

APPUNTI SULL'ETICA ECONOMICA DELLA SCUOLA FRANCESCANA

ORESTE BAZZICHI*

SOMMARIO: 1. *Le ragioni di un ritardo*. 2. *Fecondità del paradigma etico-sociale francescano*. 2.1. *Fra Pietro di Giovanni Olivi*. 2.1.a. *La teoria del capitale*. 2.1.b. *Teoria del valore economico e del giusto prezzo*. 2.2. *Giovanni Duns Scoto*. 2.3. *Alessandro Bonini di Alessandria*. 2.4. *San Bernardino da Siena riformatore sociale*. 3. *Dal discorso economico francescano al modello "civile"*.

UNO dei più autorevoli studiosi di storia del pensiero economico, Joseph A. Schumpeter, nel formulare la periodizzazione dell'evoluzione delle dottrine economiche dei dottori della Scolastica, giudicava di assoluta irrilevanza il pensiero economico scolastico della prima fase (fino al Duecento), di scarsa importanza i secoli XIII e XIV, e soltanto tutto il Quattrocento e il secolo successivo di grande rilievo e di fondamentale importanza. Secondo l'autorevole studioso della Scuola socio-economica austriaca, il Quattrocento, infatti, era dominato dall'insegnamento economico del domenicano sant'Antonino da Firenze, «il primo uomo al quale si possa attribuire una visione generale del processo economico».¹

Appare del tutto singolare che uno studioso come Schumpeter non facesse alcuna menzione – al contrario del grande sociologo tedesco Max Weber² – di un'altra importante figura di teologo-economista della prima metà del Quattrocento, il francescano san Bernardino da Siena. Ormai è opinione largamente diffusa fra studiosi italiani e stranieri³ che l'arcivescovo domenicano

* Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura – *Seraphicum*, Via del Serafico, 1 - 00142 Roma. E-mail: oreste.bazzichi@alice.it

¹ J.A. SCHUMPETER, *Storia dell'analisi economica*, Einaudi, Torino 1959, vol. I, p. 117. Dello stesso parere è anche l'altro grande storico del pensiero economico W. SOMBART, *Il capitalismo moderno*, UTET, Torino 1967; IDEM, *Il borghese*, Longanesi, Milano 1950.

² Cfr. M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli-BUR, Milano 1997, pp. 134-135. In particolare, Weber scrive di «teologi scotisti» e «mendicanti quattrocenteschi», citando specificamente Bernardino da Siena, che cerca di giustificare, come Antonino da Firenze, «il guadagno del commerciante, in quanto imprenditore, come lecito compenso per la sua industria».

³ Cfr. R. DE ROOVER, *Scholastics Economics: Survival and Lasting Influence from the Sixteenth Century to Adam Smith*, «Quarterly Journal of Economics», maggio 1955, pp. 161-190 (tra-

di Firenze, Antonino Pierozzi, utilizzava abbondantemente le elaborazioni economiche di san Bernardino su temi fondamentali quali il valore economico, il giusto prezzo, la funzione della moneta, la produttività del capitale monetario, la giustificazione morale dell'interesse, il ruolo sociale e morale del mercante-imprenditore nella comunità. Ora, se si tiene conto che la maggior parte dei ragionamenti e delle idee del senese sui principali problemi economici sono attinti dagli scritti dei teologi francescani precedenti – tra cui: Pietro di Giovanni Olivi, Giovanni Duns Scoto, Alessandro Bonini di Alessandria, Astesano di Asti, Gerardo di Odone – occorre collocare la nascita di un organico, anche se ancora perfettibile, sistema economico almeno un secolo e mezzo prima rispetto alla periodizzazione proposta da Schumpeter e tre secoli prima della nota tesi di Max Weber, che fa risalire l'origine dello spirito del capitalismo all'etica calvinista.⁴

dotto in italiano: *L'economia scolastica e influenza sul pensiero economico dal sedicesimo secolo a Adam Smith*, in Suppl. 6 a «La Società», 6 (2007), pp. 12- 42; IDEM, *San Bernardino of Siena and sant'Antonino of Florence. The Two Great Economic Thinkers of the Middle Ages*, Mass, Boston 1967; IDEM, *La pensée économique des Scolastiques. Doctrine et méthodes*, Institute d'études médiévales, Montréal-Paris 1971; IDEM, *Business Banking and Economic Thought in Late Medieval and Early Modern Europe*, ed. J. Kirshner, Chicago 1974; G. BARBIERI, *Il pensiero economico dall'antichità al Rinascimento*, Istituto di Storia Economica, Bari 1963; IDEM, *Le dottrine monetarie dal XIII al XVII secolo*, «Economia e Storia», 3 (1975); O. CAPITANI, *La concezione della povertà nel Medioevo*, Patron, Bologna 1981; IDEM, *Figure e motivi del francescanesimo medioevale*, Patron, Bologna 2000; G. TODESCHINI, *Oeconomica Franciscana. Proposte di una nuova lettura delle fonti dell'etica economica medioevale*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», XII (1976), pp. 15-77 e XIII (1977), pp. 461-494; IDEM, *Il prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1994; IDEM, *I mercanti e il Tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo e età moderna*, Il Mulino, Bologna 2002; IDEM, *Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Il Mulino, Bologna 2004; A. SPICCIANI, *Sant'Antonino, san Bernardino e Pier di Giovanni Olivi nel pensiero economico medioevale*, «Economia e Storia», 19 (1972), pp. 315-341; IDEM, *La mercatura e la formazione del prezzo nella riflessione teologica medioevale*, Atti Accademia dei Lincei, Roma 1977; O. BAZZICHI, *Alle origini del capitalismo*, Dehoniane, Roma 1991 (riproposto con integrazioni *Alle radici del capitalismo. Medioevo e scienza economica*, Effatà, Cantalupa (Torino) 2003); IDEM, *Dall'usura al giusto profitto. L'etica economica della Scuola francescana*, Effatà, Cantalupa (Torino) 2008; IDEM, *Il paradosso francescano tra povertà e società di mercato. Dai Monti di Pietà alle nuove frontiere del credito*, Effatà, Cantalupa (Torino) 2011, soprattutto pp. 75-77.

⁴ Uno dei concetti principali caratterizzanti la teologia di Giovanni Calvino (1509-1564) è quello della predestinazione; tema che ha favorito nella storia della Chiesa costanti discussioni e controversie. Da questa dottrina scaturisce l'assunto che Dio fissa per ciascuno la propria attività su questa terra, alla quale l'uomo deve adeguarsi come ad una regola perenne. Quindi, ogni lavoro rientra nel processo di santificazione ed è connesso all'elezione divina. L'uomo potrà raggiungere il successo e la prosperità materiale solo con la benedizione di Dio. Da queste riflessioni scaturiscono le premesse del pensiero sull'etica economica calvinista, che giustifica moralmente l'aspirazione degli individui al guadagno e al successo mondano. Perciò, la dottrina della predestinazione calvinista carica d'ansia il

Quindi, dalle opere dei pensatori della Scuola francescana scaturisce l'assunto: la teoria e la pratica dell'economia di mercato sono germogliate, ben prima di Calvino e del fondatore della scienza economica, Adam Smith.

La riflessione dei frati minori ha creato, cioè, le condizioni per lo sviluppo dei principi etici insiti nel capitalismo, contribuendo alla formazione di una mentalità diffusa in cui il mercato ha trovato un valido appoggio per gli sviluppi successivi. In tale prospettiva il pensiero economico della Scuola francescana appare come la causa concretamente induttiva della nascita di istituzioni capitalistiche, quali i Monti di Pietà – prodromi delle odierne Casse di Risparmio e delle organizzazioni del credito cooperativo – e il *trust*.

Può sembrare paradossale che i maestri francescani del XIII, XIV e XV secolo, conciliando attività speculativa con la pratica pastorale del vivere quotidiano vicino alla gente e rigettando il denaro dalla propria vita, si siano scoperti degli economisti di notevole valore, che hanno saputo anticipare alcune acquisizioni teoriche fondamentali. Ma il paradosso è attenuato dalla considerazione per cui l'impegno francescano per lo sviluppo di istituzioni pre-capitalistiche era finalizzato non solo a non rigettare l'economia, ma a viverla in un orizzonte di sobrietà e nella logica della promozione del bene comune. Ed è proprio dall'analisi della parola *paupertas* che nasce nei francescani l'opportunità di occuparsi delle pratiche economiche e di contribuire alla formazione del vocabolario economico occidentale. Essi, attraverso un'azione parentetica e pratica molto efficace sul popolo, riuscirono brillantemente a dare una forte accelerazione al sistema sociale e allo sviluppo economico e civile, i cui fondamentali principi conservano ancora oggi, nell'epoca della globalizzazione, tutta la loro attualità.

La felice intuizione dei Monti di Pietà, poi, elargendo i loro prestiti caso per caso in funzione delle effettive necessità (microcredito), possono essere visti come i primi finanziatori del credito al consumo ed allo sviluppo delle piccole imprese.

1. LE RAGIONI DI UN RITARDO

Quali sono state le cause del ritardo nella conoscenza delle fonti primarie della Scuola francescana nel campo etico-sociale? Le circostanze sono sostanzialmente quattro.

La prima riguarda il campo dell'ermeneutica teologica, in cui pesano alcuni documenti pontifici sulla scelta del tradizionale sistema filosofico: quello della Scuola aristotelico-tomista. Il più rilevante è quello del 4 agosto 1879 quando Leone XIII nella *Aeterni Patris*, pur parlando di Tommaso e di Bonaventura co-

credente a tal punto, che egli sente un assillante bisogno di certezze circa il proprio *status* di eletto o di dannato. Ne consegue una nuova concezione che orienta l'attività professionale ad una assidua e inarrestabile ricerca del massimo profitto.

me di due candelabri *in domo Dei lucentia*, sceglie per l'impostazione e l'analisi teologica il sistema unico della Scolastica aristotelico-tomista. Occorre attendere 120 anni per tornare alla pluralità culturale: la grande enciclica *Fides et ratio* (14 settembre 1998) di Giovanni Paolo II cancella, innanzi tutto, la contrapposizione dei due sistemi filosofici e teologici (Scuola tomista e Scuola francescana), proponendo e promuovendo la loro complementarietà.

Nella recente enciclica *Spe salvi* Benedetto XVI, oltre a dichiarare l'illuminismo, assieme al marxismo, speranze terrene fallite, chiarisce che nell'epoca attuale si registra in molti ambienti la sostituzione del razionalismo con una sorta di dittatura del relativismo, un male che corrode dal di dentro le società occidentali.

E nella *Caritas in veritate* egli aggiunge che è l'ideologia dell'individualismo, nella sua forma sempre più esasperata, che minaccia davvero la nostra società, la cui salvezza consiste nel trinomio fraternità, sviluppo economico e società civile.

Lo sfondo teorico dell'enciclica, perciò, è ispirato dall'etica francescana della gratuità, che esprime l'etica dell'alterità, via privilegiata per coniugare gratuità e apertura dialogale, e l'etica della libertà, da cui scaturisce l'etica della responsabilità.⁵ In continuità con ciò nell'enciclica si afferma continuamente che la questione essenziale è la purificazione del cuore, della mente e della volontà dell'uomo.

Accanto e in aggiunta a questa considerazione si è innestata l'idea che la *sancta rusticitas* francescana non consentisse ai frati un'adeguata attività intellettuale. Niente di più falso. Basta ricordare i primi "maestri" dell'Università di Parigi (Alessandro d'Ales, san Bonaventura, Giovanni Duns Scoto, Alessandro Bonini di Alessandria, Aimone di Favershaw, Gilberto di Tournai, ecc.) e dell'Università di Oxford (Roberto Grossatesta, Adamo Marsch, ecc.). Non è corretta, quindi, l'interpretazione che considera S. Francesco contrario agli studi ed alla cultura. Si tratta di un equivoco che non tiene in considerazione il suo esatto pensiero. Difatti, l'ammonizione che egli rivolge ai frati nella "Regula bullata": «Se non sanno di lettere non si curino di apprenderle» (c. 9), altro non significa che nel movimento francescano c'è posto anche per gli indotti. Tanto è vero che S. Bonaventura nell'*Expositio super Regulam Fratrum Minorum*⁶ interpreta la volontà di Francesco nel senso di un incoraggiamento a studiare teologia, senza la quale non sarebbe possibile neanche la predica-

⁵ Nella nota 102 l'enciclica rimanda all'Istruzione sulla libertà cristiana e la liberazione, *Libertatis conscientia*, del 22 marzo 1987 della Congregazione della Dottrina della Fede, che porta la firma proprio dell'allora card. Joseph Ratzinger. In tale documento si afferma che il problema non sono le strutture in se stesse, ma il peccato dell'uomo che può strutturarsi in vere e proprie "strutture di peccato".

⁶ *Opera omnia*, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum edita, VIII, Ad Claras Aquas 1898, p. 339.

zione. D'altra parte, fin dall'inizio non mancarono frati dotti. Lo stesso frate Elia da Cortona (morto nel 1253), secondo vicario di S. Francesco (1221-1227) e secondo ministro generale (1232-1239) era ben istruito, essendo stato notaio a Bologna. Anche il poeta francescano Iacopone da Todi, nella lauda 88, non condanna la cultura in sé, ma la vanagloria e l'orgoglio che gli studi potrebbero suscitare, in contrasto con la *minoritas* francescana. D'altra parte, lui stesso era uomo colto, competente in materia legale, conoscitore della poesia volgare contemporanea, nonché versato negli studi teologici. Un uomo di cultura, dunque, che polemizza contro la cultura.⁷ Ma con l'intento di colpire la cultura che diviene incentivo alla sufficienza e alla superbia e mortifica l'umiltà e la semplicità, provocando un pericoloso rilassamento dei costumi ed esigendo, a motivo della superiorità culturale, un trattamento privilegiato rispetto agli altri frati.

La seconda circostanza è legata alla tesi weberiana – comunemente accettata dagli studiosi del pensiero economico –, che individua una significativa corrispondenza tra l'etica calvinista e l'origine dello *spirito del capitalismo*; tesi che ha impedito la ricerca di altre fonti, al di là degli accenni su san Tommaso e l'approdo su sant'Antonino da Firenze, come tra i primi fondatori della scienza economica. Alla base di questo fatto storico "curioso", da un lato, c'è sicuramente la condanna e l'ancor più grave oblio di Pietro di Giovanni Olivi, dall'altro, il ritardo con cui si è avuta l'edizione critica delle opere di san Bernardino,⁸ che nei suoi vari scritti riproduce, talvolta integralmente, il pensiero economico – soprattutto di fra Pietro – dei maestri francescani precedenti.⁹ In questo modo alcuni studiosi accorti hanno potuto agevolmente evidenziare il significativo contributo della Scuola francescana medievale e tardo-medievale alla genesi ed allo sviluppo della scienza economica, ripercorrendo a ritroso l'itinerario delle idee economiche medievali: da Antonino all'Olivi passando per Bernardino. Ci piace qui ricordare, a vario titolo, i pionieri: Raymond De Roover, Alberto Ghinato, Ovidio Capitani, Gino Barbieri, Amleto Spicciani, Giacomo Todeschini, Oscar Nuccio, Oreste Bazzichi, a cui vanno aggiunti due filosofi del calibro di Orlando Todisco e Dario Antiseri e l'economista Stefano Zamagni.

La terza circostanza riguarda la questione della povertà, snodo centrale e fondamentale della *mission* francescana.¹⁰ Perché Pietro di Giovanni Olivi fu

⁷ Cfr. G. GETTO, *Il realismo di Iacopone da Todi*, «Lettere Italiane», 38 (1956), pp. 223-269.

⁸ Cfr. *Opera omnia*, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum edita, 9 voll., Florentiae 1950 - 1965. Cfr. anche D. PACETTI, *La libreria di San Bernardino da Siena e le sue vicende attraverso cinque secoli*, «Studi Francescani», 62 (1965), pp. 3-43.

⁹ Nel *Contractibus et usuris*, oltre all'Olivi e a Scoto, si richiama ben 31 volte al trattato *De usuris* di Alessandro Bonini di Alessandria, 23 volte alla *Summa de casibus conscientiae* di Astesano di Asti e 22 volte al *De contractibus* di Gerardo di Odone.

¹⁰ Non dimentichiamo che Francesco era rimasto tanto innamorato della povertà da

uno dei più attivi protagonisti nella ben nota polemica sorta nel XIII secolo in seno all'Ordine francescano riguardante l'interpretazione della Regola sulla povertà e lo scontro tra papato e impero per la *plenitudo potestatis*.¹¹ Fra Pietro fu la mente dottrinale più lucida della corrente degli Spirituali e, pur essendo morto in età relativamente giovane (1298), di quella corrente fu uno dei principali capi. In realtà, la difesa della povertà volontaria (*usus pauper*) dei beni materiali e la distanza, o meglio, la contrarietà dell'esercizio del potere civile da parte degli uomini ecclesiastici, non potevano non suonare pericolose al vertice della Chiesa, simile ad un rimprovero duro: rinunciare non solo alla proprietà, ma anche al potere politico, economico, sociale e culturale. Qui sta il paradosso. Nell'antropologia francescana, infatti, si incontra l'armonia tra l'agostiniana "città terrestre" con la "città di Dio": immanenza e trascendenza. L'umanesimo francescano, da un lato, comporta lo stare nel mondo, il condividere, il coesistere, il dialogare, lo stare insieme e il progettare il sistema sociale con tutte le creature esistenti; dall'altro, la contemplazione e ascensione a Dio, che fa leva su una ontologia di comunione, di partecipazione e di fraternità globale.

Può essere interessante chiedersi come mai i pensatori francescani del Duecento, e per di più anche di appartenenza alla corrente degli Spirituali, abbiano avuto un così spiccato interesse per i problemi economici del proprio tempo.

Non vi è dubbio che, oltre alla Regola francescana dei "pauperes", dei "pellegrini e forestieri di questo mondo", la penetrante intelligenza e l'attento spirito di osservazione di questo gruppetto di teologi, sotto i cui occhi andavano trasformandosi il potere politico, la Chiesa, il potere ecclesiastico, la società e l'economia del loro tempo, riescono ad elaborare un linguaggio economico, dando vita, nella logica del bene comune, ad una organizzazione di un giusto uso dei beni nella società civile. La minima idea che i francescani, fautori della povertà volontaria, si siano occupati di chiarire la differenza fra usura e prestito, fra lusso e giusto uso dei beni, tra valore economico e giusto prezzo,

volerla sposare. Anche nella morte volle essere fedele alla sua sposa, ponendosi tutto nudo sulla terra. Secondo lui, la povertà suscita negli altri generosità, allontana le eccessive preoccupazioni per la vita terrena ed è fonte di gioia. Cfr. TOMMASO DA CELANO, *Vita prima e Vita secunda*, «Analecta Franciscana», x, Collegio San Bonaventura, Quaracchi-Firenze 1926-1941; BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Legenda maior*, «Analecta Franciscana», x, Collegio San Bonaventura, Quaracchi-Firenze 1941; *Fioretti di S. Francesco*, a cura di P. B. Bughetti, Collegio San Bonaventura, Quaracchi-Firenze 1926; *Sacrum Commercium sancti Francisci cum Domina Paupertate*, Collegio San Bonaventura, Quaracchi-Firenze 1929; *Admonitiones*, in "Opuscula Francisci Assisiensis", a cura di K. Esser, Collegio Sant'Antonio (ex Collegio San Bonaventura di Quaracchi), Grottaferrata (Roma) 1976.

¹¹ Per un approfondimento su entrambe le tematiche, cfr. O. BAZZICHI, *Il paradosso francescano tra povertà e società di mercato. Dai Monti di Pietà alle nuove frontiere etico-sociali del credito*, Effatà, Cantalupa (Torino) 2011, pp. 23-51.

tra la figura del mercante e quella dell'usuraio, diventando, paradossalmente, gli ideologi della società di mercato, ha reso scettico qualunque studioso della storia del pensiero economico. D'altra parte, se è comprensibile che i ricercatori siano stati attratti e influenzati dal mirabile edificio dottrinale di san Tommaso d'Aquino, e quindi da una sola Scuola medievale, non è scientificamente giustificabile che non abbiano ritenuto interessante allargare la loro attenzione anche ai rappresentanti dell'altra Scuola medievale, quella francescana, il larga misura ancora inesplorata e meno conosciuta.¹² Ne è una riprova il fatto che ancora oggi insigni accademici continuino a considerare, nel panorama etico-sociale, patrimonio culturale comune, sul versante teologico, san Tommaso, e sul piano sociologico, la tesi di Max Weber sull'*etica protestante e lo spirito del capitalismo*.¹³

Infine, la quarta circostanza è di natura epistemologica. L'analisi etico-economica della Scuola francescana ha due precisi riferimenti, uno storico e uno ideologico: il pauperismo e il volontarismo. Il pauperismo medievale è costituito da quel complesso magmatico di idee religiose, morali, politiche – talvolta più vicine ai confini dell'eresia che dell'ortodossia – che scaturiva dalla presa in considerazione della condizione di povertà di vasti strati di popolazione emergenti della società. È un movimento vasto e complesso, sotto il cui comune denominatore si possono interpretare molteplici e spesso contraddittori aspetti della storia del Medioevo.

Il volontarismo nasce dalla sistemazione fatta da Giovanni Duns Scoto del problema della libertà dell'agire umano, sistemazione che pur tenendo conto della dottrina tomista si impianta sulle suggestive radici del pensiero di sant'Agostino.

La base dell'impostazione teorica di contenuto economico dei maestri francescani è una concezione generale fondata sui principi antropologici di matrice scotiana. Dal volontarismo di ascendenza agostiniana e scotiana nasce la spiegazione del sistema e del processo economico. Il perno del diritto della "communitas" non è originata dallo Stato – nozione ancora sconosciuta ai pensatori medievali –, né dalla legge naturale, ma dal sistema di contratti, la

¹² Naturalmente con ciò non si vuole togliere nulla all'importanza e alla validità delle ricerche e delle tesi che partono da ottiche diverse, più legate alla Scuola tomista o a quella di Salamanca o alle forme letterarie degli umanisti laici.

¹³ È doveroso ricordare che il primo studioso di area cattolica che intervenne coraggiosamente a correggere l'assunto di Weber fu A. FANFANI, *Le origini dello spirito capitalistico in Italia*, Vita e Pensiero, Milano 1933; IDEM, *Cattolicesimo e protestantesimo nella funzione storica del capitalismo*, Vita e Pensiero, Milano 1934. La sua ricerca, oltre ad aprire un varco nell'unanimità alla tesi del grande sociologo tedesco del Novecento, pone una serie di riflessioni non tanto nel campo della dottrina sociale della Chiesa, quanto piuttosto nel dibattito tra cattolici, che attribuivano volentieri le distorsioni e le aberrazioni del paleo-capitalismo all'etica calvinista.

cui rispondenza al “*bonum commune*” impedisce alla “*communitas*” di trasformarsi in “*incommunitas*”, dominata dall’*iniquità*. Un diritto senza Stato, dunque, che nasce dalla società civile e si articola in un sistema contrattualistico che dà vita ad un “mercato” autoregolantesi in quanto rispondente a quei principi del “*bonum commune*” che tengono la “*communitas*” coesa nel rispetto del singolo. È questa la proposta – ma anche l’*utopia* – della filosofia sociale francescana, per la quale criterio del vero è il bene e il fondo abissale dell’essere è costituito dalla libertà, cifra della gratuità.¹⁴ Sta qui la ricchezza e la novità del pensiero etico-economico della Scuola francescana medievale e tardo-medievale, fondato sulle esigenze concrete della vita quotidiana e della realtà sociale. Contatto con la gente, ricerca e analisi delle problematiche nuove emergenti dalla società: questi i motivi essenziali che danno la risposta storica e epistemologica perché i francescani, a partire dalla seconda metà del XIII secolo, elaborano, sul piano dottrinale, una originale e lungimirante teologia economica per superare le difficoltà giuridico-morali – sorte a seguito della severa condanna canonica dell’*usura* – e, sul piano pratico, inventano i Monti di Pietà, consentendo, attraverso l’erogazione del credito ad interesse, una forte accelerazione al sistema sociale e allo sviluppo economico e civile.

2. FECONDITÀ DEL PARADIGMA ETICO-SOCIALE FRANCESCANO

Nella seconda metà del XIII secolo tre teologi francescani – Pietro di Giovanni Olivi (1248-1298), Giovanni Duns Scoto (1263/66-1308) e Alessandro Bonini di Alessandria (1270-1314) – elaborarono una serie di concetti economici: capitale monetario, interesse, valore economico, giusto prezzo, cambio, sconto. Essi furono indotti a ricercare, sul piano teorico, il superamento della condanna ecclesiastica dell’*usura*, che costituiva un reale ostacolo allo sviluppo del sistema economico-finanziario.¹⁵

¹⁴ Cfr. O. TODISCO, *Il dono dell’essere. Sentieri inesplorati del modello francescano*, Edizioni Messaggero, Padova 2006; IDEM, *La libertà fondamento della verità. Ermeneutica francescana del pensare occidentale*, Edizioni Messaggero, Padova 2008.

¹⁵ Nel XIII secolo la tesi della proibizione morale, canonica e civile del prestito ad interesse era rigidissima. Tutti gli autori di *summae* teologiche, di manuali per confessori, quasi tutte le fonti normative civili e la totalità delle norme canoniche proibivano l’*usura*. Basta richiamare, fra le numerose citazioni possibili, la celebre *quaestio* n. 78, III, della *Summa theologiae* di S. Tommaso d’Aquino: «È cosa ingiusta in se stessa riscuotere l’interesse del denaro imprestato, perché equivale a vendere una cosa che non esiste; ne deriva una disuguaglianza e questa compromette la giustizia». Le eccezioni a questa tesi, solo adombrate dall’*Aquinata*, sono così labili, astratte e lontane dalla realtà che risultano inapplicabili. E soprattutto non viene ipotizzato alcun legame tra l’uso della moneta e l’esercizio di un’attività mercantile che potrebbe rendere il denaro non “sterile”, come lo è invece secondo la rigorosa concezione aristotelica *nummus non parit nummo*.

2. 1. *Fra Pietro di Giovanni Olivi*

Nell'analisi economica di fra Pietro di Giovanni Olivi troviamo già una visione generale del processo economico molto moderna e altamente schematica nella sua concettualizzazione, tanto che non è azzardato considerarlo il primo vero economista fra i pensatori della Scolastica.¹⁶

Il funzionamento del mercato può essere intrinsecamente morale purché sia inquadrato in un'etica comunitaria; cioè, un mercato, che nasce dalla società civile e si articola e si autoregola in rispondenza ai principi del *bonum commune*. Il prezzo delle merci può essere giusto, anche se oscilla in presenza di una carestia o per il semplice differimento dello scambio nel tempo, purché non confligga con il bene comune.

Ai fini della storia del pensiero economico, il fatto rilevante di questi assunti dell'Olivi è che vengono annunciati e diffusi nella seconda metà del Duecento, quando ancora alcuni meccanismi del capitalismo mercantile erano in fase embrionale. Ma, vicino alle esigenze reali della gente, la sua intuizione lo porta a cogliere i segni del nascente mutamento istituzionale ed economico in tutta la loro complessità e sotto questo profilo va considerato ormai come la figura più eminente fra gli economisti medievali.¹⁷

¹⁶ Il frate provenzale è noto anche nel campo speculativo (tanto da meritarsi l'appellativo di "Doctor speculativus") per la tesi della pluralità delle forme dell'anima umana; dottrina condannata dalla costituzione dogmatica *Fidei Catholicae* del Concilio di Vienna (1311-1312): di conseguenza, tutti i suoi scritti teologici e canonici furono rigorosamente proibiti sotto pena di scomunica e destinati ad essere bruciati da fra Giovanni da Murro che fu generale dell'Ordine francescano dal 1295 al 1303. Questo circostanza spiega ragionevolmente il motivo per cui san Bernardino da Siena, pur attingendo a piene mani da Pietro di Giovanni Olivi, non citi mai il confratello. Sulla vita e l'opera del frate francescano, cfr. S. GIEBEN, *Bibliographia oliviana (1885-1967)*, «Collectanea Franciscana», 38 (1968), pp. 167-195. Nel tomo IV dell'*Opera omnia* di san Bernardino magistralmente edita dai Padri francescani del Collegio S. Bonaventura di Quaracchi (Firenze), i *Sermones* dal xxxii al xlv contengono il *Tractatus de contractibus et usuris* (1956). Si tratta sicuramente di una delle opere più interessanti per chi voglia studiare l'evoluzione del pensiero economico. Ma l'importanza dei *Sermones* è ancora maggiore perché nei codici che egli ha utilizzato sono stati scrupolosamente e onestamente annotati i riferimenti testuali alle opere dell'Olivi e degli altri confratelli di un secolo e mezzo precedenti. Circostanza della quale l'edizione critica di Quaracchi ha tenuto sempre conto con esemplare rigore scientifico e filologico. In particolare, le idee dell'Olivi in ordine al concetto di "capitale mercantile" e i ragionamenti che portano a concepire la qualità dell'interesse rispetto alla rigida proibizione morale dell'usura transitano pari pari nei *Sermones* bernardiniani e nella celebre *Summa theologica* di sant'Antonino.

¹⁷ Certamente è vero quanto scrive Schumpeter che "la società dei tempi feudali conteneva tutti i germi della società dell'età capitalistica", così come "la scienza scolastica del Medioevo conteneva tutti i germi della scienza laica del Rinascimento (*Storia dell'analisi economica*, o. c., p. 100), ma le analisi dell'Olivi dimostrano anche inconfutabilmente la labi-

Per constatare l'acutezza del pensiero del frate provenzale e la modernità della sua visione del processo economico si possono ricordare, semplificandone al massimo l'esposizione,¹⁸ due aspetti principali della sua lettura delle categorie dell'economico; aspetti che, con una classificazione terminologica moderna, possiamo chiamare: la teoria del capitale e dell'interesse e la teoria del valore economico e del giusto prezzo.¹⁹

2. 1. a. La teoria del capitale

Il tema della produttività del capitale è trattato dall'Olivi nel *De usuris*,²⁰ dove pone in stretta relazione il mercato e il denaro.

Nel "dubium sextum" il teologo francescano propone la sua idea della presenza "seminale" del lucro nel "capitale", nella somma di denaro, cioè, destinata all'attività produttiva e commerciale.²¹ Egli, infatti, definisce il capitale come somma di denaro o qualsiasi merce che, essendo destinata ad una qualche attività economicamente produttiva, contiene già in sé un "seme di lucro"; questa presenza seminale di lucro fa sì che il prezzo di un capitale – ad esempio, formato da una somma di denaro – sia superiore al valore della semplice moneta che lo misura: «Ciò che con ferma decisione (*firmiter proposito*) del

lità della tesi di Max Weber sulle origini dello spirito del capitalismo, da far risalire all'etica protestante.

¹⁸ Ricorrendo anche ai nostri studi sull'antropologia economica francescana, contenuta nella trilogia pubblicata da Effatà: *Alle radici del capitalismo. Medioevo e scienza economica*, 2003, pp. 108-113; *Dall'usura al giusto profitto. L'etica economica della Scuola francescana*, 2008, pp. 60-71; *Il paradosso francescano tra povertà e società di mercato. Dai Monti di Pietà alle nuove frontiere del credito*, 2011, pp. 60-72.

¹⁹ La metodologia etico-economica del suo pensiero è contenuta nel *Tractatus de emptioe et venditione, de contractibus usurariis et de restitutionibus*. L'opera è stata pubblicata da G. TODESCHINI, *Un trattato di economia politica francescana*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1980. Le citazioni del Trattato sono tratte da questa pubblicazione, che, nella trascrizione, ha tenuto conto dei vari manoscritti esistenti.

²⁰ Costituisce la seconda parte dell'opera citata nella nota precedente.

²¹ «*Causa autem quare sub tali pretio potest illud vendere vel commutare est, tum quia is cui prestatetur tenetur sibi ad probabiliter equivalens, seu ad preservandum ipsum a damno probabilis lucri, tum quia illud quod in firmiter proposito domini sui est ordinatum ad aliquod probabile lucrum non solum habet rationem simpliciter pecunie seu rei, sed ultra hoc quamdam seminalem rationem lucrosi quam communiter capitale vocamus, et ideo non solum habet reddi simpliciter valor ipsius sed etiam valor superadiunctus* (La spiegazione del perché egli possa vendere o commerciare ad un simile prezzo è questa: da una parte chi lo riceve è tenuto a dargli verosimilmente un equivalente o ad evitargli un danno sul probabile guadagno, dall'altra, ciò che è destinato con ferma decisione del suo proprietario a fornire un possibile guadagno non solo possiede la natura del semplice denaro o di un oggetto, ma oltre a ciò ha in sé la virtuale possibilità di un guadagno, che comunemente chiamiamo capitale, e pertanto si deve restituire non solo il semplice valore della moneta o dell'oggetto, ma anche il valore che si è aggiunto)» (o.c., p. 85).

proprietario è destinato a qualche probabile lucro, non solo ha il significato di semplice denaro o di qualsiasi merce, ma possiede anche in sé un qualche seme di lucro, che comunemente chiamiamo capitale; perciò esso non solo deve rendere il suo stesso valore, ma anche un valore aggiunto (*sed et valor superadiunctus*)» o dell'interesse per il lucro cessante che il mutuatario deve restituire insieme alla somma ricevuta in prestito.

Per il pensatore francescano, dunque, la valutazione del capitale in termini economici risiede nell'aspettativa del lucro (il *valor superadiunctus*); esso deve, cioè, rientrare nell'equità del suo prezzo, che è superiore a quello della semplice moneta corrispondente. Identico, dal punto di vista economico-sociale, è il ragionamento che riguarda l'interesse, inteso come valutazione del risultato di un danno subito da chi ha sottratto il proprio denaro da un investimento produttivo per darlo in prestito; in questo caso il danno non può che identificarsi con il *valor superadiunctus*.

Secondo l'Olivi, quindi, due sono le condizioni stabilite affinché una somma di denaro o una cosa utile rivesta la qualifica di capitale: è necessario che essa sia destinata all'investimento e che ciò avvenga con la ferma decisione del proprietario.

L'accento è posto sull'elemento soggettivo: si richiede, cioè, la presenza di una effettiva volontà di utilizzare produttivamente il proprio denaro. Questo è un punto da sottolineare, perché l'Olivi stesso rimanda²² l'approfondimento dell'analisi del capitale monetario, con la conseguente giustificazione dell'interesse, proprio a due *Quaestiones Quodlibetales*.²³ In particolare, nella *Quaestio* XVI del *Quolibet* I precisa che gli elementi determinanti sono il primato dell'in-

²² «Item ex hoc patet quod quando aliquis pecuniam de qua firmiter mercari proponitur, prestat alicui ex sola pietate et necessitate illius, sub tali pacto quod quantum consimilis summa apud talem equivalentem mercato rem usuram, sed potius facit aliquam gratiam salva tamen sua indemnitate. Sicut in quadam questione, de quolibet, plenius est ostensum (Da queste considerazioni appare evidente che quando qualcuno presta ad un altro, spinto solo dalla pietà e dalla necessità di quello, del denaro che si era fermamente proposto di investire in operazioni commerciali, con il patto che tutto quanto una simile somma guadagnerà o perderà presso un mercante come lui, altrettanto il creditore si accontenterà di guadagnare o di perdere, egli non commette usura, ma piuttosto compie un favore, salva tuttavia la sua indennità. Ma ciò è stato ampiamente trattato in una questione del *Quolibet*)» (*ibidem*).

²³ Cfr. PETRI IOHANNIS OLIVI, *Quodlibeta Quinque ad fidum codicum nunc primum edita cum introductione historico-critica*, curavit S. Defraia, Editiones Collegii Bonaventurae ad Clras Aquas, Grottaferrata (Roma) 2002, *Quodlibet* I, *Quaestio* XVI: «An tenens mutuuum vel debitum, ultra tempus legitimum a domino preconcessum, teneatur ad restituendum totum interesse damni et etiam lucri quod inde probabiliter provenisset», pp. 55-57; *Quolibet* I, *Quaestio* XVII: «An ille contractus sit usurarius quo aliquis tradit alteri centum libras, mox in suis domesticis necessitatibus expendendas; tradit, inquam, sub hoc pacto, quod sicut consimiles centum libre apud Titium mercato rem legalem lucrabuntur vel perdent, sic iste tradenti lucrentur vel perdant», pp. 58-63.

tenzione (*firmiter proposito*) e la concretezza nel progetto d'investimento, che costituiscono il perno dell'equilibrio e della coesistenza fra l'idea di capitale e di interesse, anche se poi la realizzazione dell'investimento non andasse a buon fine, provocando il danno da ricompensare con l'interesse. Secondo il pensatore francescano, in questo caso specifico, saremmo di fronte ad un debitore insolvente che sottrae al proprietario la disponibilità del proprio denaro su cui il progetto di investimento era già stato formulato.

La *Quaestio* XVI viene ripresa quasi *in toto* da Bernardino da Siena nei suoi *Sermones*,²⁴ mentre la *Quaestio* XVII influenza notevolmente il *Tractatus de contractibus*.²⁵

Solo con questo sottile argomento l'Olivi riesce a separare eticamente l'usura dall'interesse: quest'ultimo, essendo generato intenzionalmente in forma totalmente diversa. Infatti, non è la semplice moneta, ma è il capitale che contiene una presenza seminale di lucro. E c'è differenza fra la semplice moneta e il capitale: la moneta è sì un capitale in potenza (come si sostiene oggi), ma lo diviene realmente soltanto quando il suo proprietario ne ha deliberato l'investimento; questo, poi, non va inteso come puro desiderio o generica possibilità, ma deve essere realisticamente possibile e tale da comportare un guadagno che si possa economicamente valutare in anticipo, secondo il normale andamento degli affari.

Il pensiero economico oliviano diventa ancora più chiaro nella *Quaestio* XVII, dove nega che un prestito in "denaro" possa essere equiparato ad un investimento mercantile, sì da dover ritenere lecita la richiesta di un frutto pari al tasso di un profitto; nega, cioè, la potenzialità economica della semplice moneta, e condanna il prestito inteso come "investimento alternativo" rispetto a quello mercantile.²⁶ Il capitale, invece, quando è prestato fa eccezione perché è già moneta inserita in un processo produttivo e la sua distrazione provoca nel suo proprietario un vero danno che il mutuatario ha l'obbligo morale di riparare con l'interesse.²⁷

²⁴ BERNARDINUS SENENSIS, *Quadragesimale de evangelio aeterno*, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, *Opera omnia*, vol. 4, Quaracchi 1956.

²⁵ Cfr. S. PIRON, *Parcours d'un intellectuel franciscain. D'une théologie vers une pensée sociale: l'oeuvre de Pierre de Jean Olivi et son traité De contractibus*, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris 1999, vol. III, pp. 212-349.

²⁶ È per l'appunto questa la novità che sarà ripresa nei secoli successivi dai maggiori moralisti, giuristi ed economisti: la distinzione tra *simplex pecuniae* e capitale. La *simplex pecuniae* è nient'altro che il denaro inteso come tradizionale mezzo di scambio non destinato espressamente ad una attività imprenditoriale, produttiva e di mercatura. Il capitale è invece una somma di denaro, o anche altra merce, che contiene in sé un seme di lucro, in quanto viene espressamente destinata allo sviluppo socio-economico.

²⁷ PETRI IOHANNIS OLIVI, *Quodlibeta quinque...*, p. 62: «[...] *dicendum quod secus est de casu illo, quia ille simpliciter tradit pecuniam sub sola ratione mutui; et ideo ex ipsa ratione mutui periculum simpliciter et eius cui est mutuata et qui inde tanquam ex sua est mercaturus: ex quo patet quod creditor illud periculum suscepit in solam fraudem usure*».

2. 1. b. Teoria del valore economico e del giusto prezzo

Particolarmente interessante è anche la teoria del valore economico e del giusto prezzo, che l'Olivi analizza nella prima parte del Trattato, cioè, *De emptione et venditione*.

In un mercato – per usare lo schema dell'Olivi – una merce vale più di un'altra:

- perché è più adatta ai nostri usi per le sue intrinseche qualità;
- perché se ne sente di più il bisogno, essendo scarsa o difficile da reperire;
- perché soggettivamente è più desiderata di un'altra.²⁸

S. Bernardino da Siena nella sua trascrizione di questo passo,²⁹ per esprimere sinteticamente questi concetti, introduce tre espressioni ben conosciute agli storici del pensiero economico: *virtuositas*, *raritas*, *complacibilitas*. Per *virtuositas* s'intende le intrinseche qualità e proprietà che rendono un bene più adatto di un altro a soddisfare i nostri bisogni; la *raritas* di una merce riguarda, invece, la sua maggiore o minore quantità rispetto alla domanda, cioè la sua scarsità o difficoltà ad essere trovata; la *complacibilitas*, infine, è la volontà soggettiva di appagare un bisogno piuttosto che un altro (gusto individuale e personale), stabilendo fra loro una gradualità.

Pertanto, il valore economico si determina in funzione dell'utilità³⁰ – sia nella sua forma oggettiva (*virtuositas*), sia nella sua forma soggettiva (*complacibilitas*) – e in funzione della *raritas*.

L'Olivi aggiunge che se i mercanti non sono scaltri nel prevedere le variazioni di prezzo, oppure le giuste valutazioni delle cose, possono anche non riottenere il loro capitale e quindi si troverebbero nel disagio di vendere in perdita. Non solo, ma il guadagno del mercante non può escludere quello degli altri operatori economici. Gli artigiani, i commercianti, i contadini, i produttori in genere, devono ottenere il loro giusto guadagno. Per questo, il mercante, dopo aver acquistato una merce ad un prezzo che consenta un conveniente guadagno per chi l'ha prodotta, può rivenderla dove può realizzare di più; e ciò a motivo della diversità dei prezzi da luogo a luogo, in dipendenza della scarsità o abbondanza della merce in quel mercato, rendendo – così facendo – un servizio vantaggioso alla comunità. In altre parole, i mercanti comprano dove la merce abbonda, pagandola meno, e la rivendono dove scarseggia, facendola pagare di più.

È questa veramente la migliore e la più moderna tra le teorie del valore che si siano pensate per contribuire allo sviluppo della scienza economica.

²⁸ In G. TODESCHINI, *Un trattato di economia politica francescana*, cit., p. 56.

²⁹ Cfr. *Opera omnia* studio et cura PP. Collegi S. Bonaventurae ad fidem codicum edita, ad Claras Aquas, Florentiae 1950-1965, tomus IV, p. 190 ss.

³⁰ L'espressione oliviana "*valor usus*" significa genericamente valore economico.

2. 2. *Giovanni Duns Scoto*

Scoto affronta il problema della mercatura e del valore economico come esigenza della giustizia commutativa. La sua analisi si snoda dentro l'ampio contesto tematico dell'obbligo morale della restituzione delle "cose" altrui ingiustamente tolte o danneggiate.

Il tema è trattato nella lunga *Quaestio II* sulla distinzione xv del quarto libro delle sentenze, questione così formulata: «Domando se chi ingiustamente tolse o detiene una cosa altrui sia tenuto alla restituzione tanto che senza di ciò non si possa dire veramente pentito». ³¹

Scoto, dopo aver analizzato l'origine della proprietà privata, ³² parte dalla distinzione fra "commutatio economica" e "commutatio negotiativa". La prima, cioè lo scambio economico, è fatta in vista dell'uso della cosa ottenuta, mentre la seconda, cioè lo scambio negoziativo, non è fatta per l'uso, ma allo scopo di rivendere successivamente la cosa acquistata e ad un prezzo più alto. ³³ Quest'ultimo tipo di scambio è anche chiamato da Scoto "commutatio pecuniaria vel lucrativa". Ma, al di là delle sottili differenziazioni sulle regole fondamentali del giusto scambio, Scoto imposta il problema del valore economico

³¹ «Quaero, utrum qui iniuste abstulit vel detinet rem alienam, teneatur illam restituere, ita quod non possit vere poenitere absque tali restitutione» (IOANNIS DUNS SCOTI DOCTORIS SUBTILIS ORDINIS MINORUM, *Quaestiones in Libros Quatuor Sententiarum*, dist. 15, q. 2, n. 1, a cura di L. Wadding, Lugduni 1639, Tomus IX, p. 149). Le citazioni vengono tratte da questa opera, perché la Commissione Scotista, fondata nel 1938, finora ha pubblicato 18 volumi dell'*Opera Omnia*. I primi undici (vol. I-XII) attengono all'*Ordinatio*, il principale commento di Scoto ai quattro libri delle Sentenze di Pietro Lombardo. Gli altri sei volumi invece XVI-XXI), la *Lectura*, sono il testo di base delle lezioni che Scoto andava preparando per i suoi corsi. Il vol. XII delle *Ordinatio*, che comprende le *Distinctiones* 8 - 13, è stato pubblicato nel 2010; quindi per il testo della *Distinctio* 15 occorrerà ancora attendere la pubblicazione del vol. XIII, a cui la Commissione sta lavorando. D'altra parte, occorre ricordare che, a differenza di quanto è avvenuto per S. Tommaso, Duns Scoto per lungo tempo non ha avuto la fortuna di vedere pubblicate criticamente le sue opere. La prima edizione completa, infatti, risale al 1639, ad opera del famoso storico francescano Luca Wadding, in 12 volumi.

³² Per un'analisi sull'originaria comunità dei beni e sul successivo diritto di proprietà, cfr. R. LAMBERTINI, *Aspetti etico-politici del pensiero di Duns Scoto*, in AA. VV., *Etica e persona. Duns Scoto e suggestioni nel moderno*, EFB, Bologna 1994, pp. 35-86. Per Scoto, come anche più analiticamente argomentato da Guglielmo d'Ockham (cfr. O. BAZZICHI, *Il paradosso francescano tra povertà e società di mercato. Dai Monti di Pietà alle nuove frontiere del credito*, Effatà, Cantalupa (TO) 2011, pp. 43-45), la proprietà non si può dire di diritto naturale, ma positivo, dal momento che nello "stato di innocenza" non c'era la proprietà.

³³ Edit. cit., p. 78: «Commutans intendit rem accipere pro qua commutat, ut non mercetur ea, sed ut ea utatur»; e p. 185: «Commutans intendit mercari de re quam acquirat, quia emit non ut utatur, sed ut vendat et hoc carius».

in maniera più originale rispetto agli altri scolastici che lo hanno preceduto.³⁴ Egli, infatti, distingue il valore in naturale e usuale. Il valore naturale sarebbe quello obiettivo, messo da Dio nella creatura: «Un essere vivente (un topo, una formica, una pulce) vale di più di una cosa inanimata (pane), che non ha vita, anima e sensi».³⁵ L'altro valore, che in termini moderni chiamiamo "valore economico" e che dal ragionamento del *Doctor subtilis* ha avuto la sua originale intuizione, è quello "usuale", che si assume nei riguardi dell'uso umano. «Poiché frequentemente le cose che sono più nobili nella loro sostanza naturale, sono meno utili quanto agli usi umani e quindi sono anche meno preziose».³⁶ Sotto questo profilo tanto più le cose sono utili ai nostri usi tanto più valgono, e perciò il pane vale più del topo. È vero, il topo, la formica e la pulce hanno la vita, e sono quindi naturalmente "più nobili" del pane; ma il pane vale economicamente molto di più per la sua utilità di nutrire gli uomini.³⁷ Poiché la compravendita delle merci risponde allo scopo dell'uso della vita umana, il loro valore è determinato da questo secondo tipo e non dal primo.

Passando all'analisi che Scoto fa dello scambio propriamente mercantile, egli sostiene, in sostanza, che i mercanti acquistano i beni non già per usarli, ma per venderli più cari. Ma a questa regola generale ne aggiunge una di carattere etico: in ogni tipo di scambio il mercante deve svolgere un servizio utile alla società e per questo ha diritto a ricevere un'adeguata remunerazione.³⁸ Le condizioni per cui i mercanti recano un servizio utile alla comunità sono: se trasferiscono da un posto all'altro cose utili, se le conservano, se le migliorano, se aiutano la gente comune a giudicare rettamente il valore e il prezzo delle cose.³⁹ Sulla base di questo servizio reso allo Stato e alla collettività, Scoto ammette e giustifica l'acquisto delle merci non per il bisogno, ma per la vendita da farsi con guadagno. «Chiunque serve lo Stato in una attività lecita, ha diritto di vivere del proprio lavoro. Inoltre [...] il commerciante può con giustizia conseguire, oltre la propria sussistenza e quella della famiglia per cui lavora, una ulteriore ricompensa per le proprie capacità e per i rischi che affronta. Infine, può anche ottenere un *quid* che copra i rischi che si assume sia importando che conservando le merci».⁴⁰

³⁴ Cfr. O. BAZZICHI, *Valore economico e giusto prezzo nella riflessione teologica medievale*, «Rivista di Politica Economica», 10 (1985), pp. 1055-1086. ³⁵ Edit. cit., n. 14, p. 166.

³⁶ «*Quia frequenter res, quae in se est nobilior in esse naturali, minus est utilis usui hominum: et per hoc minus pretiosa*» (*ibidem*).

³⁷ «*Et propter hoc additur secundum rectam rationem, attendentem scilicet naturam rei in comparationem ad usum humanum, propter quem fit commutatio ista*» (*ibidem*).

³⁸ *Ibidem*, n. 22, p. 185.

³⁹ *Ibidem*, p. 186.

⁴⁰ *Ibidem*, nn. 22 - 23, p. 186. Sull'identificazione del valore economico con il costo di produzione nell'analisi di Scoto, cfr. R. DE ROOVER, *The concept of the just price: theory and economic policy*, «Journal of Economic History», 18 (1958), pp. 418-434.

L'economia perciò diventa lo strumento del guadagno personale, che si sublima nell'utilità al bene comune, alla società, in una sintesi mirabile tra particolare e universale, soggetto e collettività, individuo e società. Il mercante esaltato da Duns Scoto – se in una comunità venissero a mancare gli imprenditori, la collettività si troverebbe nella necessità di pagare dei funzionari pubblici che svolgessero le stesse funzioni, magari con il rischio di minore professionalità – con la sua attività provvede al proprio guadagno, ma, mettendo a disposizione di tutti una merce, anche al bene della società.⁴¹

2. 3. *Alessandro Bonini di Alessandria*

Contemporaneo di Pietro di Giovanni Olivi e di Giovanni Duns Scoto, senz'altro ben lontano dalla loro statura in campo teologico e filosofico, ma più portato e attento ai problemi pratici, Alessandro Bonini di Alessandria è un francescano poco conosciuto sia alla storia delle dottrine economiche, sia nell'ambito delle discipline teologiche, nonostante sia succeduto a Scoto nella cattedra di Parigi e sia stato Ministro generale dell'Ordine nel 1313-1314.

Di lui interessa il *Tractatus de usuris*, scritto nel 1302, per alcune analisi di economia monetaria e creditizia, che aprono la strada ad uno sviluppo dell'uso della moneta negli scambi. Rimasto per oltre sei secoli manoscritto,⁴² nel 1962 è stato pubblicato per la prima volta dallo studioso francescano canadese Hamelin.⁴³

La produttività della moneta o, meglio, del capitale monetario, è una delle idee che gli storici delle dottrine economiche fanno risalire al teologo domenicano Antonino da Firenze. «Già prima adombrata» – scrive Schumpeter – «es-

⁴¹ Certamente questa idea, che corre giù lungo il tempo fino agli ultimi scolastici del XVII secolo e consegnata alla Scuola italiana dell'*economia civile* del Genovesi e del Verri ed alla Scuola scozzese di filosofia morale del mercato di Hutcheson e Smith, non è lontana dalla nascente Scuola classica, detta "Economia Politica". Questa nuova scienza, con scopi diversi, riproporrà le sue analisi riprendendo le vecchie idee e usando in modo nuovo un lessico pazientemente creato dalla Scolastica. Naturalmente con la scienza economica si entra in un clima diverso, perché si introduce l'idea di sviluppo economico – inteso come progresso civile – che era estranea alla "Schola". In tale nuova prospettiva sta la vera differenza fra il pensiero economico medievale (di tipo teologico) e quello sistematico classico, che consegue l'autonomia scientifica.

⁴² Il *Tractatus de usuris* ci è pervenuto in quattro manoscritti: uno vaticano, uno fiorentino, uno torinese ed un quarto – più antico e più completo – bolognese.

⁴³ A.M. HAMELIN, *Un traité de morale économique au XIV siècle. Le tractatus de usuris de Maître Alexandre d'Alexandrie*, vol. XIV della Collana "Analecta Mediaevalia Namurcensis", ed. Nauwelaerts, Louvain-Montréal-Lille 1962. Cfr. G. BARBIERI, *Un trattato di morale economica dei primi del Trecento*, «Economia e Storia», 1963, pp. 171-178. Per una sintesi, cfr. O. BAZZICHI, *Un trattato di etica monetaria dei primi del Trecento del teologo francescano Alessandro Bonini di Alessandria*, «La Società», Suppl. n. 6 (2008), pp. 49-64, dove viene riportata la traduzione in italiano della parte del trattato riguardante l'etica monetaria.

sa fu per la prima volta espressa da sant'Antonino, il quale spiega che, sebbene il denaro circolante possa essere sterile, il capitale monetario non lo è, perché esso rappresenta una condizione necessaria per intraprendere affari». ⁴⁴

Attraverso l'esame, seppur rapido, del contenuto del *Tractatus de usuris* del francescano alessandrino, si ha la convinzione di essere in presenza di affermazioni e di ammissioni nel campo della prassi economica non degli inizi del Trecento, ma molti decenni dopo o addirittura nella seconda scolastica. ⁴⁵

Il campo delle indagini, dove egli si dimostra innovativo, riguarda la teoria sui cambi o arte *campsonia*, ⁴⁶ che, per la sua sorprendente originalità, anticipa quasi di un secolo le tesi del teologo e scienziato Nicola di Oresme (1320-1382), vescovo di Lisieux, che scrisse un vero e proprio trattato di etica monetaria, il *De moneta*, ⁴⁷ dove viene difesa la produttività del denaro.

La parte del *Tractatus de usuris*, che costituisce una fonte primaria per le origini della nascente scienza economica, è quella del capitolo settimo, dove le idee in materia di credito e di operazioni finanziarie aprono la strada ad uno sviluppo dell'uso della moneta negli scambi.

La liceità dell'*ars campsonia* era negata, pur con sfumature diverse, da tutti i teologi – fatta eccezione, come abbiamo rilevato, del *valor superadiunctus* della fecondità del capitale di Pietro di Giovanni Olivi –, muovendo dal noto motivo aristotelico della sterilità della moneta e della sua funzione di intermediazione negli scambi. Di opinione diversa si mostra il teologo alessandrino. Affermato che la Chiesa condanna gli “usurai” e non i “campsores”, che, anzi, “magis sustinet”, analizza tre tipi di monete: quella *naturale*, che nasce dal commercio dei prodotti offerti dalla natura; ⁴⁸ quella *usuraria*, che proviene da altra moneta, quasi per interiore accrescimento e pregnazione di essa (tipo di moneta ovviamente condannata); ⁴⁹ quella *campsonia*, che nasce dal divario attribuito,

⁴⁴ J.A. SCHUMPETER, *Storia dell'analisi economica*, Boringhieri, Torino 1959, p. 129. Ancora più recentemente E. SALIN, *L'economia politica. Storia delle idee da Platone ai giorni nostri*, Rizzoli, Milano 1973, p. 59, attribuisce addirittura ad Antonino il merito dell'elaborazione della teoria del valore economico.

⁴⁵ Quasi tutti i tardoscolastici della Scuola di Salamanca condivideranno e amplieranno le idee del Bonini.

⁴⁶ Con *campson* nel latino medievale si indicava il cambiavalute, che teneva banco nelle varie piazze mercantili dell'Occidente e svolgeva un'azione più o meno connessa con quella bancaria.

⁴⁷ Esiste la traduzione italiana del trattato in appendice al volume di G. BARBIERI, *Fonti per la storia delle dottrine economiche. Dall'antichità alla prima Scolastica*, Marzorati, Milano 1958. Nella sua celebre opera il vescovo di Lisieux critica le nozioni aristoteliche della moneta-segno, quelle tomistiche della moneta-misura e formula quelle più nuove della moneta-merce.

⁴⁸ «Prima est naturalis quae fit ex eo quo res naturalis in pecunia commutatur» (o. c., p. 181).

⁴⁹ «Alia vero species pecuniae [...] appellamus usuram. Videtur enim pecunia generare pecuniam. Pecunia enim per hanc artem crescit in seipsa quasi per pregationem et partum» (ibidem).

in una data regione, alle monete locali, molto più apprezzate nei confronti delle monete forestiere, meno ricercate dagli indegeni. Da tale divario nella valutazione delle monete nasce l'arte *campсорia*, esercitata da quanti sanno osservare il mutevole valore di esse attraverso le aree geografiche, traendo dallo scambio delle monete un certo profitto, che è giustificato e lecito, perché la funzione del cambiavalute «è necessaria per l'utilità di coloro che viaggiano, nelle diverse regioni per lo scambio delle cose, senza il quale non c'è vita sociale». ⁵⁰

Pertanto, l'arte del cambio non ha lo stesso carattere del mutuo in quanto in essa non è sperato un lucro conseguente alla dilazione del tempo. Il cambiavalute dà moneta di un genere a fronte di denaro di altro genere. Non è un atto di compravendita, ma di *permutazione*.

Da questi concetti appare evidente il contributo di idee del teologo francescano, che, fin dai primi anni del Trecento, ha saputo legittimare i cambi reali; teoria questa che acquisterà una importanza via via più rilevante nella vita mercantile dell'ultimo Medioevo.

Ma la sua dottrina dell'arte *campсорia* raggiunge la massima originalità in occasione della prova del come nasce un giusto profitto nel cambio delle monete. In esse si trova un duplice valore: l'uno stabilito dall'autorità pubblica; l'altro caratterizzato dal peso e dalla materia con cui sono formate. Con il suo intervento il *campсор* giudica il rapporto delle specie monetarie in base ai loro valori. Si definisca la sua operazione *permutatio* o altro, è certo che egli svolge un servizio utile alla società e pertanto ha diritto alla ricompensa quale frutto del suo lavoro. ⁵¹

Elegante, infine, è il ragionamento svolto dal Bonini per spiegare come possa conciliarsi l'episodio della "cacciata dei mercanti dal Tempio" (Mt 21,12 - 17) con la legittimazione dei "cambiavalute". Cristo, egli scrive, espulse venditori e compratori dal Tempio *propter reverentiam loci*: essendo il luogo destinato alle cose spirituali, non è conveniente che vi si svolgano transazioni d'affari. Inoltre, occorre aggiungere che un negozio può diventare illecito, altrimenti legittimo, se, per esempio, è esercitato da un chierico, oppure in quanto posto in essere durante un giorno festivo, o, infine, per il modo con cui lo si realizza. ⁵²

L'economia monetaria di Alessandro di Alessandria fu subito registrata da quanti – e furono molti – si occuparono di monete e di cambi. Il primo fu un

⁵⁰ «*Alia species pecuniae est quae dicitur campсорia...Haec enim necessaria est ad utilitatem peregrinantium aliorum, qui circueunt diversas regiones et ad commutationes rerum, sine qua non est vita humana*» (*ibidem*, pp. 181-182).

⁵¹ «*Praeteria numisma habet duplicem compensationem: una ex natura rei sive pondere, sive censura; alia ex determinatione positivae legis ex quo accidit quod frequenter aliquid numismatis genus in aliquo loco non tantum valet quantum valorem dederit illi legis positivus*» (*ibidem*, p. 183).

⁵² *Ibidem*, p. 184.

altro frate dell'Ordine francescano, Astesano di Asti,⁵³ che a soli 15 anni di distanza, nel 1317, trascriveva alla lettera nella sua *Summa de casibus conscientiae*, detta anche *Astesana*, la dottrina cambiaria del confratello, e in particolare la teoria del duplice valore della moneta: «secondo il contenuto, in peso e materia, e secondo il valore politico-legale».⁵⁴

La *Summa astensis* incontrò grande fortuna ed ebbe varie edizioni, diffondendosi in tutta Europa.

2. 4. San Bernardino da Siena riformatore sociale

Il modello sociale proposto da San Bernardino, dando spessore all'idea del valore economico alla fraternità, al dialogo e alla relazione sociale – in aggiunta ai tradizionali valori d'uso e di scambio –, sfocia, nella prospettiva del bene comune, in una forma di “economia civile” e di “economia di comunione”.

Naturalmente, il suo “osservatorio sociale” è il Quattrocento, che ha al centro l'uomo: non solo dal punto di vista della sua dignità, ma anche per quanto riguarda l'aspetto economico e le regole che soprassedono al buon funzionamento di uno Stato.

Umanisti e francescani sono i protagonisti del dibattito sull'uomo nel Quattrocento.⁵⁵ Entrambi hanno il merito di aver messo l'uomo al centro di innumerevoli interessi e innovazioni, per costruire e diffondere una mentalità moderna. Umanisti e francescani Osservanti, in particolare, non potevano ignorarsi, anzi in più occasioni i *litterati* si espressero proprio sulla vita e sull'attività economica con il saio. Si riscontra, insomma, tra frati e laici una certa osmosi, pur nell'ambito di un dibattito critico delle reciproche “ideologie”.

È, quindi, un equivoco che tra umanisti e francescani ci fosse incomunicabilità e contrapposizione:⁵⁶ i primi non furono dei laici senza dimensione cristiana, né i secondi furono tradizionalisti, nemici del progresso e delle *humanae litterae* e degli *studia humanitatis*. Difatti, è ben nota la religiosità di molti umanisti ed è altrettanto pacifico che dai francescani uscì un vasto gruppo di teologi e *litterati*, sensibili alle questioni civili e sociali.

⁵³ Per maggiori dettagli, cfr. O. BAZZICHI, *Teorie monetarie francescane del tardo Medioevo. Schema per un influsso etico-sociale*, «Rivista di Politica Economica», 1 (1987), pp. 49-78, specialmente pp. 57-63.

⁵⁴ Cfr. ASTESANUS DE ASTA, *Summa astensis*, ed. Gerolamo Mainardi, Romae 1727, tomus I, p. 321: «secundum naturam rei, vel ponderis, vel materiae» e «secundum taxationem legis positivae».

⁵⁵ Per un approfondimento, cfr. R.L. GUIDI, *Il dibattito sull'uomo nel Quattrocento*, Tielle Media Editore, Roma 1998.

⁵⁶ Un certo contrasto ci fu, ma più su questioni teologiche e politico-culturali. Entrambi erano alla ricerca di una più precisa definizione dei propri ruoli all'interno di una società in grande trasformazione.

Emblematica, a questo riguardo, è la lode e l'ossequio rivolti da Leonardo Bruni⁵⁷ all'erede di Giovanni Duns Scoto, Bernardino da Siena, per la sua stretta connessione fra cultura e vita sociale e morale. Da qui nasce il valore del denaro per lo sviluppo della città, che Poggio Bracciolini nel *De avaritia* ne elogia la brama. La virtù umana – egli dice – se è vera virtù (cioè nata dal lavoro di ognuno, e non da diritto ereditario), è sociale, è incremento socio-economico della città. Sull'esaltazione del lavoro umano si esprime anche Leon Battista Alberti, il quale aggiunge che esso dà prosperità alle famiglie e alle città, dove il fiorire delle ricchezze e il prosperare dei beni terreni costituiscono segno tangibile del favore di Dio. La dignità umana non risiede che nel lavoro, e solo nel lavoro.⁵⁸

Mentre, quando San Bernardino parlava del vizio dell'avarizia aveva in mente soprattutto i pericoli morali della ricchezza. L'egoismo dei ricchi, che ignoravano i bisogni del prossimo e la bramosia del denaro, che coinvolgeva tutti in un vortice di *voluptas* illimitata, conducono al disprezzo per ogni genere di povertà.

Da una parte, dunque, i francescani Bernardino da Siena, Antonio da Rho, Lorenzo Guglielmo Traversagno, Giovanni da Spoleto, Giacomo della Marca, Michele Carcamo, Angelo Carletti da Chivasso, Giovanni da Capestrano, Alberto da Sarteano, Bernardino Tometano da Feltre, ecc.; dall'altra, gli umanisti Poggio Bracciolini, Coluccio Salutati, Leon Battista Alberti, Lorenzo Valla, Pico della Mirandola, Leonardo Bruni, Giovanni Pontano, Battista Guarino, Giannozzo Manetti, Matteo Palmieri, Marsilio Ficino, ecc.

Al pari degli umanisti, che teorizzavano l'amministrazione della giustizia, anche gli Osservanti intervennero sulla giustizia, ritenendo questa virtù il caposaldo di ogni organismo sociale. Lo Stato ha il compito di consentire all'uomo il raggiungimento della perfezione con lo strumento legislativo, nel quale si realizza ogni giustizia, che, secondo San Bernardino, ha caratteristiche decisive nelle sue tre espressioni di giustizia sociale, commutativa e distributiva.⁵⁹ E in altre parti fu ancora più incisivo e quasi drammatico, sostenendo che

⁵⁷ Per il Bruni, le *humanae litterae* e gli *studia humanitatis* formano l'uomo integrale. Per questo egli tiene gli occhi fissi alla virtù civile, che è insieme perfezione dell'individuo e della vita civile.

⁵⁸ Cfr. O. NUCCIO, *La civiltà italiana nella formazione della scienza economica*, Etaslibri, Milano 1995.

⁵⁹ SAN BERNARDINO DA SIENA, *Antologia delle prediche volgari*, a cura di F. Felice e M. Fochesato (con postfazione di O. BAZZICHI, *Il modello socio-economico nel pensiero e nella predicazione di San Bernardino da Siena*, pp. 205-226), Cantagalli, Siena 2010 (predica de *Il Buon Governo*, p. 83: «Dico che la giustizia è una costante volontà e perpetua; sai, che non vagilli, ma sia ferma; e che si renda a ciascuno quello che è suo, e quello che se li conviene; cioè che si renda a' gattivi punizione, e a' buoni premiazione».

senza la giustizia non si può organizzare e gestire la vita nella città.⁶⁰ Come, del resto, il denaro, senza il quale la città non può vivere (è necessario “come il sangue per il corpo umano”), perché verrebbero meno i commerci e la città rimarrebbe privata di tutti quei beni di cui ha bisogno. Quindi, per una città l'economia monetaria è vitale.⁶¹

Da qui nasce l'*osservatorio* sociale di San Bernardino. Egli, infatti, conobbe i suoi contemporanei e fu vivacissimo nel denunciare il cedimento morale del popolo; e nel rivolgersi ad esso ne adattò il gergo e le similitudini con un'aderenza che oggi, mutati gli usi e i costumi della società civile, può suscitare imbarazzo, almeno per quanto concerne il senso estetico di certe scelte espressive, che si possono leggere anche nelle prediche qui raccolte. Ma si riscontra in esse una carica di realismo, che il santo senese ricerca e accarezza per rendere incisivo il discorso, comprensibile il messaggio e, non ultimo, per tradurre in modo confacente, alla sensibilità degli ascoltatori, le proprie emozioni.

Egli, quindi, mira al cielo, ma non disdegna di osservare le cose della terra; ed essendo un francescano di vasta cultura, operante negli anni del grande fervore intellettuale dell'umanesimo, il suo campo di osservazione spazia dai precetti della morale ai principi dell'etica economica.

Vi è uno stretto nesso – come già evidenziato – tra Bernardino e la precedente tradizione scolastica francescana. Qualche cifra significativa ci dà l'idea dello spessore di tale influenza: nel *Tractatus de contractibus et usuris* è citato 80 volte Pietro di Giovanni Olivi, 39 Giovanni Duns Scoto, e poi via via altri confratelli che si sono occupati della mercatura, dell'origine del valore economico delle cose, del formarsi del prezzo delle merci sul mercato, dell'usura e dell'interesse, del mercato monetario e dello sconto.

Ma, se a queste analisi economiche, di proprio Bernardino aggiunse poco o nulla, ciò non esclude che non avesse una buona conoscenza del mondo degli affari e non fosse attento alle realtà sociali. Difatti, condanna i mercanti che fanno incetta di viveri per farne aumentare i prezzi, e che perciò determinano situazioni artificiali di carestia e di fame.⁶² Conosce bene i problemi del finanziamento mercantile, ottenuto attraverso rischiose operazioni bancarie.⁶³ Dimostra di essere ben informato su certe attività commerciali e finanziarie come puro e pericoloso gioco speculativo, che spesso determinava fallimenti

⁶⁰ «Se non si facesse la giustizia, ogni città sarebbe piena di iniquità» (*ibidem*, p. 88); e più oltre: «Così se tu levi i gattivi d'una città, poche volte vi troverai delle ingiustizie»; e ancora: «Uno gattivo non guasta solo la sua casa, ma tutta la sua città e anco tutta Italia». E nella predica il *Timor di Dio* (nella sezione “E dove è più morta la giustizia che a Siena” afferma: «Mai non trovai terra dove mancasse la giustizia, che mai sia bene capitata» (*ibidem*, p. 105); e a p. 106 aggiunge: «Ella è tanto necessaria ne le città. Che non si può bene vivere senza».

⁶¹ Cfr. *Sermones imperfecti*, in *Opera omnia*, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum edita, 9 voll., Florentiae 1950-1965, vol. VIII, p. 46.

⁶² Cfr. *Opera omnia*, o. c., vol. IV, p. 153.

⁶³ *Ibidem*, pp. 288-295.

e disastri economici.⁶⁴ A proposito di quest'ultime attività speculative, Bernardino più volte dal pulpito denunciò la pericolosità, anche sociale, di certi contratti, come i "barocchi", gli "scrocchi" o i "ritrangoli", con i quali si voleva meglio camuffare l'usura.⁶⁵

D'altra parte, egli non poteva non essere attento osservatore della contrastata e rigogliosa vita economica del suo tempo. L'efficacia stessa della sua predicazione esigeva, infatti, una continua aderenza alla realtà quotidiana. Così il dinamismo economico delle città italiane del Basso Medioevo si riflesse nel suo pensiero e nei suoi scritti e gli suggerirono i temi contingenti per la sua predicazione.⁶⁶

Quindi, alla domanda se Bernardino, così preparato nel campo teologico e delle virtù morali, ebbe coscienza e competenza dell'economia monetaria e creditizia, la risposta non può che essere affermativa, anche se la sua analisi rimane entro una visione teologica della storia e del francescanesimo.

Infatti, sullo sfondo – come nella prospettiva di un quadro pittorico – domina il concetto di fraternità, che per il francescano non è un ideale astratto, ma è una vita di rapporti interpersonali, in cui ognuno si realizza come "frater minor" nella misura in cui non vive nell'isolamento, ma si apre agli altri e comunica agli altri se stesso. La vita fraterna viene vissuta umanamente con tutta la sua carica di affetti e di sentimenti, tanto da poter dire che la fraternità è crescita umana e cristiana. Di conseguenza, l'autorità non si attua al di sopra della fraternità o a scapito della fraternità, ma in funzione di essa, alla ricerca dei valori umani, sociali e comunitari.

L'umanesimo francescano si trova coinvolto in tutte le sfere che compongono la realtà, sia divina che umana. Vivere secondo la visione francescana non significa soltanto lo stare nel mondo, e attraverso la sua contemplazione, ascendere a Dio; ma esige lo stare insieme, il co-esistere, il dialogare, il condividere e il progettare il sistema sociale con tutte le creature esistenti. Si fa, infatti, leva su una ontologia di comunione, di partecipazione e di fraternità globale.

Dunque, difesa della proprietà privata, ma uso sociale di essa. Il possesso dei beni è naturale se lo è per tutti, perché tutti devono avere diritto a possedere

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 186-188.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 150.

⁶⁶ Su alcuni temi socio-economici della sua predicazione, cfr. G. TODESCHINI, *Il problema economico in Bernardino*, in *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, XVI Convegno del Centro Studi sulla Spiritualità Medievale (Todi, 9 – 12 ottobre 1975), Accademia Tudertina 1976, pp. 283-309 (riprodotto nel Suppl. "Etica ed Economia" n. 2/2007 de "La Società", pp. 23-42); A. SPICCIANI, *La povertà involontaria e le sue cause economiche nel pensiero e nella predicazione di Bernardino da Siena*, in D. MAFFEI - P. NARDI (a cura di), *Atti del Simposio internazionale cateriniano-bernardiniano* (Siena, 17 – 20 aprile 1980), Accademia Senese degli Intronati, Siena 1982, pp. 811-834 (riprodotto nel Suppl. «Etica ed Economia», n. 2 (2010) de «La Società», pp. 42-68).

qualcosa, e, quindi, nessuno può avere il diritto a possedere in proprio qualcosa in senso assoluto, proprio per il fatto che l'accesso alle risorse necessarie alla vita riguarda tutti, in quanto legato ad un uso e non ad un possesso. Per tale motivo, secondo S. Bernardino, non è sufficiente la sola giustizia per salvaguardare l'integrità dell'ordine sociale e sopprimere gli abusi, ma ci vuole l'appoggio della carità, vale a dire, di un amore che non sia solo naturale, ma sia capace di elevarsi al di sopra degli interessi terreni. È nella carità che la società trova la sua perfezione, il suo compimento. È l'utopia dell'etica francescana.

3. DAL DISCORSO ECONOMICO FRANCESCANO AL MODELLO "CIVILE"

Dal significato ontologico della natura di Bonaventura, dalle teorie della mercatura, del capitale, del valore economico e del giusto prezzo di Pietro di Giovanni Olivi e di Giovanni Duns Scoto o dalla dottrina monetaria di Alessandro di Alessandria, passando per S. Bernardino, si svolge una lenta e progressiva maturazione del discorso economico utile al progresso civile della società e allo stesso tempo cristianamente positivo anche sul piano pratico.

I tratti caratteristici di questo modello sociale della "civiltà cittadina" sono sostanzialmente due.

Anzitutto, una democrazia, che, con termine moderno, potremmo chiamare partecipativa; una democrazia, cioè, che esprimeva l'autogoverno e l'affermazione della responsabilità collettiva della città: la piazza (intesa come *agorà*), la cattedrale, il palazzo del governo, il palazzo dei mercanti e delle corporazioni di arti e mestieri (organizzazione del lavoro manifatturiero), il mercato (luogo delle contrattazioni e degli scambi), i palazzi dei ricchi borghesi, i conventi degli Ordini religiosi dislocati per lo più ad anello dentro le mura ed, infine, le chiese dove avevano sede anche le Confraternite. Attraverso questi luoghi concreti si coltivavano le "virtù civiche", che definivano la società propriamente civile, le cui principali caratteristiche erano: la fiducia reciproca, la sussidiarietà, la solidarietà, la fraternità, il rispetto delle idee altrui, la competizione di tipo cooperativo.

In secondo luogo, l'economia, costituita dagli imprenditori-mercanti. Essi erano non solo i più attivi soggetti di apertura culturale e di nuovi mercati, ma anche i più attivi produttori di innovazioni organizzative in campo aziendale, con la commenda, antesignana della moderna società per azioni; l'assicurazione; la "partita doppia", sistematizzata dal francescano Luca Pacioli nel 1494;⁶⁷ il foro dei mercanti; le lettere di cambio; i Monti di Pietà; la borsa;

⁶⁷ Ha scritto la *Summa de Aritmetica Geometria proporzioni et proporzionalità*. Il testo fece il giro dell'Europa, perché grazie ai banchieri fiorentini, lucchesi e senesi e ai mercanti veneziani e genovesi il modo di fare i conti all'italiana diventò famoso. Fra Luca Pacioli nella *Summa* illustra il metodo matematico per rappresentare i fatti umani che avvengono nell'azienda, per capire dove sta andando, se è possibile migliorarne i conti, se si sta sba-

tutte realtà senza le quali non si sarebbe mai potuto avere uno sviluppo industriale diffuso sul territorio.

In particolare, il Monte di Pietà, ideato e diffuso dai discepoli del predicatore senese, Bernardino da Feltre, Giacomo della Marca, Alberto da Sarteano e Giovanni da Capestrano, fu un'istituzione cittadina, dedita all'assistenza, ma anche un'iniziativa di carattere economico-creditizio, che agì da ammortizzatore sociale in un contesto economico statico e soggetto a rapidi tracolli. Secondo l'enciclica *Caritas in veritate* questo metodo originale offre spunti e parametri per un rinnovato rapporto tra credito e cittadini anche oggi.⁶⁸

Il modello socio-economico civile, proposto dal pensiero francescano e dagli Umanisti, verrà ripreso nel Settecento, in Italia, dalla Scuola economica soggettivista napoletana (Genovesi e Galiani) e da quella milanese (Muratori, Beccaria e Verri), e in Scozia, dalla Scuola di Glasgow (Hutcheson e Smith⁶⁹). Al centro delle loro analisi pongono l'individuo e la sua aspirazione a realizzare il benessere personale, come motore dell'agire economico. Per gli economisti civili il mercato, l'impresa, l'economico sono in sé luoghi anche di amicizia, reciprocità, gratuità, fraternità. L'economia civile come scienza della "felicità pubblica", frutto delle virtù civiche (amicizia, fiducia, prudenza, giustizia, ecc), legata al bene comune, perché o si è felici tutti in una nazione o non lo è nessuno; come strumento delle relazioni interpersonali; come impegno civile perché fondato sulla relazionalità; come fattore di benessere di ciascuno e della collettività attraverso la cooperazione, il commercio equo e solidale, banca popolare etica, imprese sociali, organizzazioni *no profit*, microcredito.⁷⁰

Non deve stupire, in fondo, che Bernardino, Brunì, Alberti o Poggio Bracciolini sostengano l'attività economica e le ricchezze, proponendo tesi simili

gliando strategia e se è il caso di chiudere. Il connubio fra matematica e misura dei fatti aziendali costituisce appunto la "partita doppia".

⁶⁸ BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009. Cfr. O. BAZZICHI, *Paradigma francescano e Caritas in veritate*, «La Società», 6 (2009), pp. 784-800; inoltre IDEM, *Valenza antropologica del discorso economico francescano. Dai Monti di Pietà alle proposte odierne di finanza etica*, «Miscellanea Francescana», 105 (2005), pp. 480-500.

⁶⁹ Il pensiero di Adam Smith, al di là di quanto la storia economica abbia lasciato intendere per lungo tempo, è molto più vicino al modello antropologico ed economico civile che non al solco classico di Mandeville e Hobbes. Smith riconosce che il modo più naturale e umano di ottenere le cose dagli altri è la reciprocità, la simpatia, la benevolenza e l'amicizia. Egli, quindi, è in piena continuità con la tradizione dell'umanesimo civile, che vede il mercato come luogo di sviluppo umano: luogo di rapporti orizzontali tra persone che possono incontrarsi e scambiare beni, guardandosi in faccia con pari dignità. Cfr. S. ZAMAGNI, *Per un'economia civile nonostante Hobbes e Mandeville*, «Oikonomia», 3 (2003), pp. 11-23.

⁷⁰ Sull'esperienza della microfinanza, che affonda le radici – come sostiene Benedetto XVI nell'enciclica *Caritas in veritate* – nella riflessione e nelle opere degli umanisti civili e della Scuola francescana, cfr. A. ANDREANI - V. PELLIGRA, *Microfinanza*, Il Mulino, Bologna 2009.

sull'utilità sociale della mercatura. Essi però sanno bene che la ricerca dell'interesse personale non si trasforma automaticamente in bene comune. Gli obiettivi privati si trasformano in "bene vivere" sociale solo all'interno della *civitas*,⁷¹ che non deve essere chiusa, ma fondata sulla cultura della legalità, della sovranità, dell'ospitalità territoriale, dove i nuovi cittadini devono condividere i principi fondamentali, nei quali deve trovare spazio un ritorno generale alla sobrietà nella vita, nei costumi e nei consumi.

I francescani hanno saputo sincronizzare meravigliosamente la speculazione con la vita, il pensiero con l'azione, la mistica con il lavoro, l'economia con la felicità, il bene con il ben-essere, la teoria con la prassi.

In questo momento assai delicato della nostra storia e del nostro presente, aggravato dalla più grande crisi economico-finanziaria internazionale dal 1929 in poi, non è fuori luogo il ricorso al paradigma etico-economico francescano e alle dinamiche sociali dell'economia civile.⁷² Essa, affondando le sue radici nella Scuola francescana, è in grado di superare la contrapposizione *non profit*, tipico del Terzo settore, e *for profit*, tipico del capitalismo. Come il "donare" e "ricevere", di ispirazione francescana, fu un'operazione sulla quale si tentò di innestare lo sviluppo dell'etica mercantile all'interno della *civitas cristiana*, non è arbitrario riproporla nell'era della cosiddetta *postmodernità*: una concezione del mercato, dello scambio e più in generale della vita economica in continuità e come emanazione dell'economia sociale e relazionale della comunione fraterna, che la Rivoluzione francese ha schiacciato sul principio dell'eguaglianza, di cui è invece radice. Oggi il bene scarso – da sempre l'oggetto della scienza economica – è costituito anche dai rapporti interpersonali; e se l'economia resta ancorata all'idea individualista rischia di perdere il contatto con le dinamiche sociali importanti.

L'enciclica *Caritas in veritate* invita a superare la crisi del mercato, tenendo conto anche dell'economia del dono.⁷³ I fallimenti del mercato si verificano proprio quando viene meno il terreno dei compiti sociali, culturali e civili, propri dell'appartenenza ad una *communitas*.

⁷¹ Sul tema dell'economia civile, cfr. S. ZAMAGNI - L. BRUNI, *Lezioni di economia civile*, Editoriale Vita, Milano 2003; L. BRUNI - S. ZAMAGNI, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna 2004.

⁷² Per un approfondimento sull'umanesimo civile, accanto alle forme tipiche dello Stato e del mercato, cfr. L. BRUNI - S. ZAMAGNI, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, cit.; S. ZAMAGNI, *L'economia del bene comune*, Città Nuova, Roma 2007; L. BRUNI - S. ZAMAGNI, *Dizionario di economia civile*, Città Nuova, Roma 2009. Per un approfondimento sull'umanesimo civile, accanto alle forme tipiche dello Stato e del mercato, cfr. F. FELICE, *L'economia sociale di mercato*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.

⁷³ Il tema del terzo capitolo dell'enciclica è significativamente intitolato "Fraternità, sviluppo economico e società civile". Per un commento, cfr. O. BAZZICHI, *Paradigma francescano e Caritas in veritate*, «La Società», 6 (2009), pp. 784-800.

Il pensiero economico francescano propone una sintesi tra concorrenza e condivisione, aggiungendo ai due valori classici del sistema economico – valore d'uso e valore di scambio – un terzo valore che racchiude entrambi: il valore legame.

ABSTRACT: In recent years studies surrounding the Low and Late Middle Ages have suggested an interesting direction for research regarding the relationship between the thinkers of the Franciscan School and the origins of capitalism. The author's analysis presents surprising results that surpass Weber's thesis on the links between Protestant ethics and the spirit of capitalism: the reflection of Franciscan theologians needed to clarify the difference between usury and loan, between luxury and proper use of goods, within the horizon of the common good, and therefore created the conditions for economic growth. It has paradoxically contributed to the formation of a commercially semantic lexicon and a widespread social culture, in which the society of the market has established the fundamental categories for subsequent developments. Without detracting from the great wealth of ideas born out of the Thomistic school nor the literary forms of secular humanists, this essay invites us to re-examine Franciscan economic thought in light of the current, serious economic and financial crisis. In order to overcome this crisis we must examine not only the sphere of production, but also of nonproduction, that is, the economy of gift, fellowship, and the sharing of goods, which does not exclude competition. On the contrary, it places competition within solidarity and its communal and social value.

KEYWORDS: San Bernardino da Siena, Alessandro Bonini di Alessandria, Giovanni Duns Scoto, economy, ethics, Fra Pietro di Giovanni Olivi, Franciscan political thought.