

# La carità se ne è tornata in cielo?

I poveri tra diritto e prudenza in una controversia cinquecentesca sulla mendicizia

Lorenzo Coccoli

*Abstract* – Starting from the early decades of the 16th century, some of the main European cities began to issue a number of normative provisions aimed at completely reorganizing public assistance to the poor. Thanks to the theoretical debates that accompanied them, we are able to evaluate the conceptual background that led to such a restructuring of public assistance. In this contribution, I will focus especially on the Spanish controversy between Domingo de Soto and Juan de Robles, which provides us with a plastic representation of the political stakes involved. Through a conceptual analysis of their works on this matter, the article tries to point out the ideological foundations of the new interest of secular powers in the relief and moral correction of the poor, showing their theoretical and political implications.

Toledo, metà del XVI secolo. Un ferito e disperato Lázaro, reduce dalla disgraziata avventura in casa del prete di Maqueda, arriva «in questa illustre città» dove, grazie alla carità delle «brave persone» del posto, riesce a rimettersi in sesto. Paradossalmente, però, è proprio con la ritrovata salute che i suoi guai hanno di nuovo inizio. Infatti, «finché ero malato, mi facevano sempre un po' d'elemosina, ma quando fui guarito tutti mi dicevano: 'Sei un briccone e un vagabondo. Cercati un buon padrone da cui andare a servizio'». È così che, mendicando di porta in porta «con pochissimo profitto», Lázaro è costretto a constatare che «ormai la carità se ne è tornata in cielo»<sup>1</sup>.

Può essere utile accostare questo folgorante avvio del terzo 'trattato' del *Lazarillo de Tormes*, capostipite della letteratura picaresca pubblicato anonimo nel 1554, alla conclusione dell'erasmiano *Dialogo dei mendicanti*, in cui l'ex-accattone Misopono avverte il suo antico compagno Iride che

---

<sup>1</sup> Anonimo, *Lazarillo de Tormes*, trad. it. Milano 2009, p. 63.

«Alcune città vogliono proibire ai mendicanti di vagabondare a loro piacere: ogni città avrà cura dei suoi poveri e quelli che non sono invalidi dovranno mettersi a lavorare»<sup>2</sup>. Parole che alludevano, con preveggente intelligenza storica, alle significative trasformazioni che proprio in quel momento andavano verificandosi nel campo dell'amministrazione della beneficenza.

In effetti, a partire dalla seconda decade del Cinquecento, le autorità municipali di alcune tra le principali città europee cominciano a elaborare tutta una serie di disposizioni normative miranti a una riorganizzazione radicale dei sistemi di assistenza ai poveri, tradizionalmente demandata alla carità dei privati o all'iniziativa ecclesiastica. In Germania come nei Paesi Bassi, in Francia come in Spagna, in Inghilterra come in Italia settentrionale: tutto, o quasi, il Vecchio Continente viene attraversato in quegli anni da un movimento di riforma della beneficenza che sembra presentare ovunque caratteristiche assai simili (quando non del tutto analoghe). Pur con una certa dose di approssimazione (dovuta alle inevitabili variazioni nelle diverse attualizzazioni locali), possiamo riassumerne come segue i tratti salienti: innanzitutto, una forte centralizzazione e una relativa secolarizzazione degli apparati assistenziali, a cui si aggiungevano la proibizione della mendicizia e l'adozione di criteri discriminanti nella distribuzione dei sussidi: i 'veri' poveri (vecchi, bambini, malati) dovevano essere accuratamente distinti dai 'falsi' (vagabondi e mendicanti validi), i quali venivano sottoposti a provvedimenti repressivi di vario tipo, con un'attenzione pedagogica alla correzione dei comportamenti considerati devianti che vedeva nella coazione al lavoro lo strumento per eccellenza di una nuova ortopedia sociale. Infine, gli stranieri indigenti e senza fissa dimora erano banditi e rispediti ai loro luoghi d'origine.

L'episodio del *Lazarillo* da cui abbiamo preso le mosse sembra adattarsi perfettamente a questo quadro: la carità limitata ai soli mendicanti malati; la condanna congiunta di 'bricconi' e 'vagabondi'; l'invito – pressante – rivolto ai poveri sani a trovarsi un padrone e guadagnarsi la vita con il sudore della fronte. Il tutto, forse non a caso, sullo sfondo di una Toledo che all'epoca si segnalava come una tra le protagoniste più attive nel processo di riforma dell'assistenza<sup>3</sup>. Eppure, almeno su un punto Lázaro si inganna. Perché, lungi dall'essere diventata virtù solo

<sup>2</sup> Erasmo, *I colloqui*, trad. it. Milano 2000, p. 182. Il *Sermo de mendicis* fu aggiunto ai *Colloquia* a partire dall'ed. del 1524.

<sup>3</sup> Cfr. L. Martz, *Poverty and Welfare in Habsburg Spain. The Example of Toledo*, Cambridge 1983, in particolare pp. 93-236.

celeste, la carità non è forse mai stata cosa tanto terrena: non più affare semplicemente relativo alla salvezza personale ma punto d'appoggio di un crescente apparato amministrativo destinato a sovrintendere più in generale al governo dell'ordine pubblico.

È questa la linea argomentativa che vorrei seguire nello spazio del presente intervento. Per farlo, tuttavia, lascerò da parte il piano delle istituzioni e delle strutture storiche concrete (provveditorati dei poveri, casse comuni, ospedali, fondazioni) pensate e poi realizzate, con alterni successi, dai riformatori di tutta Europa. Piuttosto, mi concentrerò prevalentemente sul lato dei dibattiti teorici che accompagnarono, fin quasi dai suoi inizi, il movimento di riforma dell'assistenza, coinvolgendo figure anche eminenti nel panorama culturale del Vecchio Continente<sup>4</sup>. Più in particolare, il *focus* del presente lavoro è centrato su un episodio preciso: la controversia tra il teologo domenicano Domingo de Soto (all'epoca titolare della prestigiosa *cátedra de Vísperas* dell'Università di Salamanca) e l'abate benedettino Juan de Robles (o de Medina) – rappresentazione plastica, e per certi versi paradigmatica, delle problematiche in gioco<sup>5</sup>. La mossa di privilegiare l'aspetto teorico della vicenda a scapito di quello istituzionale risponde a un'esigenza metodologica determinata: quella di verificare 'dall'interno' il significato che i contemporanei attribuivano alle trasformazioni in atto, le logiche e le categorie secondo le quali le inquadravano e giudicavano. E ciò non perché la storia concettuale possa aspirare a uno statuto di totale autosufficienza, in assoluto isolamento dai risultati della storia sociale; al contrario, proprio partendo dall'assunto di una interazione reciproca e circolare tra i due campi di studio<sup>6</sup>, il tentativo di illuminare uno dei versanti (colto nella sua relativa autonomia) dovrebbe poter fornire indicazioni preziose che consentano di gettare nuova luce anche sull'altro.

<sup>4</sup> Cfr. A. Bondolfi, *Dibattiti umanistici e teologici attorno al pauperismo nel XVI secolo*, in «Studia Patavina», 1985, 3, pp. 515-529.

<sup>5</sup> Soto, esponente di spicco della cosiddetta Seconda Scolastica, interviene nel dibattito pubblicando il 30 gennaio 1545 la *Deliberación en la causa de los pobres*, presso Juan de Junta a Salamanca, in una duplice versione, una in latino (con il titolo *In causa pauperum deliberatio*, poi ripubblicata con qualche minima variazione due anni più tardi a Venezia) e l'altra in castigliano. Robles risponde due mesi più tardi dando alle stampe, presso gli stessi tipi di Juan de Junta, il suo *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna, para remedio de los verdaderos pobres*. I due opuscoli sono raccolti nell'edizione recente di F. Santolaria Sierra (ed), *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI*, Barcellona 2003. Per notizie sulla vita di Soto, cfr. V. Beltrán de Heredia, *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, Madrid 1961. Per un profilo biobibliografico di Robles cfr. invece J.M. Alonso Seco, *Juan de Robles. Un reformador social en época de crisis*, Valencia 2012.

<sup>6</sup> Cfr. R. Koselleck, *Futuro passato*, Bologna 2007, e, dello stesso autore, *Il vocabolario della modernità*, Bologna 2009.

## 1. *Il posto dei poveri*

In un articolo per molti versi pionieristico sui dibattiti cinquecenteschi su povertà e assistenza, Baroncelli avvertiva che «è bene, quando si studia una polemica, verificare se i contendenti stanno parlando dello stesso oggetto. Conviene quindi chiedersi chi siano i poveri per queste persone; le descrizioni e le classificazioni sono, in questa materia, decisive»<sup>7</sup>. Indicazione metodologica preziosa, che qui però accolgo in un senso lievemente differente. Più che definire chi siano i poveri per Soto e Robles, vorrei ora provare a chiarire dove essi siano: che posto occupano – o meglio, che posto i due autori gli fanno occupare – rispetto alle gerarchie funzionali della *civitas*? E conseguentemente: quale parte giocano nell'economia complessiva delle rispettive argomentazioni?

Nella sua *Deliberación*, Soto ritiene utile partire da una distinzione preliminare: perché «c'è differenza», dice, «tra i vagabondi fannulloni e inutili che, pur non essendo poveri, simulando povertà vanno in giro a chiedere l'elemosina, e coloro che essendo legittimamente poveri si allontanano dai loro luoghi d'origine per chiedere la carità in tutto il regno»<sup>8</sup>. Poveri illegittimi e poveri legittimi, dunque. A questa prima caratterizzazione occorre però aggiungere, continua il domenicano, una nota essenziale:

«Perché vagare non vuol dire solo non avere casa, ma non avere un'occupazione [oficio] né causa legittima o necessità di andarsene errando ... E così, in castigliano, [i vagabondi] sono detti baldíos, come le bestie senza padrone. Per la qual cosa, chi gira per il mondo in ragione dei suoi affari, della sua occupazione [oficio] o per sua necessità non merita di essere ripreso né si può, pertanto, giudicarlo vagabondo»<sup>9</sup>.

Ora, mentre già la giurisprudenza romana e le antiche leggi del regno – nonché, prima ancora, il diritto divino e naturale – condannano e puniscono severamente il vagabondaggio, non una parola è invece detta contro i veri poveri. Ed è di questi, sottolinea Soto, che ora si tratta. Quanto ai vagabondi, nessuna sorpresa se «conformemente alle leggi divine e naturali, tutti i sapienti che scrissero sulla repubblica e tutti i principi che la governarono ebbero gran cura di sbarazzarsi degli

<sup>7</sup> F. Baroncelli, *Contro la carità discreta. Misericordia, raziocinio e volontà di non sapere in una polemica cinquecentesca sulla povertà*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 1985, 1, p. 9.

<sup>8</sup> D. de Soto, *Deliberación en la causa de los pobres*, in F. Santolaria Sierra (ed), *El gran debate sobre los pobres*, p. 57.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 58.

oziosi e di espellerli dalla repubblica»<sup>10</sup>. Questa mala *genía* di *baldíos* è insomma al di fuori del consorzio umano perché intrinsecamente estranea alla *civitas*, la forma di vita associata connaturata all'uomo in quanto 'animale politico'. Di più, il vagare senza scopo di questi individui li pone direttamente al di là della linea di demarcazione tra uomo e animale, se è vero, come è sicuramente vero per la teoria dell'azione aristotelica, che la causa finale è condizione essenziale di un'*agency* pienamente umana<sup>11</sup>.

Che ne è allora dei poveri legittimi? Soto lo illustra ricorrendo alla metafora organicistica: l'umanità è stata creata da Dio come un unico organismo in cui i ricchi (l'anima) devono governare e sostentare i poveri (il corpo), i quali a loro volta hanno il dovere di servire i ricchi coltivando i campi e svolgendo tutti quei compiti meccanici necessari alla vita della *res publica*<sup>12</sup>. È insomma legge naturale che chi non ha mezzi propri di sussistenza non possa ottenerli da altri se non in cambio del proprio lavoro – o, nel caso in cui questa strada gli fosse in qualche modo preclusa, «chiedendoli in nome di Dio». È dunque chiaro che i poveri fanno parte come i ricchi della stessa comunità umana. La condizione di povero – ai cui ranghi Soto aggiunge man mano lavoratori manuali, mendicanti invalidi, nobili decaduti, disoccupati involontari – a differenza di quella di vagabondo, non ha nulla di eccezionale. Al contrario, è uno status ben inserito all'interno della comunità politica (anche se ovviamente ai gradini più bassi dell'ordine sociale), con una propria specifica funzione rispetto alle necessità complessive della *república* – nonché, a un livello più alto, con un proprio specifico ruolo nell'economia della salvezza. Certo, anche tra i poveri ci sono persone moralmente riprovevoli (che simulano piaghe e tentano di carpire le elemosine con trucchi e frodi), ma dove non ce ne sono?

«... Non c'è alcun gruppo sociale [*estado*] in cui non si trovino persone degne di castigo. Ma se tale gruppo di per sé è lecito, per il fatto che al suo interno ci siano dei delinquenti non si può privare gli altri del loro diritto; e poiché lo status di povero è lecito, si devono castigare i malvagi e non penalizzare tutti indistintamente»<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>11</sup> Cfr. su questo punto le interessanti osservazioni contenute in A.S. Brett, *Changes of State*, Princeton NJ - Oxford 2011, pp. 25-27.

<sup>12</sup> Cfr. D. de Soto, *Deliberación*, p. 58. Nell'ed. veneziana del 1547, quasi a specificare la validità di questa affermazione, Soto aggiunge che Dio ha così disposto le cose «in hoc statu naturae lapsae».

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 71.

Se passiamo ora al caso di Robles, ci troviamo di fronte a un quadro che, se a prima vista può apparire non molto dissimile da quello dipinto da Soto, presenta in realtà notevoli differenze di significato. Non è tanto, si badi, una semplice questione di tinte più o meno fosche, quanto un problema di distribuzione delle masse. Innanzitutto, il benedettino comincia col limitare l'oggetto del suo discorso ai soli mendicanti, sottinsieme della più estesa categoria dei poveri. I poveri di cui Robles si occupa sono cioè quelli che, costretti da una situazione grave di indigenza, si trovano a dover chiedere apertamente il soccorso altrui. È perciò esclusivamente all'interno del campo della mendicizia 'coatta' che è necessario riportare ordine – ordine che si traduce nel far sì che «con tutta discrezione i veri poveri siano soccorsi e i falsi castigati»<sup>14</sup>. Poveri veri e poveri falsi: apparentemente, la stessa distinzione di Soto. Del resto, quando si tratta di descrivere i comportamenti di vagabondi e mendicanti *vingidos*, entrambi gli autori ricorrono a un campionario di nefandezze quasi analogo: conducono una vita oziosa e vagabonda, simulano piaghe, veicolano malattie contagiose; rubano o si prostituiscono. Dov'è allora la differenza?

Si potrebbe essere tentati di pensare che l'atteggiamento collettivo nei confronti del mondo della miseria muti solo alle soglie della modernità. Il cristianesimo medievale non aveva forse esaltato la rinuncia ai beni del mondo come condizione essenziale della *sequela Christi*? In realtà, a ben vedere, la denuncia della mendicizia professionale che troviamo nell'opuscolo di Robles (e in quello di Soto) non ha nulla di particolarmente 'moderno'. Tutt'al contrario, si trattava di un tema presente già da tempo nel pensiero canonistico e teologico-morale<sup>15</sup> nonché, dalla fine del XV secolo, in tutta una vasta letteratura 'furfantesca'<sup>16</sup>. Quando perciò il domenicano e il benedettino dipingono a tinte fosche le figure di *vingidos* e *baldíos*, non fanno che attingere a un immaginario comune con una tradizione piuttosto lunga alle spalle. Se differenza c'è tra i due, non è tanto sul piano dei contenuti che va ricercata quanto piuttosto, lo si accennava in precedenza, su quello della loro distribuzione. Perché ciò in cui Robles si distingue profondamente da Soto è il modo in cui il

<sup>14</sup> J. de Robles, *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna, para remedio de los verdaderos pobres*, in F. Santolaria Sierra (ed), *El gran debate sobre los pobres*, p. 123.

<sup>15</sup> Cfr. B. Tierney, *Medieval Poor Law*, Berkeley - Los Angeles 1959. Sul tema dell'infamia dei poveri nel medioevo cfr. G. Todeschini, *Visibilmente crudeli*, Bologna 2007, pp. 205-240.

<sup>16</sup> Per un resoconto dettagliatissimo di questa letteratura cfr. l'ottima introduzione di P. Camporesi a *Il libro dei vagabondi*, Milano 2003, pp. 1-174.

rapporto normalità/eccezione interviene nell'economia della sua argomentazione. Se per il teologo di Salamanca quello dei vagabondi non era che un caso-limite rispetto alla grande maggioranza di veri poveri perfettamente integrati (almeno idealmente) nell'*ordo* della comunità politica cristiana, la versione fornita dal benedettino presenta proporzioni totalmente invertite:

«Ma sarà bene affermare, perché tutti lo intendano, quanto fossero ladri acclarati ... tutti coloro che, fingendo necessità e malattie, sottraevano l'elemosina ai veri poveri – i quali, secondo quanto si è scoperto per esperienza, erano la maggior parte di quanti fin qui andavano mendicando»<sup>17</sup>.

Stando così le cose, è inevitabile che anche la collocazione dei poveri rispetto alla *res publica* muti di conseguenza. Vagabondi e *baldíos* (l'eccezione di Soto) non sono più, come nella *Deliberación*, esterni alla comunità umana e, *a fortiori*, alla comunità politica. Ora i *vingidos* (la regola di Robles) sono allo stesso tempo interni alla *civitas* – perché affollano materialmente le sue strade – ed esterni al suo ordine. Non più solo *exemplum* negativo in un trattato di teologia morale, né ipotesi quasi inverosimile e comunque minoritaria, ma presenza minacciosa e assolutamente concreta, pericoloso elemento di disturbo degli equilibri fondamentali della città. La riforma dell'assistenza è allora per il benedettino la via maestra per far fronte a una situazione permanente di devianza: bisogna

«mettere ordine nell'elemosina affinché l'ordine cacci via tutta questa gente disordinata che in numero così elevato e con così grave detrimento pubblico andava in giro per tutta la Spagna»<sup>18</sup>.

Portare ordine dove regna il disordine: è questo lo scopo che i riformatori si aspettano di raggiungere attraverso la riorganizzazione della beneficenza.

Un'esigenza tanto più sentita quanto più il mondo della miseria veniva via via avvertito come presenza ingombrante e pericolosa. La rivolta dei poveri: ecco lo spettro che inquietava gli animi dei ceti abbienti urbani e delle élite politiche tra XVI e XVII secolo. Un timore non del tutto infondato, se si pensa alla moltiplicazione di tumulti e sedizioni popolari che, spesso con l'apporto decisivo di settori legati alla men-

<sup>17</sup> J. de Robles, *De la orden que en algunos pueblos de España*, p. 128. Cfr. invece D. de Soto, *Deliberación*, p. 102: «Confesso che tra di loro [i veri poveri] possa esserci qualche truffatore, ma ... le necessità vere sono molte più di quelle finte ...».

<sup>18</sup> J. de Robles, *De la orden que en algunos pueblos de España*, p. 129.

dicità e al vagabondaggio, a partire dagli anni Venti del Cinquecento aveva interessato quasi tutto il continente<sup>19</sup>. Non sorprende allora che, posti di fronte a questo scenario, i riformatori avessero cominciato a considerare l'ordine non più come un elemento dato e relativamente immutabile ma come un problema da risolvere e un effetto da ottenere. Le differenze di linguaggio e strumentario concettuale cui Soto e Robles ricorrono nei rispettivi opuscoli discendono in buona parte da questa preliminare divergenza di vedute.

## 2. I diritti di Soto

Causa immediata del dibattito tra Soto e Robles fu l'emanazione di un'ordinanza sui poveri adottata nel 1540 dalla città di Zamora, che a sua volta recepiva un'istruzione del Consiglio Reale di Madrid, emanata nello stesso anno, ma pubblicata solo nel 1544. Due aspetti, secondo Soto, andavano considerati: si trattava innanzitutto di «verificare ciò che è lecito», utilizzando il metro normativo della legge; bisognava poi, «entro ciò che è lecito, scegliere ciò che più conviene» – scelta che invece prevedeva l'uso di «regole di equità e prudenza»<sup>20</sup>. In quel che segue, mi concentrerò principalmente sulla prima direttrice d'indagine, quella della liceità delle riforme: è qui infatti che è possibile cogliere appieno l'andamento argomentativo del domenicano, caratterizzato dall'impiego cospicuo di strumenti concettuali tratti da un complesso apparato teologico-giuridico.

È allora forse necessario, in via preliminare, fornire un breve quadro d'insieme della dottrina giuridico-politica di Soto, così come egli la espone in quella che senza dubbio può essere considerata la sua opera principale: il *De iustitia et iure libri decem*, pubblicato una prima volta nel 1553-1554 e poi ripubblicato a più riprese tra il 1556-1557 e il 1608. Il concetto di *ius* è al centro della trattazione del domenicano. Ma il termine *ius*, specifica subito il prologo, viene usato in due diverse occasioni: «nel primo, significa legge ... Nel secondo è inteso invece nel senso dell'oggetto della giustizia, cioè dell'equità che la giustizia stabilisce nelle cose»<sup>21</sup>. È chiara, almeno in queste battute iniziali, la decisa connotazione oggettiva che Soto sceglie di dare alla nozione di diritto:

<sup>19</sup> Cfr. le pagine ormai classiche di F. Braudel, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, II, Torino 1976, pp. 775-799; e B. Geremek, *La pietà e la forza*, Roma - Bari 1986, pp. 3-67.

<sup>20</sup> D. de Soto, *Deliberación*, p. 57.

<sup>21</sup> D. de Soto, *De iustitia et iure libri decem*, Venezia 1594, fol. 2.

un ordine che ha a che fare più con la natura delle cose che con le facoltà dei soggetti<sup>22</sup> e che, a partire da Dio, arriva ad abbracciare tutto il creato. Così, la legge si divide in quattro specie particolari: eterna, naturale, umana e divina. La prima non è altro che la ragione suprema del cosmo, norma universale del tutto, che Dio ha concepito sin dall'eternità per governare il creato. A partire da questa fonte normativa primaria, Dio ha fatto sì che tutto l'essere partecipasse della sua legge: e se, a tal fine, alle cose inanimate e agli animali ha dato «istinti e stimoli», all'uomo «ha impresso nella mente una norma naturale tramite la quale si governasse secondo quella ragione che costituisce la sua natura»<sup>23</sup>. Rispetto poi al resto degli esseri, l'uomo ha un ulteriore vantaggio: Dio gli ha infatti concesso la facoltà di derivare leggi ulteriori da quei primi principi che *absque discursu* sono immediatamente noti per luce naturale, così da adattarli volta per volta alla mutevolezza delle circostanze. Ecco l'origine della legge umana. Inoltre, a seconda che tali leggi siano ricavate per semplice deduzione o contengano invece una certa dose di arbitrio, avremo da una parte lo *ius gentium* (comune all'intero genere umano), dall'altra lo *ius civile* (specifico di ogni singola *res publica*). Infine, poiché l'uomo non è destinato alla sola felicità terrena ma deve anche e soprattutto sforzarsi di raggiungere la salvezza ultraterrena, Dio gli ha rivelato un'ulteriore legge, quella divina, il cui fine sovranaturale è dunque superiore a quello della legge naturale.

Come appare evidente già a partire da questi brevi accenni, l'universo è retto per Soto – così come per la tradizione tomista cui si propone di dare sistemazione – da un ordine normativo omogeneo, che deriva la propria cogenza dalla medesima *vis* architettonica della ragione divina e che comprende in una relativa continuità esseri inanimati, animali e comunità umane. È dunque questo sfondo di legalità universale, scandito secondo la triplice partizione del diritto (naturale, umano e divino), che fornisce al domenicano la pietra di paragone per l'esame delle riforme. Un esame non superato proprio perché esse sembrano esulare dal quadro normativo di riferimento: «... questa petizione è cosa nuova, di cui finora non si è avuta nessuna legge, né divina, né naturale, né positiva, comune e del regno»<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Impossibile anche solo accennare in questa sede al vasto dibattito sul confronto tra concezioni oggettive e soggettive del diritto. Per un primo approccio al tema, ci limitiamo a rimandare ai fondamentali lavori di M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Milano 1985; A.S. Brett, *Liberty, Right and Nature*, Cambridge 1997; B. Tierney, *L'idea dei diritti naturali*, Bologna 2002; e L. Parisoli, *Volontarismo e diritto soggettivo*, Roma 1999.

<sup>23</sup> D. de Soto, *De iustitia*, l. I, qu. III, art. 1, fol. 18.

<sup>24</sup> D. de Soto, *Deliberación*, p. 63.

Tuttavia, nel discorso di Soto lo strumentario teologico-giuridico non si limita a svolgere un ruolo meramente negativo. Al contrario, esso fornisce al domenicano l'argomento principale contro la *nova pauperum subventio*. L'ordinanza di Zamora vietava ad esempio ai poveri di mendicare al di fuori del loro luogo d'origine. A fronte di ciò, Soto afferma invece senza esitazioni che «per diritto naturale e per diritto delle genti ciascuno ha la libertà di andare dove vuole, a condizione che non sia un nemico e non faccia nulla di male»<sup>25</sup>. L'esilio, cui i riformatori vorrebbero in un certo senso condannare i poveri forestieri, si configura così come un'illecita *iuris violatio*<sup>26</sup>. Addirittura, aggiunge Soto, «se ci riferiamo più a monte al diritto naturale, tutti gli uomini sono per loro natura congiunti da un vincolo così forte che, se non ci fossero nemici, e se non temessimo da parte loro un danno alla fede, non sarebbe lecito espellere dal nostro regno nemmeno i mendicanti infedeli»<sup>27</sup>.

Segnaliamo, prima di passare oltre, un dato notevole: l'impiego di un terzo significato di *ius*, non compreso tra quelli sopra elencati. In effetti, nell'argomentazione del domenicano sopra riportata il diritto non si identifica solo con la *lex*, né coincide esclusivamente con lo *iustum* (l'oggetto della giustizia). A questi due elementi se ne aggiunge ora uno ulteriore: lo *ius* come *libertas* o *facultas*. Si può anzi affermare, senza timore di essere smentiti, che è proprio questa l'accezione prevalente nell'opuscolo di Soto, tanto che i concetti di facoltà, libertà, potere e diritto sono usati in modo assolutamente intercambiabile e sinonimico. Ora, questa equiparazione implicita di *ius* e *facultas* è l'indizio della trasformazione operata da Soto e dalla tarda scolastica all'interno della riflessione giuridica tomista tramite l'introduzione di una concezione soggettiva del diritto (per cui esso viene a coincidere con un potere lecito di azione in capo al soggetto titolare) accanto a quella tradizionale oggettiva (lo *ius* come 'cosa giusta'). Non è qui il caso di addentrarsi nella disputa storiografica sull'origine del diritto soggettivo<sup>28</sup>. Quel che però interessa sottolineare è come nel campo della scolastica, sotto la spinta delle grandi trasformazioni dell'epoca, si stessero verificando spostamenti, inversioni e rotture di un certo rilievo – grazie anche

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>26</sup> Cfr. D. de Soto, *In causa pauperum deliberatio*, Venezia 1547, foll. 16v-17r: «E benché rimandare indietro uno straniero alla sua terra non sia esilio in senso rigoroso, è tuttavia una violazione del diritto per cui ciascuno ha facoltà di trascorrere la sua vita dove vuole».

<sup>27</sup> *Ibidem*, fol. 19v. Forse per la sua relativa audacia, il passo non figura nella versione in lingua castigliana.

<sup>28</sup> Cfr. *supra*, nota 26.

all'arricchimento del 'razionalismo' tomista con alcuni spunti del volontarismo francescano<sup>29</sup>. Un dato importante da tenere presente per evitare di formarsi un'immagine falsata dei rappresentanti della tarda scolastica come di pensatori attardati su una fedeltà pedissequa alla lezione di Tommaso; al contrario, la scuola spagnola di Salamanca, pur nel formale rispetto dell'insegnamento tomista, si colloca ormai sulla soglia di una incipiente modernità<sup>30</sup>.

### 3. *La prudenza di Robles*

Il tema dell'ordine è stato al centro dei due paragrafi precedenti. Ma cosa si intende per 'ordine' nell'ambito della teoria politica premoderna?

Ordine significa la presenza di una differenza tra un alto e un basso, tra la parte che dà e quella che riceve un comando. Senza questa differenza non è possibile alcuna unità e quindi alcuna comunità politica. Infatti l'unione perseguita dalla politica è un accordo di più parti, le quali vengono riunite perché obbediscono a un principio superiore. Poiché ciascuna di esse entra in relazione con le altre solo rapportandosi a un uno, nessuna di esse può essere pensata come un ente assolutamente indipendente, capace cioè di ricavare da se stesso la legge che lo governa<sup>31</sup>.

Una definizione che si adatta piuttosto bene al quadro disegnato dalla *Deliberación* di Soto. I poveri occupano il gradino più basso di un tutto organico strutturato da relazioni di comando/obbedienza e all'interno del quale svolgono determinate funzioni, sia materiali sia spirituali. È per questo motivo che il domenicano può applicare ai suoi *pobres* gli strumenti concettuali del diritto elaborati dal sapere scolastico in sede teologico-giuridica.

Il punto di partenza di Robles è tuttavia assai differente. I mendicanti sono «gente disordinata», e la maggior parte di loro è vissuta fin qui «senza regola né ordine»<sup>32</sup>. Di fronte a questa situazione di relativa anarchia, l'ordine non è più l'istanza primaria a partire dalla quale de-

<sup>29</sup> Cfr. L. Parisoli, *Domingo de Soto e l'affermazione del diritto ad essere poveri*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 1, 2000, pp. 3-20.

<sup>30</sup> Una soglia che però non attraversa: per quanto infatti il giusnaturalismo moderno sia effettivamente alle porte, sussistono ancora delle fondamentali differenze. Su questo punto cfr. M. Scattola, *Models in History of Natural Law*, in «Ius Commune. Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte», 28, 2001, pp. 91-159.

<sup>31</sup> M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza*, Milano 2003, p. 287.

<sup>32</sup> J. de Robles, *De la orden que en algunos pueblos de España*, p. 169.

durre la propria argomentazione ma qualcosa che, come il benedettino evidenzia sin dal titolo del suo opuscolo, va posto – nell’assistenza così come nei settori sociali cui essa si indirizza. Inutile allora fare appello a una cornice teorica predefinita: perché,

«come dice Aristotele, in faccende come queste si deve procedere più per l’esperienza e le congetture di coloro che ne vedono i vantaggi e gli svantaggi che per argomenti speculativi o sottigliezze teoriche».

D’altronde, è ben chiaro che «questo è un affare di governo»<sup>33</sup>, così che sarebbe quasi fuori luogo che dei religiosi se ne occupassero, se non fosse perché nulla di ciò che ha a che fare col bene è estraneo alle competenze di chi predica il Vangelo. La domanda diventa allora: quali termini e quali categorie sono impiegati da Robles per dar conto di questo suo «affare di governo»?

La prima questione da esaminare è, per così dire, di metodo. Come abbiamo avuto modo di osservare, Soto aveva basato la quasi totalità della sua argomentazione su considerazioni di tipo prettamente teorico, lasciando in secondo piano quelle di tipo pratico e fattuale. Ed è precisamente ciò che il benedettino, in generale, gli rimprovera: una pesantezza speculativa che rischia di travisare il vero aspetto del problema. Infatti, sottolinea, «poiché questa è una questione di fatto e non di diritto, non c’è necessità di disputa ma basta rimettersi all’esperienza»<sup>34</sup>. L’osservazione diretta dei fatti è in questo caso molto più utile di qualsiasi complesso ragionamento teorico; e il ricorso all’esperienza, vero *leitmotiv* di tutto l’opuscolo, è eletto a criterio ultimo di valutazione delle riforme. Così, ad esempio, se è vero che alcuni poveri lamentano di non essere provvisti a sufficienza di ciò di cui avrebbero bisogno, è vero anche che «le dicerie di chicchessia non devono essere sufficienti per parlare e argomentare pubblicamente contro ciò che l’esperienza ha così ben approvato»<sup>35</sup>.

E tuttavia, l’esperienza non è solo il banco di prova della riorganizzazione dell’assistenza, ma è anche il campo d’azione privilegiato di coloro ai quali nei fatti sono affidati «l’amministrazione e il buon governo [*buena gobernación*] di questo santo ordine». A Zamora, ricorda Robles, erano state create apposite cariche amministrative, dotate di «pieno potere per raccogliere e ripartire tutta l’elemosina necessaria a rimediare ai

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 167.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 184.

bisogni dei veri poveri, e fare per loro tutto ciò che sia utile (nei modi detti o in altri che siano più convenienti a seconda dei tempi)»<sup>36</sup>. Questi *administradores*, veri protagonisti del progetto di riforma del benedettino, sono una figura relativamente nuova, se confrontata con il quadro che abbiamo visto emergere dall'opuscolo di Soto. Nella *Deliberación* esiste un rapporto 'diretto' tra il principe – capo del corpo politico – e i poveri, di cui le pratiche rituali 'taumaturgiche' forniscono una rappresentazione plastica: «... tra i Re e gli Imperatori cristiani si conserva ancora in tutta la sua gloria l'esempio del nostro Redentore, tanto che una volta l'anno lavano con le loro mani i piedi ai poveri e gli servono la messa ...»<sup>37</sup>. È ai principi che spetta essere giudici e avvocati nella *causa de los pobres*, e ogni intermediazione aggiuntiva appare sospetta oltre che superflua.

Robles è di diverso avviso. La presenza massiva di vagabondi e mendicanti è una situazione emergenziale che richiede misure emergenziali. Non è più possibile, come s'illudeva Soto, fare riferimento a un insieme predefinito di norme. Occorre invece attribuire pieni poteri a uomini di provata affidabilità, così che possano stabilire di volta in volta ciò che conviene fare a seconda dei tempi e dei luoghi. Un *negocio de muchas menudencias* (come Robles lo definisce nel titolo del settimo capitolo della prima parte) che richiede una fisionomia del potere diversa da quella di Soto, basata su competenze più informali e su una maggiore flessibilità. Il che però, in altre parole, significa lasciare alle nuove figure incaricate dell'assistenza e della correzione dei poveri un certo margine di discrezionalità. Per il domenicano questo era uno dei punti a sfavore delle riforme: chi ci assicura, infatti, che i funzionari municipali non abuseranno delle loro facoltà? Robles non esclude del tutto la possibilità di cattivi amministratori; e però, prosegue, «se per ogni inconveniente che può accadere rinunciamo a ordinare e disporre le cose secondo una regola di prudenza, non si darebbe mai ordine a nulla, perché nulla si può fare senza che pensiamo che possa verificarsi qualche mancanza o difetto»<sup>38</sup>.

Il brano appena citato aggiunge al mosaico un'altra tessera fondamentale: quella *regla de prudencia* che ricorre più volte nel testo del benedettino. Di cosa si tratta? Un altro passo dell'opuscolo può rivelarsi chiarificatore. Soto, lo si ricorderà, aveva denunciato la *novitas* rappresentata dalla

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 155.

<sup>37</sup> D. De Soto, *Deliberación*, p.106. Quasi superfluo rinviare qui a M. Bloch, *I re taumaturchi*, Torino 2010.

<sup>38</sup> J. de Robles, *De la orden que en algunos pueblos de España*, p. 157.

nuova organizzazione della beneficenza. Ora, Robles considera questo come «il primo e principale argomento» dei suoi oppositori. La sua strategia difensiva è duplice: da una parte respinge l'accusa rivendicando l'antichità se non della lettera almeno dello spirito delle riforme, del tutto rispondente alla tradizione e all'insegnamento degli Apostoli e dei primi Padri. Dall'altra tenta, con mossa più audace, di ribaltare la critica trasformandola in un punto di forza, perché «... non si deve infamare col nome di 'novità' tutto quello che si istituisce in modo nuovo, se è cosa lodevole e conveniente a seconda dei tempi ...». Infatti,

«Gli uomini sono poveri in diversi modi e non è possibile indicare una maniera determinata di assisterli, perché la mutevolezza dei tempi e dei costumi richiede diverse modalità di assistenza, in questa così come in tutte le altre cose di governo ... E per questo motivo Dio ha detto per bocca del salmista (sal. 40): 'Beato colui che impiega la sua intelligenza a pensare a come rimediare al bisognoso e al povero'. Come se dicesse: poiché non si può indicare una determinata maniera di assistere i poveri ma è necessario rimettere la questione alle regole di prudenza degli uomini di ciascun secolo, beato colui che, a seconda dell'epoca in cui si trova, si occupa di pensare e capire come rimediare al bisognoso e al povero»<sup>39</sup>.

La prudenza è allora la capacità di disporre i mezzi più adeguati al raggiungimento di un determinato fine (in questo caso, provvedere alle esigenze dei poveri) in conformità alle circostanze sempre mutevoli in cui ci si trova a operare – e in una situazione in cui è dunque impossibile fare appello a criteri stabili e universalmente validi. Un'abilità apparentemente non troppo lontana dalla prudenza (*phrónesis*) aristotelica, quello «stato abituale veritiero, unito a ragionamento pratico, che riguarda ciò che è bene e male per l'uomo»<sup>40</sup>. Virtù del contingente quindi, e ponte tra le due dimensioni proprie della sfera etica, quella pratico-esperienziale e quella razionale.

A ben vedere, però, la prudenza di Robles si distanzia in almeno un punto da quella di Aristotele. Ed è un punto assai rilevante: perché se per lo Stagirita la *phrónesis* mantiene un legame inscindibile e primario con l'orizzonte morale, la *prudencia* del benedettino sembra configurarsi principalmente come competenza propria degli uomini di amministrazione e di governo – senza implicare, almeno in prima battuta, alcun rimando esplicito all'ambito delle virtù. Indizio, questo, della torsione semantica cui la categoria stava andando incontro tra Cinquecento e Seicento.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 162.

<sup>40</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1140b 1-4. Sulla prudenza in Aristotele cfr. il classico P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris 1963.

Impossibile in questa sede ricostruire anche solo sommariamente la parabola del concetto di prudenza, dai suoi inizi nella filosofia platonica e soprattutto aristotelica, attraverso la parentesi medievale e il suo recupero nella lezione di Tommaso, fino ai suoi sviluppi nella trattatistica sulla Ragion di Stato e nella letteratura 'cortigiana'. Basterà qui riassumere il senso della sua trasformazione primo-moderna riconducendola a due elementi principali: da una parte, la progressiva accentuazione del polo pratico a scapito di quello razionale; dall'altra, il suo passaggio da virtù a tecnica e arte di governo<sup>41</sup>.

Rispetto a questa traiettoria, la *regla de prudencia* di Robles si colloca in una posizione leggermente asimmetrica. Innanzitutto perché, com'è ovvio, nell'opuscolo del benedettino la prudenza non è oggetto di alcuna trattazione esplicita, e il suo significato va piuttosto ricavato dal ruolo che essa gioca nell'economia dell'argomentazione. In secondo luogo perché, più che essere associata alla persona del politico, essa sembra invece legata alla funzione dell'amministrazione. A parte queste differenze, resta tuttavia il fatto che anche qui la prudenza interviene in un orizzonte in cui pare impossibile fare riferimento a un fondamento normativo dato, e in cui le misure da adottare vanno stabilite volta per volta a seconda delle circostanze. Gli 'affari di governo' richiedono un metro flessibile capace di adeguarsi alla multiforme varietà dei casi e delle persone:

«Perché, dal momento che discernere ciò di cui ciascuno ha bisogno è affare di governo, non si può stabilire altra regola che non sia quella di rimettere la decisione a coloro che amministrano; poiché, come dice Aristotele: 'l'uomo saggio è legge viva che provvede ciò che più conviene secondo il tempo e le altre circostanze'»<sup>42</sup>.

Robles rinvia qui al quinto libro dell'*Etica Nicomachea*. Ed è curioso, perché in realtà nulla di simile è dato trovare nel testo aristotelico. Con ogni probabilità, il benedettino si sta riferendo al celebre passo sul giudice come *dikaion émpsychon*, che qui cito dalla traduzione latina quattrocentesca di Giovanni Argiropulo:

«ricorrere al giudice è come ricorrere al giusto stesso. Il giudice infatti è per sua propria natura come un giusto vivente [*Iudex enim ut iustum est animatum suapte natura*]»<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> Cfr., tra gli altri, gli importanti studi di V. Dini - G. Stabile, *Saggezza e prudenza*, Napoli 1983, in particolare le pp. 13-123; e V. Dini, *Il governo della prudenza*, Milano 2000.

<sup>42</sup> J. de Robles, *De la orden que en algunos pueblos de España*, p. 183.

<sup>43</sup> *Aristotelis Stagiritae ... Ethicorum ad Nicomachum libri decem. Ioanne Argyropylo Byzantio interprete ...*, Paris 1542, fol. 84v. Il testo greco è leggermente diverso: «ricorrere al giudice è come ricorrere al giusto, e il giudice intende essere come un giusto personificato». Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1132a 20-22.

Evidentemente, Robles confonde la figura del giudice con quella del *phrónimos* (uno dei protagonisti del sesto libro dell'*Etica* aristotelica), l'uomo saggio che è «la retta regola stessa, il portatore vivente della norma»<sup>44</sup>: come dire che il buon amministratore deve essere capace di giudicare «ciò che più conviene» anche in quei casi in cui non ha né arte né scienza né legge a guidarlo nelle sue decisioni.

Come si colloca Soto rispetto a questo discorso? Per rispondere, dobbiamo rivolgerci ancora una volta al *De iustitia et iure*. Il primo articolo della quinta *quaestio* del primo libro si interroga sulla necessità o meno delle leggi umane. Argomentando per la parte negativa, il domenicano si chiede se per caso non sia meglio affidare il governo della *res publica* alla viva voce degli uomini piuttosto che alla lettera morta delle leggi scritte: «Pertanto, poiché (come dice Aristotele nel quinto libro dell'*Etica*) il giudice è il giusto vivente, sarebbe più facile e più congruente ricorrere a lui che non a una legge sorda e muta. Perché, riguardando le azioni l'uso di cose singolari, la legge umana non può ... provvedere a tutto né considerare tutte le circostanze particolari, come invece farebbe il giudice con la sua prudenza»<sup>45</sup>. Di nuovo, il riferimento (stavolta preciso) allo *iustum animatum* compare insieme al concetto di prudenza; segno forse di un'associazione divenuta all'epoca consueta. Comunque sia, rispetto alla classica questione se la repubblica sia meglio governata da un uomo buono o da una buona legge, il teologo di Salamanca non ha dubbi e (come già Aristotele e Tommaso prima di lui) opta decisamente per la seconda ipotesi. Tra i vari argomenti addotti, Soto sottolinea che, «poiché le leggi trattano di cose universali e future, e non riguardano individui particolari, non si fanno avendo di mira le persone»; mentre invece «il senatore e il giudice, che hanno a che fare con persone particolari, possono essere influenzati da amore e odio, e massimamente possono essere corrotti a causa della loro avidità»<sup>46</sup>. Esattamente la stessa preoccupazione espressa dal domenicano a proposito della riforma della beneficenza: affidare il giudizio sui poveri a così pochi giudici è cosa assai insicura, perché

«essendo uno o due quelli che devono giudicare la povertà dei poveri, potrebbe accadere che una volta siano misericordiosi e un'altra eccessivamente rigorosi o crudeli. O che per qualche motivo arrivino talvolta a concepire odio per un determinato povero, o che siano male informati ...»<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, p. 41.

<sup>45</sup> D. de Soto, *De iustitia*, l. I, qu. V, art. 1, fol. 33.

<sup>46</sup> *Ibidem*, fol. 35.

<sup>47</sup> D. de Soto, *Deliberación*, p. 100.

Il governo della legge è perciò sempre preferibile al governo degli uomini.

Diversa la posizione di Robles: in situazioni eccezionali, sembra dire il benedettino, non è più possibile costringere l'azione di governo al rispetto di vincoli giuridici prestabiliti e, come si è detto, il mondo della mendicizia presenta ormai tutti i profili dello stato d'emergenza. È dunque indubbio che

«talvolta la giustizia giustamente si arroga e deve arrogarsi il compito di sopprimere le libertà di individui e categorie particolari di persone in vista del bene comune. E così i legislatori e i governatori delle varie repubbliche ordinano molte cose che vanno a danno di alcuni senza loro colpa, ma non senza causa»<sup>48</sup>.

Con questo, Robles stava cercando di rispondere all'obiezione di Soto per cui espellere i mendicanti stranieri avrebbe significato condannarli a una pena che non corrispondeva a nessuna loro colpa: una violazione flagrante dell'ordine del diritto. Per la verità, nel *De iustitia et iure* si ammette che la formula 'et si sine causa non potest infligi poena, potest tamen sine culpa' ha valore d'assioma per la giurisprudenza. Ma subito se ne limita la validità a quei casi particolari in cui a una situazione oggettiva di irregolarità consegue l'impossibilità di accedere a determinate cariche. Non tanto una pena, dunque, quanto una certa, inevitabile perdita di dignità<sup>49</sup>. A parte questa eccezione,

«è regola infallibile che il Principe non possa decretare contro nessuno la pena di morte, di mutilazione, di esilio o di confisca dei beni se non per una trasgressione o omissione della legge tale da configurare colpa mortale»<sup>50</sup>.

A fronte di ciò, la mossa di Robles consiste invece nell'estendere la validità dell'assioma summenzionato a tutte le situazioni d'emergenza in cui è a rischio il bene della comunità:

«Senza colpa si tolgono ogni giorno migliaia di libertà agli uomini liberi, ma non senza causa ... E molte altre libertà che gli uomini hanno per Diritto Naturale si sopprimono in tempo di guerra, di pestilenza e di altri eventi simili, non per una qualche colpa, ma per una causa legittima e sufficiente».

Quanto al criterio che solo può giustificare quella che è a tutti gli effetti una deroga al funzionamento normale dell'ordinamento giuridico,

<sup>48</sup> J. de Robles, *De la orden que en algunos pueblos de España*, p. 179.

<sup>49</sup> Cfr. D. de Soto, *De iustitia*, l. I, qu. VI, art. 5, fol. 53. Sul divieto di accesso agli ordini sacri imposto in epoca medievale e primo-moderna a chi esercitasse mestieri 'infamanti' (giudice, boia ecc.) cfr. G. Todeschini, *Visibilmente crudeli*, in particolare pp. 137-170.

<sup>50</sup> D. de Soto, *De iustitia*, l. I, qu. VI, art. 5, fol. 53.

il benedettino non ha dubbi: «la causa più legittima della soppressione di queste libertà è il bene pubblico»<sup>51</sup>.

Cosa poi si debba intendere per ‘bene pubblico’ – e, soprattutto, chi abbia l’autorità necessaria a decidere i mezzi atti al suo conseguimento – Robles lo aveva spiegato qualche pagina prima affrontando la questione del divieto imposto ai pellegrini di Santiago di allontanarsi più di quattro leghe dal cammino principale. Vero è che, se lo confrontiamo con le regole universali della carità e della libertà, tale divieto può sembrare eccessivamente rigoroso. E tuttavia bisogna considerare che «chi ha la responsabilità di mirare al bene comune» persegue scopi diversi rispetto a quelli dei comuni cittadini; di conseguenza, diversi sono anche i mezzi che impiegano e i principi cui si ispirano. La *ratio* di ciò che è buono per se stessi o per la propria famiglia non ha nulla a che fare con quella di ciò che è buono per il governo della città o dello Stato: ecco perché

«non è bene che noi che non ... sappiamo quali considerazioni guidino coloro che governano, condanniamo ciò che ordinano e comandano senza ascoltarne [le motivazioni], ma solo basandoci su ciò che noi avremmo fatto per noi stessi o per la nostra casa»<sup>52</sup>.

Inoltre, il bene comune della *república* si differenzia non solo dal bene privato degli individui, ma anche da quello sovranaturale che è il fine delle leggi divine; così, se queste mirano a rendere umili gli uomini per aiutarli a conseguire la salvezza eterna – il che si ottiene più facilmente con il disprezzo della ricchezza che con la sua abbondanza – le leggi umane hanno lo scopo di

«ordinare gli uomini affinché la repubblica si conservi e si accresca. Conservazione e accrescimento che consistono nel far sì che le repubbliche siano ricche e che si amplino le proprietà e i patrimoni di tutti i loro abitanti; per cui esse si sforzano di fare in modo che ci siano molti ricchi e potenti e pochi o nessun povero»<sup>53</sup>.

In questo senso, la riforma dell’assistenza è perfettamente funzionale al duplice obiettivo della conservazione e dell’accrescimento del corpo politico. Conservazione: perché, mettendo ordine nel mondo disordinato di vagabondi e mendicanti, si evita che la sopravvivenza della *res publica* sia messa a repentaglio da questo «stato di gente pericoloso per il

<sup>51</sup> J. de Robles, *De la orden que en algunos pueblos de España*, p. 179.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>53</sup> *Ibidem*. Cfr. invece D. de Soto, *De iustitia*, l. I, qu. II, art. 1, fol. 15: «Non è dunque in questo [nell’indirizzare o meno i propri sudditi alla vera salvezza] che il potere secolare si differenzia da quello spirituale, ma solamente nel fatto che, per quanto entrambi debbano mirare con le loro leggi al medesimo fine della felicità ultima, il potere spirituale è sovraordinato a quello secolare».

bene comune». Accrescimento: perché togliere ai finti poveri la libertà di mendicare e obbligarli a lavorare significa aumentare il benessere di tutti; è evidente infatti

«che il regno in cui pochi lavorano e molti mangiano del lavoro di quei pochi, sarà necessariamente povero o comunque non tanto ricco e prospero come potrebbe essere»<sup>54</sup>.

#### 4. *Conclusioni. Dalle riforme alla 'Ragion di Stato'*

A circa una quarantina d'anni dalla pubblicazione dei due opuscoli di Soto e Robles, nel 1589, Giovanni Botero dava alle stampe la prima edizione del suo *Della ragion di Stato*. Il libro si apriva con una rapida definizione del suo oggetto, destinata a divenire canonica:

«Ragione di Stato si è notizia de' mezzi atti a fondare, conservare e ampliare un dominio. Egli è vero che, se bene assolutamente parlando, ella si stende alle tre parti sudette, nondimeno pare che più strettamente abbracci la conservazione che l'altre, e dell'altre due più l'ampliamento che la fondazione»<sup>55</sup>.

Più avanti, nel quarto libro, troviamo un intero paragrafo dedicato a quella che, secondo il gesuita piemontese, è una delle categorie di persone più pericolose per la quiete pubblica: i poveri. Pericolosi perché «non avendo che perdere, si muovono facilmente nell'occasione di cose nuove, e abbracciano volentieri tutti i mezzi che si appresentan loro di crescere con la rovina altrui»<sup>56</sup>. A fronte di questa situazione potenzialmente esplosiva, il principe ha a disposizione due alternative per «assicurarsi di costoro»: cacciarli dallo Stato o 'interessarli' alle sue sorti – il che si può ottenere «con l'obbligarli a far qualche cosa, cioè ad attendere o all'agricoltura o all'arti o ad altro esercizio, col cui emolumento possino mantenersi»<sup>57</sup>.

Esiliare i vagabondi o costringerli a lavorare: due tra le misure più caratteristiche delle riforme cinquecentesche (soprattutto nel loro aspetto repressivo) diventavano un capitolo all'interno della nascente letteratura sulla Ragion di Stato. Del resto, l'associazione esplicita di povertà e rivolta (insieme alla ricerca delle misure necessarie a prevenirla) era destinata

<sup>54</sup> J. de Robles, *De la orden que en algunos pueblos de España*, p. 192.

<sup>55</sup> G. Botero, *La ragion di Stato*, a cura di C. Continisio, Roma 2009, p. 7. Per informazioni, anche bibliografiche, sulla vita di Botero e sulla fortuna dell'opera rimando all'ottima introduzione della curatrice.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 83.

a divenire un luogo comune in molta parte della trattatistica politica tra Sei- e Settecento. Così, ad esempio, la seconda edizione degli *Essays* di Bacon, pubblicata nel 1612, individuava nel malcontento e nella miseria diffusa le due principali cause di *seditions and troubles*:

«se la povertà e la proprietà distrutta, nell'ipotesi migliore, si uniscono alla indigenza e alla miseria dei poveri, il pericolo è grande ed imminente, poiché le rivolte del ventre sono le peggiori»<sup>58</sup>.

Tuttavia, le analogie tra la pubblicistica cinquecentesca sulla riorganizzazione dell'assistenza e la successiva letteratura politica sulla Ragion di Stato non si limitano a una semplice sopravvivenza contenutistica. Si presti attenzione ai nuclei tematici attorno ai quali abbiamo visto articolarsi l'argomentazione di Robles: il ricorso all'esperienza e la sfiducia nelle sottigliezze della speculazione; il ruolo della prudenza come competenza specifica degli uomini di governo; l'insofferenza verso vincoli normativi troppo rigidi e l'elezione del bene pubblico a criterio di una possibile deroga al normale ordinamento giuridico; la differenziazione della logica che presiede all'ambito del politico dalle leggi che sovrintendono alla sfera della salvezza e dalle regole che guidano la condotta privata. Tutti elementi che, circa mezzo secolo dopo, contribuiranno a strutturare il campo teorico del dibattito europeo sulla *ratio status*<sup>59</sup>. Di qui, l'ipotesi che vorrei proporre a conclusione del presente lavoro: è possibile supporre che almeno parte del *milieu* linguistico-concettuale di questo dibattito, destinato a occupare un capitolo importante della storia del pensiero politico tra la fine del XVI e la metà del XVII secolo, fosse già presente (sia pure *in nuce*) nella cultura delle élite urbane della prima metà del Cinquecento? Il fenomeno della progressiva pauperizzazione di fasce sempre più estese della popolazione le poneva in effetti, per la prima volta, di fronte alla realtà drammatica del dissolversi delle antiche forme di appartenenza comunitaria. Il che a sua volta acutizzava la sensazione dell'insufficienza delle mediazioni teoriche tradizionali e spingeva a cercare nuovi rimedi tratti dall'osservazione diretta della pratica politica. L'ordine non poteva essere assunto come punto di partenza perché esso rappresentava semmai la meta della *buena gobernación* – dove l'aggettivo serviva ora a qualificare non più solo la moralità ma anche l'efficacia dell'azione di governo. È precisamente questa (per certi versi dolorosa) intuizione, già riconoscibile in forma embrionale nei sostenitori

<sup>58</sup> F. Bacone, *Saggi*, Palermo 1996, p. 60.

<sup>59</sup> Temi che affiorano con chiarezza nell'agile sintesi di D. Ferraro, *Libertà ecclesiastica e ragion di Stato*, in P. Rossi - C.A. Viano (edd), *Storia della filosofia*, III, Roma - Bari 1995, pp. 280-298.

cinquecenteschi della riforma della beneficenza, che farà da sfondo alla riflessione successiva sulla Ragion di Stato. In questo modo, essa viene a configurarsi come promozione di un linguaggio di gestione locale del potere (gli *administradores* di Robles) a teoria generale del comando statale. Un tipo di razionalità 'governamentale' ispirata più alla semantica amministrativa (i cui punti cardine sono l'appello all'esperienza e la flessibilità normativa) che alla costellazione concettuale della sovranità (la quale non può fare a meno del ricorso alla formalizzazione giuridica) – due logiche sicuramente compresenti nella progressiva definizione dello Stato moderno, ma non per questo sempre sovrapponibili<sup>60</sup>.

Se dobbiamo prestar fede alle testimonianze più tarde, Domingo de Soto sembra uscire vincitore dalla partita delle riforme<sup>61</sup>. In effetti, tra ritardi, ripensamenti e inversioni di rotta, la riorganizzazione della beneficenza era destinata a un sostanziale fallimento. Una volta superata l'emergenza (anche grazie a una congiuntura economica più favorevole) l'afflato riformistico si affievolisce – riaffacciandosi però ciclicamente nei secoli successivi – senza quasi lasciare traccia sul versante istituzionale. Il che però non toglie, come ho cercato di mostrare, che i dibattiti su mendicizia e assistenza possano rappresentare un sintomo di trasformazioni ben più grandi.

<sup>60</sup> Sul concetto di «governamentalità» cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, a cura di P. Napoli, Milano 2010, in particolare pp. 70-90.

<sup>61</sup> Cfr. M. de Giginta, *Tratado de remedio de pobres* (1579), a cura di F. Santolaria Sierra, Barcellona 2000, p. 96: «MARIO: Considera che saranno passati ormai più di trent'anni da quando in alcune zone della Castiglia si tentò di fare lo stesso [riformare l'assistenza], ma si abbandonò il progetto perché quel famoso teologo, Domingo de Soto, si schierò contro ...».