *Il debito della città : mercato del credito, fisco e società a Bologna fra Cinque e Seicento*, Bologna 1995.
- CARRETTERO ZAMORA J. M., *Hacienda y negocio financiero en tiempos de Isabel la Católica. "El libro de la Hacienda" de 1503*, Madrid 2003.
- CARRO V., *La teologia y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Salamanca 1951.
- CARSTEN F. L., *Le origini della Prussia*, [trad. it.] Bologna 1991.
- CASSANDRO G., "Resistenza (diritto di)" in *Noviss. Dig. It.*, vol. XV, Torino 1968, pp. 590-613.
- CASSI A. A.- A. SCIUMÈ, *Dalla civitas maxima al totus orbis. Diritto comune europeo e ordo iuris globale tra età moderna e contemporanea*, Soveria Mannelli 2007.
- CASSI A. A., *Ius commune tra Vecchio e Nuovo Mondo. Mari, terre oro nel diritto dei conquistadores*, Milano 2003.
- CASTILLO URBANO F., *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indios americano*, Barcellona 1992.
- CASTRO A., *La Spagna nella sua realtà storica. Cristiani, musulmani ed ebrei all'epoca della Reconquista*, Milano 1995.
- CATTO M., *La comunità perfetta: il pensiero politico di Francisco Suárez*, Roma 1996.
- CAVACIOCCHI S. (a cura di), *La fiscalità nell'economia europea secc. XIII-XVIII*, Firenze 2008. *Finanzas y fiscalidad municipal, Actas del V Congreso de Estudios medievales*, Leon 1997.
- CEDRONI L., *La comunità perfetta: il pensiero politico di Francisco Suárez*, Roma 1996.
- CLAVERO B., *Derecho indigeno y cultura constitucional en América*, México 1994.
- CONDORELLI O., *Norma giuridica e norma morale, giustizia e salus animarum secondo Diego de Covarrubias. Riflessioni a margine della Relectio super regula "Peccatum" in "Rivista internazionale di diritto comune"*, 19 (2008), pp. 163-202
- CONGAR Y., *Quod omnes tangit debet ab omnibus tractari et approbari debet in Droit ancien et structures ecclésiales*, London 1982.
- CORTESE E., *Il problema della sovranità nel pensiero giuridico medievale*, Roma 1966.
- CORTESE E., *La norma giuridica. Spunti teorici nel diritto comune classico*, Milano 1964.
- COSTA P., *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. Dalla civiltà comunale al Settecento*, Roma 1999.
- COSTA P., *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Milano 1970.
- COULET N. – GENET (a cura di), *L'Etat moderne: le droit, l'espace e le formes de l'Etat*, Paris 1990.
- CRUZ CRUZ J. (a cura di), *Ley y dominio en Francisco de Vitoria*, Navarra 2008.
- CRUZ CRUZ J., *La ley natural come fondamento moral y juridico en Domingo de Soto*, Pamplona 2007.
- DANIEL W., *The purely penal law theory in the Spanish Theologians from Vitoria to Suárez*, Roma 1968
- DE CARLOS MORALES C. J., *El Consejo de hacienda de Castilla, Junta de Castilla y Leon* 1996.
- DE CARLOS MOTALES C. J., *Felipe II: un imperio en bancarrota*, Madrid 2008.
- DE LA PUENTE BRUKE J., *Encomienda y encomenderos en el Perú: estudio social y político de una institución colonial*, Sevilla 1992.
- DE MADDALENA A. – H. KELLEBENZ (a cura di), *La repubblica internazionale del denaro tra XVI e XVII secolo*, Bologna 1986.
- DE MADDALENA A. – KELLEBENZ H. (a cura di), *Finanze e ragion di stato in Italia e Germania nella prima età moderna*, Bologna 1984.

- DE MADDALENA A., *La ricchezza d'Europa. Indagini sull'antico regime e sulla modernità*, Milano 1992.
- DE MAIO R., *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*, Napoli 1992.
- DE ROSA L., *Il Mezzogiorno spagnolo tra crescita e decadenza*, Milano 1987.
- DELUMEAU J., *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, [trad. it.] Bologna 1987.
- DENIS H., *Storia del pensiero economico*, [trad. it.] Milano 1973.
- DI RIENZO E., *Il diritto delle armi: guerra e politica nell'Europa moderna*, Milano 2005.
- DI SIMPLICIO O., *La costruzione della moralità. Inquisizione, penitenti e confessori nell'antico Stato senese. Un progetto di ricerca* in C. Nubola-A. Turchini (a cura di), *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: XV-XVIII secolo*, Bologna 1999.
- DOBB M., *Problemi di storia del capitalismo*, [trad. it.] Roma 1969.
- DOLEZALEK G., *The moral Theologians' Doctrine of Restitution and its Juridification in the Sixteen and Seventeenth Century* in "Acta Juridica", 1992, pp. 104-114.
- DOMINGO R., (a cura di), *Juristas universales*, Madrid 2004.
- DOUCET G. G., *La encomienda indiana* in Aa.Vv., *América y España: el encuentro de dos mundos*, Buenos Aires 1988.
- DUBY G., *Storia della Francia*, [trad. it.] Milano 1987.
- DUCASSE DE LA TABLA O. J., *Los encomenderos de Quito 1534-1660. Origen y evolución de una elite colonial*, Sevilla 1993.
- DUSO G. (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Milano 1999.
- DUSO G., *La rappresentanza politica. Genesis e crisi del concetto*, Milano 2003.
- EHRENBERG R., *Le siècle des Fugger*, Paris 1955.
- ELLIOT J. H., *Il miraggio dell'impero. Olivares e la Spagna: dall'apogeo alla caduta*, [trad. it.] Roma 1991.
- ELLIOTT J. H., *La Spagna imperiale*, [trad. it.] Bologna 1982.
- ELLIOTT J. H., *Richelieu e Olivares*, [trad. it.] Torino 1990.
- FAVARÒ V., *La modernizzazione militare nella Sicilia di Filippo II*, Palermo 2009.
- FAZIO M., *Due rivoluzionari: Francisco de Vitoria e Jean-Jacq Rousseau*, Roma 1998.
- FAZIO M., *Francisco de Vitoria: cristianismo y modernidad*, Madrid 1998.
- FERRARI V. (a cura di), *Filosofia giuridica della guerra e della pace. Atti del XXV Congresso della Società italiana di filosofia del diritto*, Milano 2008.
- FERRARO D., *Tradizione e ragione in Juan de Mariana*, Milano 1981.
- FINER S. E., *La formazione dello stato e della nazione in Europa: la funzione del «militare»* in C. Tilly (a cura di), *La formazione degli stati nazionali nell'Europa occidentale*, [trad. it.] Bologna 1984, pp. 79-152.
- FIORAVANTI M. (a cura di), *Lo Stato moderno in Europa. Istituzioni e diritto*, Roma-Bari 2002.
- FIORAVANTI M., *Stato e Costituzione: materiali per una storia delle dottrine costituzionali*, Torino 1993.
- Fiscalidad de ámbito municipal en las dos Catillas (siglos XIV y XV): estado de la question* in "Medievalismo", 11/11, 2001.
- FISCHER W.– P. LUNDREEN, *Il reclutamento e l'addestramento del personale tecnico e amministrativo* in C. Tilly (a cura di), *La formazione degli stati nazionali, La formazione degli stati nazionali nell'Europa occidentale*, [trad. it.] Bologna 1984, pp. 297-396.
- FORTI C., *La disputa sulla "guerra giusta" nella conquista spagnola dell'America*, in "Critica Storica", XXVII (1991-1992), pp. 251-296.
- FOUCAULT M., *La volontà di sapere*, [trad. it.] Milano 1978.
- FOUCAULT M., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-78)*, [trad. it.] Milano 2005.
- FOURQUIN G., *Storia economica dell'occidente medievale*, [trad. it.] Bologna 1987.

- FRIEDRICH K., *The other Prussia: Royal Prussia, Poland and liberty, 1569-1772*, Cambridge 2000.
- FYDE E. B.- FRYDE M. M., *Il credito pubblico con particolare riferimento all'Europa nordoccidentale* in *Storia Economia Cambridge*, III, [ed. it.] Torino 1997, pp. 497-638.
- GALASSO G., *Storia d'Europa*, 3 voll., Roma-Bari 1996.
- GARAVAGLIA G., *Storia dell'Inghilterra moderna. Società, economia e istituzioni da Enrico VII alla Rivoluzione Industriale*, Bologna 1998.
- GARCIA MARIN J. M., *Teoria política y gobierno en la moraquia hispanica*, Madrid 1998.
- GARINO CANINA A., *La finanza del Piemonte nella seconda metà del XVI secolo*, Torino 1924.
- GELABERT J. E., *La bolsa del rey. Rey, reino y fisco en Castilla (1598-1648)*, Barcelona 1997.
- GENET J. P. – VINCENT B. (a cura di), *Etat et église dans la genèse de l'état moderne*, Madrid 1986.
- GENET J. P. (a cura di), *L'Etat moderne : genèse, bilan et prospective*, Paris 1990.
- GHERARDI R.- RICCIARDI M. (a cura di), *Lo Stato globale*, Bologna 2009.
- GIACCHI O., *La regola "Quod omnes tangit" nel diritto canonico* in "Jus. Rivista di scienze giuridiche", III, 1952.
- GIACON C., *La Seconda Scolastica*, 3 voll., 1944-1950.
- GIANNINI M. C., *Tra politica, fiscalità e religione: Filippo II di Spagna e la pubblicazione della bolla «In Coena Dimini» (1567-1570)*, "Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento", 1997.
- GIGLIOBIANCO A.- TONIOLO G. (a cura di), *Financial Market Regulation in the wake of Financial Crises: the historical Experience*, Roma 2010.
- GIUFFRIDA A., *La finanza pubblica nella Sicilia del '500*, Caltanissetta 1999.
- GIUFFRIDA R., *La politica finanziaria spagnola in Sicilia da Filippo II a Filippo IV (1556-1665)* in "Riv. Storica italiana", f.2, 1976, pp. 310-341.
- GLETE J., *War and the state in early modern Europe : Spain, the Dutch Republic, and Sweden as fiscal-military states, 1500-1660*, New York 2002.
- GLOMB A., *Sententia Plurimorum: Das Mehrheitsprinzip In Den Quellen Des kanonischen Rechts und im Schrifttum Der klassischen Kanonistik*, Koln 2008.
- GROSSI P. (a cura di), *La Seconda Scolastica nella formazione del diritto privato moderno*, Milano 1973.
- GROSSI P., *Il dominio e le cose : percezioni medievali e moderne dei diritti reali*, Milano 1992.
- GROSSI P., *Somme penitenziali, diritto canonico, diritto comune* in "Annali della Facoltà giuridica di Macerata", n.s., I, 1966.
- GROSSI P., *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari 1995.
- HAMILTON B., *Political thought in the 16th century Spain. A study of the political ideas of Vitoria, Soto, Suárez and Molina*, Oxford 1963.
- HANKE L., *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Madrid 1988.
- HARBERGER A. C., *The Role of Direct and Indirect Taxes in the Federal Revenue System*, Princeton 1964.
- HEREDIA B., *Banez y Felipe II* in *Miscelania Beltrán de Heredia. Colección de artículo sobre Historia de la teología española*, Salamanca 1972-1973, t. 3.
- HOFFMAN P. T.– K. NORBERG (a cura di), *Fiscal Crises, Liberty and Representative Government, 1450-1789*, Stanford 1994.
- HOFMANN H., *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, [trad. it.] Milano 2007.
- KAMEN H., *L'Europa dal 1500 al 1700*, Roma-Bari 1998.
- KANTOROWICZ E. H., *Synopsis: Festgabe für Alfred Weber*, Heidelberg 1948.
- KANTOROWICZ, E. H., *I misteri dello Stato*, [ed. it.] Genova 2005.
- KELLEBENZ H.- P. PRODI, *Fisco, religione, Stato nell'età confessionale*, Bologna 1989.

- KINDLEBERGER C. P., *Storia della finanza nell'Europa occidentale*, [trad. it.] Milano-Roma-Bari 1987.
- KOENIGSBERGER H. G. - G. L. MOSSE – G.Q. BOWLER, *L'Europa del Cinquecento*, [trad. it.] Roma-Bari 1999.
- KUPISCH B., *Arricchimento in Digesto delle discipline privatistiche (sez. civ.)*, pp. 423-446.
- LADERO QUESADA M. A., *Fiscalidad y poder real en Castilla (1252-1369)*, Madrid 1993.
- LAMACCHIA A., *Le relectiones di Francisco de Vitoria e l'innovazione filosofica-giuridica nell'università di Salamanca* in Id., (a cura di) *La filosofia del siglo de oro*, cit., pp. 17-118.
- LANGELLA S., *Teologia e legge natural. Studio sulle lezioni di Francisco de Vitoria*, Genova 2007.
- LAVENIA V., *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*, Bologna 2004.
- LE ROY LADURIE E., *Lo Stato del re. La Francia dal 1460 al 1610*, [trad. it.] Bologna 1999.
- LENTI R., *Da Lepanto all'invencible armada: la Spagna dall'impero mondiale ai margini dell'Europa*, Genova 2002.
- LIBERATI G., *La formazione del diritto tributario nell'Ottocento: le tasse sugli affari*, Napoli 1984.
- MACCARRONE M., «Cura animarum» e «parochialis sacerdos» nelle costituzioni del IV concilio lateranense (1215). Applicazioni in Italia nel sec. XII in *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo (secc. XIII-XV)*, Atti del VI convegno di storia della Chiesa in Italia (Firenze 21-25 settembre 1981), Roma 1984.
- MANDROU R., *Classes et luttes de classes en France au début du XVII siècle*, Firenze 1965.
- MANDROU R., *Luigi XIV e il suo tempo*, [trad. it.] Torino 1990.
- MANNING B., *Popolo e rivoluzione in Inghilterra 1640-1649*, Bologna 1977.
- MANNORI L., *Il sovrano tutore*, Milano 1994.
- MARAVALL J. M., *Potere, onere, elite nella Spagna del Secolo d'oro*, [ed. it.] Bologna 1984.
- MARONGIU G., *Storia del fisco in Italia*, Torino 1996.
- MARRAMAO G., *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità nella filosofia politica*, Torino 1995.
- MARTINAT M., *Chi sa quale prezzo è giusto? Moralisti a confronto sulla stima dei beni in età moderna* in "Quaderni storici", 2010, 135, pp. 825-55.
- MARTINEZ-TAPIA R., *Filosofia, politica y derecho en el pensamiento español del siglo XVI. El canonista Martin Azpilcueta*, Granada 1997.
- MAURICE VIGNES J. B., *Histoire des doctrines sur l'impôt en France : les causes de la révolution française considérées par rapport aux principes de l'imposition*, Padova 1961.
- MAURO F., *L'Europa del XVI secolo. Aspetti economici*, Milano 1974.
- MÉCHOULAC H., *L'état baroque 1610-1652*, Paris 1970.
- MICHAUD-QUANTIN P., *Sommes de casuistique et manuel de confession au moyen âge*, Louvain 1962.
- MIGLIORINO F., *Il Paradiso perduto in Il corpo come testo. Storie del diritto*, Torino 2008.
- MIGLIORINO F., *Mysteria concursus. Itinerari premoderni del diritto commerciale*, Milano 1999.
- MIGUEL DE CERVANTES, *Novelle esemplari*, [trad. it.] Torino 2002.
- MIRA CABALLOS E., *El indio antillano: repartimiento, encomienda y esclavitud (1492-1542)*, Sevilla 1997.
- MONTANOS FERRÍN E., *El sistema de "ius commune" en la literatura jurídica indiana. El mayorazgo en la obra de Matienzo* in RIDC 2000, pp. 33-42.

- MONTANOS FERRÍN E., *Un aspecto de la salvaguarda del status de la esposa supéerstita en la obra de Juan de Matienzo* in RIDC 2005, pp. 211ss.
- MONTANOS FERRÍN E., *Una muestra del "favor consanguinitatis" en la obra de Juan Matienzo* in RIDC 2003, pp. 143ss.
- MONTANOS FERRIN E., *España en la configuración histórico-jurídica de Europa*, Roma 2002.
- MORGAN K. O. (a cura di), *Storia dell'Inghilterra*, Milano 1984.
- MOUSNIER R., *La costituzione nello Stato Assoluto: diritto, società, istituzioni in Francia dal Cinquecento al Settecento*, [trad. it.] Napoli 2002.
- MUTO G., *Le finanze pubbliche napoletane tra riforme e restaurazione (1520-1634)*, Napoli 1980.
- MUTO G., *Saggi sul governo dell'economia nel Mezzogiorno soagnolo*, Napoli 1992.
- MUTO G., *Tra «hombres de negocios» e banche pubbliche: progetti di autonomia finanziaria nello Stato napoletano (secoli XVI-XVII)*, Verona 1983.
- NIETO SORIA J. M., *Origenes de la monarquía hispanica: propaganda y legitimación (ca. 1400-1520)*, Madrid 1999.
- OLIVARI M., *Fra trono e opinione. La vita politica castigliana nel Cinque e Seicento*, Venezia 2002.
- ORTÍ GOST P., *Renda i fiscalitat en una ciutat medieval: Barcelona, segles XII-XIV*, Barcelona 2000.
- PAGDEN A., *Signori del mondo. Ideologie dell'impero in Spagna, Gran Bretagna e Francia. 1500-1800*, [trad. it.] Bologna 2005.
- PAROTTO G., *Iustus ordo: secolarizzazione della ragione e sacralizzazione del principe nella Seconda scolastica*, Napoli 1993.
- PEREDA LOPEZ A., *Conquistadores y encomenderos burgaleses en Indias (1492-1600)*, Burgos 2001.
- PEREÑA L., *La Escuela de Salamanca. Proceso a la conquista de América*, Salamanca 1987.
- PÉREZ FERNANDEZ, *Cronologia comparada de las intervenciones de Las Casas y Vitoria en los asuntos de América*, in *I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de Las Casas*, atti del Congresso Internazionale tenuto alla Pontificia Università S. Tommaso (Angelicum), Roma 4-6 marzo 1985, Milano 1988.
- PÉREZ LUÑO A. E., *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la filosofía del derecho*, Madrid 1992.
- PEREZ MARTIN A., *El renacimiento del poder legislativo y la genesis del Estado moderno en la corona de Castilla in Renaissance du pouvoir législatif et genèse de l'Etat* (a cura di A. Gouron- A. Rigaudiere), Montpellier 1988.
- PERRONE S. T., *Charles V and the Castilian Assembly of the Clergy: negotiations for the ecclesiastical subsidy*, Boston 2008.
- PIOLA CASELLI F. (a cura di), *Storia economica d'europa*, II, Torino 1979.
- PIOLA CASELLI F., *Il buon governo: storia della finanza pubblica nell'Europa preindustriale*, Torino 1997.
- PIRENNE H., *Le villes du moyen âge*, Bruxelles, 1927.
- PIRILLO N. (a cura di), *Il vincolo del giuramento e il tribunale della coscienza* (a cura di N. Pirillo), Bologna 1997.
- PLEBANO A., *Storia della finanza italiana*, 3 voll., Palermo 1997.
- POST G., *A Romano-Canonical Maxim, "Quod omnes tangit" in Bracton in "Traditio"*, IV, 1946.
- PRIETO CARILLO I., *Cuestiones jurídico-políticas en Francisco Suárez*, Roma 1996.
- PROCCACCI G., *Classi sociali e monarchia assoluta nella Francia della prima metà del secolo XVI*, Torino 1995.
- PRODI P. (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna 1994.



- PRODI P., *Il sovrano pontefice: un corpo e due anime. La monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 2006.
- PRODI P., *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000.
- PROSPERI A., *Penitenza e riforma in Storia d'Europa. L'età moderna*, Torino 1995.
- PROSPERI A., *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996.
- PUDDU R., *Eserciti e monarchie nazionali nei secoli XV-XVI*, Firenze 1975.
- R. BONNEY (a cura di), *Economic systems and state finance*, Oxford 2002.
- RAMOS-LISSON D., *La ley según Domingo de Soto*, Pamplona 1976.
- REINHARD W., *Storia del potere politico in Europa*, [trad. it.] Bologna 2001.
- RICCA-SALERNO G., *Storia delle dottrine finanziarie in Italia*, Palermo 1896.
- RINALDI T., *Origine e finalità della società politica nel De Legibus di Francisco Suárez* in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 2001, pp. 169-201.
- RITTGERS R. K., *The Reformation of the key: confession, conscience and authority in sixteenth-century Germany*, Cambridge 2004.
- RIZZO M., "La maggiore, et più sentita gravezza, che si provi in questo stato". *Oneri militari, politica fiscale e corpi contribuenti nella Lombardia spagnola (1550-1620)* in S. Cavaciocchi, *La fiscalità nell'economia europea secc. XIII-XVIII*, Firenze 2008, pp. 881-895.
- RODRÍGUEZ CRUZ A. M., *Salmantica docet. La Proyección de la Universidad de Salamanca en Hispanoamérica*, Salamanca 1977.
- ROMANO R. – C. VIVANTI (a cura di), *Storia d'Italia, 2, Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, Torino 1974.
- ROMANO R. – TENENTI A., *Alle origini del mondo moderno (1350-1550)*, Milano 1967.
- ROSSI G., *La "Relectio de dominio" di Domingo de Soto: una riflessione tra teologia e diritto* in R. Lambertini- L. Sileo (a cura di), *I beni di questo mondo: teorie etico-economiche nel laboratorio dell'Europa medievale*, Atti del convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale (Roma 19-21 settembre 2005), Porto 2010, pp. 305-326.
- ROTELLI E.– SCHIERA P. (a cura di), *Lo Stato moderno*, Bologna 1971-1974.
- RUFFINI E., *La ragione dei più: ricerche sulla storia del pensiero maggioritario*, Bologna 1977.
- Rurale F. (a cura di), *I religiosi a corte. Teologia, politica e diplomazia in Antico regime*, Roma 1998.
- SABATINI G., *Il controllo fiscale sul territorio nel Mezzogiorno spagnolo e il caso delle province abruzzesi*, Napoli 1997.
- SANCHEZ BELLA I., *Derecho indiano*, 2 voll., Pamplona 1991.
- SÁNCHEZ-MARTÍNEZ M., *El naiximient de la fiscalitat d'Estat a Catalunya*, Vic-Girona 1995.
- SANFILIPPO C., *Condictio indebiti*, Milano 1943.
- SANTOS F. J. A., *Encomienda y usufructo en Indias. Reflexiones romanistas en torno a la doctrina de Juan de Solorzano y Pereira* in "Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis- Revue d'histoire du droit- The Legal History Review", 2001, pp. 245-270.
- SARACENI G., *Riflessioni sul foro interno nel quadro generale*, Padova 1961.
- SCATTOLA M. (a cura di), *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, Milano 2003.
- SCHIERA P., *Società e corpi*, Napoli 1996.
- SCHRAGE E. J. H. (ed.), *Unjust Enrichment. The Comparative Legal History of the Law of Restitution*, Berlin 1999.
- SCIUTI RUSSI V., *Aspetti della venalità degli uffici in Sicilia (secoli XVII-XVIII)* in "Riv. Storica italiana", f. 2, 1976, pp. 342-355.
- SCORDIA L., «*Le roi doit vivre du sein*». *La théorie de l'impôt en France (XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles)*, Paris 2005.

- SELLA D., *L'Italia del Seicento*, Roma-Bari 2000.
- SKINNER Q., *Le origini del pensiero politico moderno. L'età della Riforma*, [tr. it.] Bologna 1986.
- SORDI B., *L'amministrazione illuminata*, Milano 1991.
- STONE L., *La crisi deall'aristocrazia. L'Inghilterra da Elisabetta a Cromwell*, [trad. it.] Torino 1972.
- STONE L., *Le cause della rivoluzione inglese (1529-1642)*, [trad. it.] Torino 1982.
- Storia Amministrazione Costituzione*, Annale n. 16, 2008.
- Storia d'Italia (Einaudi). Annali, I, Dal feudalesimo al capitalismo*, Torino 1978.
- STORTI STORCHI C., *Consuetudini e statuti. Un itinerario sul fondamento delle autonomie tra prassi e scienza giuridica nella Lombardia nord-occidentale tra Verbanò e Valsesia* in F. Ferri (a cura di), *Gli Statuti del Verbanò* (Atti della giornata di studio del Centro culturale Elisarion. Minusio, 8 novembre 2003), Varese 2006.
- STRAYER J. R., *Le origini dello Stato moderno*, [trad. it.] Milano 1975.
- STUMPO E., *Economia naturale ed economia monetaria: l'imposta*, in R. Romano- U. Tucci (a cura di) *Annali, VI. Economia naturale, economia monetaria*, Torino 1983, pp. 527ss.
- STUMPO E., *Il capitale finanziario a Roma tra Cinque e Seicento. Contributo alla storia della fiscalità pontificia in età moderna (1570-1660)*, Milano 1985.
- TAPIÉ V., *La Francia di Luigi XIII e di Richelieu*, [trad. it.] Milano 1967.
- TENTLER T. N., *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Princeton 1977.
- TIERNEY B., *Foundations of the conciliar theory: the contribution of the mediaval canonists from Gratian to the great schism*, Leiden 1998.
- TIERNEY B., *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritti canonico 1150-1625*, [trad. it.] Bologna 2002.
- TIERNEY B., *Origins of Papal Infallibility, 1150-1350: a study of the concepts of infallibility, Sovereignty and tradition in the middle age*, New York 1988.
- TILLY CH. (a cura di) *La formazione degli stati nazionali nell'Europa occidentale*, [trad. it.] Bologna 1984.
- TILLY CH., *L'oro e la spada: capitale, guerra e potere nella formazione degli Stati europei*, [trad. it.] Firenze 1991.
- TIRSO DE MOLINA (pseud. di Gabriel Téllez), *El Burlador de Sevilla y convidado de piedra* [trad. it. *L'ingannatore di Siviglia*, Torino 1998].
- TITOS LOMAS E., *La filosofia politica y iuridica de Francisco de Vitoria*, Cordoba 1993.
- TURRINI M., *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna*, Bologna 1991.
- VACCA L., *Osservazioni in tema di "condictio" e "arricchimento senza causa" nel diritto romano classico* in V. Mannino (a cura di), *L'arricchimento senza causa*, Torino 2005, pp. 7-36.
- VAUCHEZ A., *I laici nel Medioevo. Pratiche ed esperienze religiose*, [trad. it.] Milano 1989.
- VICENS VIVES J., *Profilo della storia della Spagna*, [trad. it.] Torino 1971.
- VILLARI R., *La rivolta antispagnola a Napoli. Le origini 1585-1647*, Roma-Bari 1994.
- VIOLANTE R., *Il sistema contrattuale del diritto comune classico. Struttura dei patti ed individuazione del tipo. Glossatori e ultramontani*, Milano 2001.
- VON PASTOR L., *Storia dei papi dalla fine del Medioevo*, vol. 9, [ed. it.] Roma 1955.
- WALLERSTEIN I., *Il sistema mondiale dell'economia moderna*, [trad. it.] Bologna 1974.
- WATT I., *Miti dell'individualismo moderno*, [trad. it.] Roma 1998.
- ZAVALA S., *Las Instituciones Jurídica en la Conquista de América*, México 1988.



