

OMAGGIO A JACQUES LE GOFF

IL DENARO, I MERCANTI, LA CHIESA:
LE GOFF, LA STORIA ECONOMICA DELL'OCCIDENTE
CRISTIANO E IL FRANCESCANESIMO

1956, *Marchands et banquiers du Moyen Âge*; 1960, *Au Moyen Âge: temps de l'Eglise et temps du marchand*; 1981, *La naissance du Purgatoire*; 1986, *La bourse et la vie. Economie et religion au Moyen Âge*; 2010, *Le Moyen Âge et l'argent*. Con questi cinque titoli, Jacques Le Goff, sull'arco di circa cinquant'anni, dalla crisi d'Ungheria del '56 all'Europa in fase di avanzata globalizzazione informatizzata, ha ridisegnato la storia economica e in particolare creditizia del mondo cristiano occidentale, del "primo" mondo, quello conquistatore, capitalista, colonialista, democratico, europeista, in termini nuovi e quindi controversi. Il discorso che si snoda dai "mercanti e banchieri" del giovane Le Goff, nel 1956, sino alla sintesi sul "medioevo e il denaro" quattro anni prima della sua morte, ha in effetti il senso storiografico di una parabola coerente, all'interno della quale corre, come un proiettile fuori controllo, l'*usura* intesa come oggetto perturbante che l'economia occidentale in quanto pratica e in quanto pensiero ha dovuto imparare a vedere, capire e amministrare, perché da corpo contundente si trasformasse in meccanismo funzionale allo "sviluppo economico".

I protagonisti di questa lunga storia sembrano, secondo Le Goff, essere tre: i mercanti, la Chiesa, e la società medievale. Ognuno dei tre, però, si scinde in una complessità di rappresentanti, di portabandiera, più o meno difficili da ridurre a un modello. I mercanti, in primo luogo, appaiono nel testo legoffiano protagonisti di tecniche e razionalità (monetarie, temporali, spaziali) eppure la loro familiarità precoce con le dinamiche del credito ne fa, anche, i potenziali eversori di un ordine premoderno, fondato sui cicli agricoli, la temporalità delle stagioni e delle liturgie stagionali, e il rispetto di uno schema sociale determinato dal potere e non dal denaro. La Chiesa, dal canto suo, ci appare nei termini di un colosso culturale, dilatato nel tempo e nello spazio, e dotato di un formidabile apparato dottrinale in grado di operare ripensandola sulla sequenza di secoli che dai suoi primordi in avanti si iscrive comunque nel "tempo di Dio" ossia in una cronologia mirata alla fine dei tempi, di cui è fondamentale capire il senso e la suddivisione in "epoche", ma la cui gestione quotidiana deve essere lasciata a un Volere trascendente. «Sans doute l'Ancien Testament domine encore les esprits et oppose à une conception assouplie du temps le double obstacle de la vision judaïque d'une éternité figée et d'un symbolisme qui, systématisé en méthode de recherche et d'explication, par delà le parallélisme Ancien-Nouveau Testa-

ment, fait s'évanouir toute la réalité concrète du temps de l'histoire»⁽¹⁾. Prima di continuare, si noterà l'importanza, spesso trascurata, che in questo discorso assume la dimensione ebraica della storia, presupposta, a partire da premesse poste da Oscar Cullmann nel 1947, a guerra e Shoah concluse, quale premessa interiorizzata dalla società cristiana medievale, intesa a sua volta come Chiesa. Sarebbe troppo facile notare che questa rappresentazione dell'Ebraismo come depositario e creatore di un senso del tempo antistorico, di un tempo "fisso" che nega la temporalità concreta e quotidiana deve molto a una concezione novecentesca della realtà ebraica nell'ambito della quale si faticava a distinguere fra "Ebraismo" definito come tale dalla teologia cristiana, ed Ebraismo concretizzato da specifiche esperienze localizzate di vita ebraica, fra "ebrei" *scriniarii* delle verità cristiane, nel senso agostiniano, ed ebrei di tutti i giorni. È forse più utile constatare che l'accostamento legoffiano alla realtà economica e commerciale, alle pratiche creditizie, e, d'altra parte, al confronto tra sperimentazione teologica del mondo ed economica del mondo, così come Le Goff la descrive soprattutto per i secoli che vanno dal XII al XV, contiene dentro di sé un'immagine di continuità ebraico-cristiana di tutto ciò che, nel basso Medioevo europeo, confliggerà con la modernità economica rappresentata dal commercio e dalla finanza cristiana. Più vicina alla rappresentazione che Max Weber aveva dato dell'arcaismo economico ebraico che all'immagine di propensione ebraica allo "spirito" del capitalismo presentata da Werner Sombart. L'idea di questa continuità fra "tempo della chiesa" e temporalità ebraica vetero-testamentaria ha verosimilmente contribuito a determinare l'ipotesi legoffiana di un'opposizione fra la storicità tutta contingente e tutta contabilizzabile del tempo economico dei *mercatores*, e invece quella mirata all'oltre mondano della Chiesa, in se stessa all'origine di una visione del tempo invendibile ossia inapprezzabile perché divino, perché trascendente. Fin dai primi scritti dedicati da Le Goff al rapporto tra Chiesa e mercato, in altre parole, si rintraccia un'immagine di opposizione fra ragioni della fede, dell'invisibile, dell'incommensurabile, dell'inappropriabile, e, di contro, ragioni della prassi, del visibile economico, del computabile, della proprietà. Il mercato, e i *mercatores*, in questo quadro pur non opponendosi esplicitamente alla dimensione metafisica di cui la Chiesa è la rappresentante, premono su di essa facendosi forti della necessità imposta dalle esigenze istituzionali delle chiese che, dal secolo undicesimo sempre di più, compongono la Chiesa. Ne viene quel passaggio graduale, ovvero quel trascolorare dell'usuraio

(1) J. LE GOFF, *Au Moyen Âge: temps de l'Église et temps du marchand*, in «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 3, 1960, pp. 417-433: 419-420.

in banchiere, che, soprattutto a partire dagli anni '80 del secolo scorso, produce nel discorso di Le Goff la potente ricostruzione e narrazione del Purgatorio. L'ispirazione foucaultiana e dunque la propensione caratteristica della scuola francese dagli anni '70 a una decifrazione archeologica delle categorie che fondano le pratiche politiche e le scelte ideologiche o devozionali, muovono dunque, nell'elaborazione legoffiana, verso una spiegazione del passaggio di civiltà che dell'indemoniato *usurarius* fa un assennato banchiere al servizio del "bene comune", fondata su riletture approfondite di scenari teologici e di vocabolari omiletici. Non per nulla, tra le fonti rivalutate in questa prospettiva e forse per la prima volta utilizzate in tutta la loro forza di catalizzatori semantici e di insiemi linguistici performativi, appaiono ora gli *exempla* a partire dai quali i predicatori stabilivano il senso di molte pratiche civili, quelle economiche innanzi tutto, metaforizzandone la portata. Questo tipo di fonte verrà d'ora in avanti intesa come decisiva e strutturale, e un intero laboratorio dell'*École des hautes Etudes en Sciences Sociales*, il GAHOM (*Groupe d'anthropologie historique de l'Occident médiéval*) sarà fondato nel 1970, su impulso di Jacques Le Goff e Claude Bremond, al fine, di poter intendere questa e altre tipologie documentarie analoghe nella prospettiva di una storia che non faccia, ormai più, una troppo netta differenza fra materiali scritti attestanti la mentalità o la cultura e la pratica o l'azione. L'impatto metodologico della ricostruzione economica di Le Goff, se visto nel quadro della sua ridefinizione delle fonti utili a ritracciare la vicenda del rapporto fra economia e religione, apparirà dunque tanto più grande proprio in conseguenza dell'energia con la quale la mutazione degli equilibri di valore e il cambiamento delle prospettive etiche ed economiche vengono riferiti a incroci semantici e terminologici espressivi, a loro volta, di tensioni storiche cruciali fra ambiti, tradizionalmente ritenuti non comunicanti, come la pratica religiosa ovvero l'immaginazione teologica e l'organizzazione commerciale ossia la quotidianità amministrativa.

In questo quadro, il tema costituito dal rapporto fra "usurai" e "Purgatorio" risulta cruciale, forse ancor più dal punto di vista metodologico che da quello più specificamente storico e circostanziale. La possibilità di rappresentarsi un "luogo" della penitenza e del riscatto, dunque la possibilità di pensare in termini teologici e metafisici, testimoniata da fonti "scolastiche" come quelle prodotte dagli *Studia* teologici oppure da fonti finalizzate alla predicazione, come gli *exempla*, è infatti messa in relazione, per il tratto XII-XIII secolo, con l'instaurarsi di una pratica, quella della *restitutio* delle *usurae* attestata in modo estremamente nitido da fonti ufficiali e connesse alla tradizione legislativa e giuridica, come gli strumenti notarili, soprattutto dalla fine del Duecento. In altre parole, e per mezzo una tecnica di decifrazione delle fonti, radicata nell'abitudine di lettura

dei testi, risalente a Marc Bloch ma ridefinita da Michel Foucault, il dato di realtà testimoniato in ambiente teologico, all'interno di un sistema di linguaggio che cifra la realtà e rappresenta l'invisibile, universalizzando quindi i significati, è letto come significante rispetto al sistema linguistico notarile. Un sistema descrive un mondo di pratiche suggerendone il senso unicamente secondo una prospettiva contingente, individualizzata e locale. Il risultato di questa impostazione, riscontrata nel terzo livello di discorso, quello "esemplaristico/omiletico", dà come risultato un'ipotesi di lavoro estremamente fertile, quella che conduce alla riconsiderazione del ruolo dei prestatori di denaro cristiani nella fase di passaggio da un'economia prevalentemente agricola a un'economia commerciale e finanziaria. Stando a questa reinterpretazione, chiarita nei principali lavori dedicati da Le Goff negli anni '70-'80, all'usura e alla banca, benché l'obiettivo teorico dell'edificazione teologica del Purgatorio non sia certo economico né finalizzata alla definizione di uno spazio di riscatto per chi trasgrediva economicamente, un risultato di questa costruzione è, nel suo concordare con il contemporaneo assestarsi delle pratiche finanziarie di cui i banchieri cristiani sono protagonisti, la definizione di una riconversione dell'*usurarius* alla legittimità per mezzo di una procedura di pentimento e di restituzione. In un saggio che prelude, in chiave esplicitamente economica, al libro sul Purgatorio, nel 1979 (*The Usurer and Purgatory*, nel volume collettivo *The Dawn of Modern Banking*) (2), Le Goff può in effetti scrivere che il Purgatorio è una premessa ("giocò un suo ruolo") «nello sviluppo del capitalismo»(3). La dinamica teologica, quella notarile, e quella economica si congiungono, stando a questa figurazione, determinano, in un periodo preciso, il secondo Duecento soprattutto, nell'Europa occidentale cristiana, la possibilità sociale di intendere il denaro e gli affari che se ne servono come di uno strumento, in termini di oggetti interni all'universo sociale e religioso cristiano, interni cioè alla *civitas* politica che la Cristianità definisce come l'unica possibile dal punto di vista della Salvezza. Benché dunque un usuraio (riscattato) non faccia il capitalismo così come una rondine non fa primavera (l'espressione, è notissimo, è di Le Goff, in *La bourse et la vie*), gli usurai e il loro denaro, gli usurai, appaiono dalla seconda metà degli anni '80, nella scrittura di Le Goff come i pionieri di un'economia che si affermerà secoli dopo. I "banchieri" e i loro capitali, dovranno essere, in questa logica, una conseguenza della trasformazione degli usurai determinata dall'attenzione che su di loro si concentra sin dal XII secolo facendone i possibili, benché dif-

(2) Tradotto in italiano col titolo *L'alba della banca. Le origini del sistema bancario tra medioevo ed età moderna*, Bari Dedalo, 1982.

(3) J. LE GOFF, in *L'alba della banca*, cit., p. 62.

ficili, destinatari di politiche della salvezza, di operazioni teologico-penitenziali pubbliche e tormentate. Questa impostazione, oltre a essere rappresentativa di una stagione storiografica estremamente fertile⁽⁴⁾, e a produrre importanti esiti storiografici⁽⁵⁾, ha creato quello che si potrebbe chiamare un modo nuovo di vedere il passato economico europeo. Da un lato la religione e l'economia si sono avvicinate in una prospettiva di storia sociale e di storia della cultura civica, e dall'altro, ciò che forse è stato ancor più rilevante, il concreto uso del denaro ha cominciato a essere proposto come aspetto dell'organizzazione economica altrettanto significativo dal punto di vista simbolico e religioso. La nozione stessa di produttività (o di improduttività) del denaro è dunque apparsa sotto la nuova luce di categoria funzionante non solo nel contesto teologico-morale, ma anche in quello che, dall'economia alla politica, veniva stabilendo le regole di ciò che sarebbe stato chiamato "cittadinanza". Il capitale "reputazionale" delle persone e dei gruppi cetuali o sociali ha potuto dunque, a questo punto, essere considerato dallo storico attento al metodo e alla lezione legoffiana, come interconnesso a quello effettivamente monetario e alle tecniche con le quali esso veniva maneggiato, usato e pensato di giorno in giorno. Il denaro soprattutto, oggetto quanto mai misterioso dal Due al Trecento, nell'Europa dei mercanti e delle compagnie commerciali, in conseguenza della sua molteplice natura di oggetto virtuale e concreto, "di conto" e reale, attestato da titoli di credito e da monete metalliche, segno del valore ma anche del potere, ha dunque potuto essere rivisitato a fondo a partire da questa reinterpretazione del rapporto fra economia e religione, fra teologia e finanza.

Si può dunque vedere con chiarezza che la rilettura delle realtà economiche medievali, svolta da Le Goff sull'arco dei cinquant'anni che concludono il XX secolo e si aprono sul successivo, da un lato ha aperto la possibilità di comprendere il fatto economico, la logica degli scambi e del credito, in una prospettiva di storia sociale, nel senso ampio del termine, riconnettendo quindi lo spazio mentale e fisico dell'economia dei mercati fra XII e XV secolo a quello della cultura mercantile, della teologia morale e della predicazione, dunque dell'azione politica esercitata dalle chiese e dalla Chiesa sulla società medievale. Dall'altro, questa rilettura ha consentito di studiare l'economia medievale, sia come sistema mentale sia come prassi, individuandone la natura tutt'altro che neutrale dal punto di vista culturale e politico. Si è dunque passati da uno studio della logica

(4) J. CHIFFOLEAU, *La comptabilité de l'Au-Delà: les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320 - vers 1480)*, préf. de Jacques Le Goff, Rome, Ecole française de Rome, 1980.

(5) M. LAUWERS, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts: morts, rites, et société au Moyen Âge: Diocèse de Liège, XIe-XIIIe siècles*, Paris, Beauchesne, 1997.

degli scambi, del credito, del denaro e delle operazioni contrattuali che, come quella tipica della prima metà del Novecento, tendeva a fare di quella logica una premessa “primitiva” – da intendersi in termini ragionieristici e puramente merceologico-geografici – dell’economia di mercato moderna e contemporanea, alla possibilità, non sempre tuttavia praticata dagli storici dell’economia degli ultimi trent’anni, di analizzare la vicenda economica bassomedievale e precedente in una diversa prospettiva⁽⁶⁾. Una prospettiva che la ricollochi nell’ambito che le spetta: quello dell’organizzazione sociale, culturale e antropologica caratterizzante i secoli XII-XV in quella che fu l’Europa post-carolingia.

Da questo punto di vista, il caratteristico approccio legoffiano ai mercati come luoghi nei quali si sintetizzano pratiche dello scambio e del credito, e abitudini mentali ossia rappresentazioni culturali dell’economia, nei quali cioè i comportamenti economici sono parlati per mezzo dei linguaggi elaborati in sede politica, teologica, omiletica e controversistica, ha consentito negli ultimi vent’anni alla storiografia di ricomporre il quadro, disarticolato precedentemente, della relazione fra “pensiero economico” e “pratica economica” medievali.

Dinamiche amministrative e contabili documentate in termini notarili, burocratici e legislativi, come, ad esempio, la restituzione delle usure, attestata da innumerevoli testamenti rogati a partire dalla fine del Duecento, o come l’istituzione dei debiti pubblici nelle città italiane fra Due e Trecento, si sono rivelati a questo punto all’indagine come le manifestazioni complesse di un’organizzazione economico-sociale che obbediva non a imperscrutabili leggi economiche eternamente valide, qualunque fosse la società e il mercato considerati, ma che esprimeva di volta in volta le proprie regole e le proprie specifiche modalità di interpretazione del fatto economico sulla base di sistemi categoriali particolari. Sistemi a loro volta determinati dall’universo concettuale e linguistico nel quale le relazioni economiche si trovavano immerse. Non si è trattato di un semplice e meccanico ribaltamento della dialettica struttura/sovrastuttura, ma di una vera e propria riconsiderazione e riorganizzazione degli elementi che, nel Medioevo occidentale in questo caso, hanno reso possibile un determinato assetto del mercato, della banca, e di ciò che si intendeva per equità contrattuale. Il

(6) Sul punto si veda J.-P. DEVROEY, C. BROUWER, *La participation des juifs au commerce dans le monde Franc (VIe-Xe siècles)*, in *Voyages et voyageurs à Byzance et en Occident du VIe au XIe siècle*, a cura di A. Dierkens, J.-M. Sansterre, Geneve, Droz, 2000, pp. 339-374; J.-P. DEVROEY, *Puissants et misérables. Système social et monde paysan dans l’Europe des Francs (VIe-IXe siècles)*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 2006; F. BOUGARD, *Le crédit dans l’Occident du haut Moyen Âge: documentation et pratique*, in *Les élites et la richesse au haut Moyen Âge*, a cura di J.-P. Devroey, L. Feller, R. Le Jan, Turnhout, Brepols, 2010, pp. 439-478.

risultato di questa rilettura critica, centrale nel discorso di Le Goff sui “mercanti e banchieri”, sull’*usura* e sul denaro, ha prodotto una rimessa a punto della nozione stessa di “utilità” economica per l’epoca medievale, così come di quella sintetizzata dalla parola “valore”.

La certezza legoffiana della natura di *alter ego* “satanico” del *mercator*, rappresentata dall’*usurarius* assume, d’altronde, nell’ambito dell’immaginosa raffigurazione legoffiana del mercante medievale come di un dottor Jekyll ovviamente corredato di un lato oscuro (*The Usurer and Purgatory*), un rilievo, anche metodologico, molto particolare se rapportata al discorso che Le Goff costruisce sugli Ordini mendicanti e su quello francescano specialmente, dal 1968 (*Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale: l’implantation des ordres mendiants. Programme-questionnaire pour une enquête*) al 1995 (*Saint François d’Assise*). Mentre infatti da un lato «Par la masse d’argent qu’il manie, par l’étendue de ses horizons géographiques et économiques, par ses méthodes commerciales et financières, le marchand-banquier médiéval est un capitaliste», d’altra parte il *mercator* dà il via al capitalismo commerciale «par son esprit, son genre de vie, par sa place dans la société»(7). E tuttavia, solo quando, a fatica, la condanna dell’usura caratteristica del XIII secolo secondo Le Goff (ma anche secondo Raymond De Roover e nel complesso la storiografia economica del Novecento) sarà stata poco a poco superata per dar vita a un’approvazione della produttività del capitale dei mercanti, il “capitalismo” potrà cominciare il suo viaggio coerentemente economico e politico.

In tutto questo, gli ordini mendicanti, e quello francescano in particolare, benché secondo l’impostazione legoffiana certamente giocassero un grande ruolo nella definizione dei criteri che regolavano e avrebbero regolato la vita delle città in fase di sviluppo economico, sarebbero tuttavia stati totalmente interni a un mondo politico e concettuale, la Chiesa, che con l’economia intesa come forma della mentalità e della prassi giuridica avrebbe avuto in linea di principio ben poco a che fare. Soprattutto in *Le Moyen Age et l’argent*, opera di ricapitolazione storiografica importante (2010), Le Goff ribadisce l’esistenza di questo iato fra “nascita del capitalismo”, laboriosamente partorita dal modo di vivere e ragionare dei mercanti/usurai, e rappresentazione religiosa medievale dell’organizzazione sociale di cui la chiesa e gli ordini mendicanti, quello francescano specialmente, sarebbero stati protagonisti(8). Secondo questa prospettiva antropologicamente

(7) J. LE GOFF, *Marchands et banquiers du Moyen Âge*, Paris, P.U.F., 1956, 1962, p. 41.

(8) Cfr. E. MIELANTS, *Perspectives on the Origins of Merchant Capitalism in Europe*, in «Review of the Fernand Braudel Center», 23/2, 2000, pp. 229-292.

religiosa, il denaro non avrebbe avuto, nel Medioevo, il significato che poi la modernità gli avrebbe assegnato, di riassunto dei valori in circolazione, commerciali e non, e di raffigurazione del potere sovrano. In questa opposizione fra origini mercantili del capitalismo e raffigurazione religiosa e mistica del sistema sociale che in se stessa dovrebbe prescindere dal denaro, si avverte l'esistenza di un problema storiografico, tradizionalmente presente nella storiografia del Medioevo e della modernizzazione europea, determinato da ultimo dal fatto che proprio l'ordine francescano, in quanto pauperista, è stato riscoperto dalla storiografia degli ultimi quarant'anni, e in particolare da Le Goff e dalla sua Scuola, come soggetto sociale particolarmente attivo e innovatore. Tanto che, pare ormai accertato, nell'ambito di questa realtà istituzionale sin dalla seconda metà del Duecento si formarono per poi diffondersi per via pastorale, accademica e politica, numerose interpretazioni del significato tanto della povertà quanto della ricchezza dei laici e degli ecclesiastici, che nell'insieme rinviavano a una conoscenza precisa e giuridicamente determinata del funzionamento dell'economia commerciale, nonché a una scelta ecclesiologica di intervenire sull'ordine sociale per via economica.

Ma, per venire a capo di tutto questo, è necessaria una breve ricapitolazione delle ricerche svolte negli ultimi trent'anni in materia di Francescanesimo ed economia mercantile fra Due e Quattrocento.

Come più volte è stato mostrato dagli studiosi della questione, e con grande acutezza, in un suo libro del 1990, da Roberto Lambertini⁽⁹⁾, è sin dagli anni '40 del XIII secolo, dunque dalla prima generazione di intellettuali accademici divenuti membri dell'Ordine (un nome per tutti: Alessandro di Hales), che la *Regula* di Francesco su cui si basa il principio della vita povera dell'ordine francescano, comincia a essere minuziosamente studiata e analizzata dagli intellettuali dell'Ordine e con un fine preciso: renderla funzionante e applicabile prima di tutto dal punto di vista economico per un'istituzione come l'Ordine francescano che va crescendo sempre più velocemente a partire dal 1230. Delle molte "novità" inaugurate dall'Ordine, e ben sottolineate a suo tempo già da Kajetan Esser, certamente questo principio di organizzazione collettiva in assenza di qualunque proprietà immobile o mobile, tradotto immediatamente in una vita religiosa istituzionale dedita a sperimentare il mondo e non chiusa nella fissità conventuale, è il momento più importante ed esplosivo. Non soltanto esso stabilisce il fondamento di un discorso critico nei confronti della Chiesa e della

⁽⁹⁾ R. LAMBERTINI, *La povertà pensata. Evoluzione storica della definizione dell'identità minoritica da Bonaventura ad Ockham*, Modena, Mucchi editore, 1990.

società dell'epoca come sistemi proprietari, ma oltre a ciò pone i presupposti di una analisi di ciò che significhi *paupertas* proprio per poterla realizzare istituzionalmente. Per vivere poveramente bisognò capire cosa volesse dire, anche tecnicamente, anche giuridicamente, "povertà" ossia vivere "da poveri". Gestire, come fecero i primi ministri provinciali dell'Ordine, dal 1240 appunto, comunità di centinaia di persone che avevano, fra l'altro, la propria ragion d'essere in una vita attivamente missionaria ed evangelizzatrice ossia itinerante fra un territorio e l'altro, il tutto secondo una norma non-proprietaria, indusse a una profonda e articolata riflessione sulle possibilità di funzionamento quotidiano della povertà istituzionale come meccanismo ecclesiale e politico di aggregazione.

Per la prima volta nella storia dell'Occidente cristiano, se pur dopo una lunga e secolare preparazione che non è qui il luogo di ricordare, la *paupertas*, il *sine proprio vivere*, la povertà, da connotato tutto sommato teorico della salvezza spirituale divenne un criterio attivo di organizzazione sociale, seguito certo soltanto da una élite, ancorché vasta, quella francescana appunto, ma tale da porre serie questioni al contemporaneo mondo medievale che, come si è detto, vive proprio fra XIII e XIV secolo la sua fase di espansione o, come è stato sintetizzato ormai molti anni fa, di "rivoluzione" commerciale. I primi commenti della Regola e la prima legislazione pontificia in materia di povertà e vita dell'Ordine (quella di Gregorio IX con la bolla *Quo Elongati* del 1230; a cui seguiranno la *Ordinem Vestrum* di Innocenzo IV nel 1245, la *Exiit qui seminat* di Niccolò III nel 1279, la *Exultantes in Domino* di Martino IV nel 1283), cominciano dunque a calare nel quotidiano e nel giuridico il principio della vita povera, a stabilire cioè come esso debba manifestarsi in un contesto estremamente concreto che, come quello cittadino dell'epoca, era contraddistinto da una forte dialettica contrattuale e notarile. L'acuirsi delle polemiche intorno alla povertà dell'Ordine, verso il 1255, è da questo punto di vista una logica evoluzione del problema: le tensioni fra clero secolare e clero regolare, conflitti, in gran parte, di competenze nella amministrazione territoriale delle cose sacre, acquistano, nel caso della *paupertas* dei frati Minori tutta l'asprezza di uno scontro fra presupposti giuridicamente organizzativi della vita religiosa e, mediatamente, sociale.

Tuttavia, proprio questa crisi, di metà secolo, accelera il processo di riflessione francescano sulla povertà come fondamento esistenziale e normativo della propria identità. È importante capire che questa riflessione, che raggiunge l'apice nel 1255 e poi nel 1269 con le *quaestiones de perfectione evangelica* e con la *apologia pauperum* di Bonaventura da Bagnoregio, non è separata da una percezione mistica e metafisica della povertà intesa come imitazione del Cristo e degli Apostoli. Proprio qui si radicano l'eccezionale intensità e la profonda presa sociale dell'Ordine nel Duecento: nella capacità, sviluppata dai teologi

dell'Ordine, da Alessandro di Hales a Bonaventura a, subito dopo, Pietro di Giovanni Olivi, di tradurre in norma giuridica, politica, razionalmente comprensibile, in povertà vissuta quotidianamente, sia il mistero della elargizione, della spoliazione di sé operato dalla divinità nell'Incarnazione, che l'esempio di povertà concretamente testimoniata a proposito della vita del Cristo e degli apostoli nei Vangeli. La povertà come mistero divino, la povertà come precetto evangelico vengono tradotte, articolate, specificate dalle analisi che l'Ordine conduce dal 1250, sia per regolare la propria presenza sociale che per rispondere alle accuse di praticare una vita impossibile. Il cuore giuridico della dottrina francescana, non sempre semplice, si viene snodando in questi anni fra questioni e trattati, ed è forse identificabile con la limpida definizione offerta da Bonaventura nella *apologia pauperum* del 1269. È infatti in questo scritto decisivo che il generale dell'Ordine afferma che la *paupertas* francescana è una forma di vita quotidianamente praticabile poiché, a differenza di quanto sosteneva il corrente pensiero giuridico invocato dagli avversari dell'Ordine, si può far uso di un bene economico, anche di un bene immobile, astenendosi dall'averlo in proprietà, si può dunque fare di esso un semplice uso, averne cioè il possesso temporaneo.

Questa possibilità stabilita da Bonaventura, ossia da un generale dell'Ordine che era tuttavia al tempo stesso un cardinale della Chiesa e un importante uomo politico, di separare l'uso di un oggetto economico, mobile o immobile, dalla proprietà di esso, dal dominio permanente su di esso, di spiegare la povertà come uso momentaneo, come possesso transitorio di beni economici di cui altri (privati, istituzioni, la Santa sede stessa) sono i proprietari effettivi, è basato, fra l'altro, da Bonaventura sulla normativa che nel diritto romano si riferiva al figlio sotto tutela o al servo che usa, appunto, di beni di cui solo il *paterfamilias*, il *dominus* è proprietario effettivo. Bisogna fare molta attenzione a questo punto: la distinzione fra uso, proprietà e possesso dei beni economici, stabilita dai dottori della scuola francescana intorno alla metà del secolo, per fondare giuridicamente la povertà stabilita dalla *Regula* bollata del 1223 e definita da bolle come la *Quo Elongati* e la *Ordinem Vestrum* (1230, 1245), ossia per tradurne il senso nel linguaggio della società in cui i Francescani si trovano a operare, è molto di più che un accorgimento legale. Un insigne storico del diritto, Paolo Grossi, nel 1972⁽¹⁰⁾, ha visto in queste elaborazioni minoritiche l'inizio di una nuova concezione del diritto di proprietà. Certo, è in questo

(10) P. GROSSI, *Usus facti: la nozione di proprietà nella inaugurazione dell'età nuova*, in «Quaderni fiorentini», 1, 1972, pp. 288-355. Nel complesso cfr. G. TODESCHINI, *Il prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico*, Roma, Carocci, 1994; IDEM, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna, Il Mulino, 2004.

tipo di dottrine, fra 1250 e 1270, che comincia a manifestarsi quella capacità di analisi economica francescana che produrrà in seguito molti frutti. È infatti il principio di separabilità dell'uso dalla proprietà, ossia l'affermazione dell'uso e dello *ius utendi* come di forme autonome della vita economica, riaffermato da papa Niccolò III nel 1279 in una celebre bolla dedicata all'Ordine, e alla cui stesura forse contribuì l'Olivi, uno dei più notevoli economisti francescani del secolo, la *Exiit qui seminat*, è insomma la sottolineatura dell'indipendenza in un bene economico dell'uso dalla proprietà, a consentire, da Bonaventura in avanti, la crescita di una riflessione francescana sull'utilità sociale o soggettiva dei beni economici stessi, sulla natura utile o superflua delle cose, sul denaro soprattutto, oggetto il cui uso, la cui fluida circolazione viene affermata come più importante della sua accumulazione (per esempio da Pietro di Giovanni Olivi, nella sua questione IX *de perfectione evangelica*).

La possibilità, affermata dai dottori francescani, di usare a buon diritto di un bene senza possederlo perennemente (*immobilter*: come osserva l'Olivi, nelle sue questioni VIII e XVI *de perfectione evangelica*) tende a coincidere con una visione della società e del mercato fondata sul riconoscimento e l'approvazione etica dei beni economici intesi come entità estremamente mobili, il cui valore, relativo, in definitiva dipende ben più dalla contrattazione, dalla manipolazione, ossia, ancora, dall'uso che ne vien fatto, che non da una definizione assoluta.

In altri termini, la concretizzazione giuridica della *paupertas* spinge il pensiero francescano a imboccare la via di una analisi economica contrassegnata da un netto interesse per il valore di scambio e per le sue oscillazioni, ossia per una società di mercato in cui il sistema delle commutazioni e delle utilità relative tende a prevalere su qualunque immobilità del valore-prezzo determinata da diritti di proprietà assoluti e indiscutibili, come quelli tipici dell'ordinamento signorile-feudale.

Che ne è del divieto di *usura* in questa prospettiva⁽¹¹⁾?

Indubbiamente la prima radice della condanna francescana dell'usura affonda in una concezione della ricchezza cristiana positiva in quanto anti-tesaurizzatrice, dunque in una risoluta condanna delle pratiche economiche, che – come la transazione usuraria – fissano, per fini di accumulazione, e al di fuori delle dialettiche dell'uso, il valore del denaro. E ricorderemo subito che Pietro di

(11) Cfr. G. TODESCHINI, *Eccezioni e usura nel Duecento. Osservazioni sulla cultura economica medievale come realtà non dottrinarie*, in «Quaderni Storici», 131/2, 2009, pp. 443-460; IDEM, *Usury in Christian Middle Ages. A Reconsideration of the Historiographical Tradition (1949-2010)*, in F. Ammannati ed., *Religione e istituzioni religiose nell'economia europea. 1000. Atti della Quarantatreesima Settimana di Studi dell'Istituto F. Datini, Fondazione Istituto internazionale di storia economica "F. Datini"*, Firenze University Press, Prato-Firenze 2012, pp. 119-130.

Giovanni Olivi nella sua questione VIII *de perfectione evangelica* scritta prima dell'agosto 1279, prima quindi di comporre il suo trattato sui contratti e sulle usure (1294 c.), polemizza con una concezione della ricchezza e delle rendite possedute e fruite dall'Ordine in termini di diritto indiscutibile, esattamente nello stesso spirito con il quale, verso il 1282, polemizzerà con l'istituzione di "procuratori" che gestiscano quasi fossero amministratori di un ente signorile, rendite e averi dell'Ordine. In questi suoi scritti l'Olivi usa spesso l'avverbio *immobiliter* per indicare una appropriazione diretta o indiretta della ricchezza che nega l'*usus pauper*, fissando al contrario un uso dei beni e del denaro oggettivamente finalizzato alla loro accumulazione.

Complessivamente si può dire che i trattati sui contratti e le usure dell'Olivi (1294 c.), di Alessandro Lombardo (1307), di Giraldo Odone (1317 c.)⁽¹²⁾ e di altri francescani appaiono storicamente come diramazione tecnica e precisazione economica di argomenti relativi al mercato, trattati in chiave pastorale e confessionale nelle somme penitenziali francescane, da quella di Monaldo di Capodistria nella seconda metà del XIII secolo, a quelle, nel Trecento, dell'Astesano e, nel Quattrocento, di Niccolò da Osimo (1444), fino alla loro grande ricapitolazione giuridica costituita dalla *Summa de casibus* di Angelo da Chivasso (stampata per la prima volta nel 1486). D'altro canto, queste trattazioni, proprio nella specificità del loro impianto giuridico e teorico appaiono come una vistosa traduzione economico-politica (esplicitamente rivolta ai mercanti e ai ceti dirigenti cittadini) del concetto di povertà fruttuosa minoritico (l'espressione *paupertas opulenta* riferita a Francesco, è di Bonaventura): dunque come un modo di diffondere in ambienti urbani laicali, negli ambienti urbani che appunto secondo Jacques Le Goff, Jacques Chiffolleau⁽¹³⁾ e molti altri erano

⁽¹²⁾ Cfr. *Credito e usura fra teologia, diritto e amministrazione. Linguaggi a confronto* (sec. XII-XIV), Atti del Convegno internazionale, Trento 2001, a cura di D. Quagliani, G. Todeschini, G.M. Varanini, Roma, École française de Rome, 2005, pp. 3-23; G. CECCARELLI, "Whatever economics". *Economic thought in quodlibeta*, in *Theological quodlibeta in the Middle Ages: the thirteenth century*, ed. Ch. Schabel, Leiden-Boston, Brill, 2006, pp. 475-505; IDEM (con S. PIRON), *Gerald Odonis' Economics Treatise*, in «Vivarium. An International Journal for the Philosophy and Intellectual Life of the Middle Ages and Renaissance», 47, 2009, pp. 164-204; IDEM, *Usura e casistica creditizia nella Summa Astesana: un esempio di sintesi delle concezioni eticoeconomiche francescane*, in *Ideologia del credito fra Tre e Quattrocento: dall'Astesano ad Angelo da Chivasso*, a cura di B. Molina e G. Scarcia, Asti, Centro Studi sui Lombardi e sul credito nel Medioevo, 2001, pp. 15-58.

⁽¹³⁾ J. CHIFFOLEAU, *Usus pauper? Les franciscains, la règle et l'argent en Avignon (vers 1360-vers 1430)*, in *Horizons marins, itinéraires spirituels (Ve -XVIII^e siècles)*. *Mélanges offert à M. Michel Mollat*, I, Paris, Publications de la Sorbonne, 1987, pp. 135-149; P. BERTRAND, J. CHIFFOLEAU, *Commerce avec dame pauvreté: structures et fonctions des couvents mendiants à Liège (XIIIe-XIVe s.)*, Paris, Droz, 2004; *Economie et religion. L'expérience des ordres mendiants (XIV^e - XV^e siècle)*, a cura di N. Bériou e J. Chiffolleau, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2009.

stati caratterizzati dall'impianto degli insediamenti dei Mendicanti, la dottrina della povertà perfetta nella forma di un discorso, accettabile e percepibile da parte dei laici, a proposito dell'astensione dal superfluo e della produttività del reinvestimento. È a partire da questa dottrina della perfezione cristiana intesa come abbandono del possesso fissato una volta per tutte, come abbandono dell'accumulo, che si viene dunque sviluppando, fra Due e Trecento la dottrina francescana di una ricchezza dei laici moralmente ammissibile e socialmente positiva se connessa a un'abitudine mentale anti-tesaurizzatrice, che si struttura quindi l'ipotesi francescana di un profitto cristianamente accettabile se fondato sulla rinuncia alla immobilità predeterminata del possesso. A partire da queste premesse, la ricchezza del mercante, ossia dell'imprenditore cristiano, potrà essere legittimata se si manifesti più che come avere, come *dominium* (cioè controllo) del mercato e della circolazione dei valori.

Per queste ragioni dall'Olivi in avanti (dunque a partire dalla fine del Duecento) il *mercator* è riscoperto come figura esemplarmente cristiana, se non tesaurizzi ma piuttosto reinvesta i propri profitti; è una tipologia discorsiva che continuerà a essere presente nei trattati e nei sermoni francescani di argomento sociale da quelli dell'inglese Scoto (*Opus oxoniense*, 1300 c.) fino a quelli del catalano Francesc Eiximenis (nella seconda metà del Trecento), e fino all'opera economica di Bernardino da Siena (*De contractibus*, 1420 c.) e Giovanni da Capistrano (*Contra cupiditatem*, 1438). In Duns Scoto, ormai, come già in Olivi, il divieto di usura non viene più da una teorica inseparabilità di uso e possesso del denaro che avrebbe determinato la sterilità del denaro in quanto tale, ma dal fatto che la cessione dell'uso del denaro all'interno della relazione usuraria, avviene in assenza di una capacità imprenditoriale e mercantile del prestatore, appare cioè come la vendita di un uso abitualmente non praticato, ossia come la cessione retribuita di una potenzialità di investimento del denaro non sfruttata, e quindi inesistente. In Olivi, in Scoto e nei dottori francescani del Trecento, il denaro ha un'utilità che dipende dall'uso che solitamente ne viene fatto dal suo proprietario: non esiste, quindi, per questi teologi, un unico tipo di denaro, ma piuttosto una doppia tipologia della ricchezza monetata: un denaro il cui valore d'uso è annullato dalla accumulazione-tesaurizzazione dell'usuraio e che quindi è sterile, e, al contrario, un denaro del mercante o dell'operatore economico abituato a investirlo e a farlo fruttare nel gioco dei circuiti commerciali che è, invece, fertile e produttivo di un lucro legittimo.

Qui, all'incrocio fra dottrina dell'uso povero delle cose e riflessione sulla ambiguità sociale del denaro (in presenza di quella che l'Olivi chiama la *ductilitas*, ossia la potenzialità del denaro), nasce, nella analisi economica francescana della ricchezza, una teoria della produttività del denaro allorché e solo allorché

esso si presenti socialmente come destinato anche solo potenzialmente, ma comunque notoriamente (ossia sulla base di quella che è la reputazione pubblica del *mercator*) all'investimento commerciale. Il denaro-oggetto, tesaurizzato nei forzieri dell'*usurarius* comincia a differenziarsi profondamente dal denaro-valore circolante, il cui uso è più importante e più produttivo della proprietà ferma e immobile che se ne può avere.

È dunque fra Tre e Quattrocento che nei testi francescani si pongono le basi per una alta qualificazione sociale della figura del mercante, ossia di chi, come professionista del denaro e delle merci, ne sappia usare in modo altamente produttivo per la comunità facendoli circolare più che tesaurizzandoli. La gamma delle virtù mercantili sottolineata da Olivi e Scoto e dai successivi teologi francescani, fino a Bernardino da Siena e oltre merita un approfondimento: in effetti, è all'interno di questa testualità che i comportamenti socialmente utili dell'operatore degli scambi vengono messi a fuoco e ricondotti a caratteristiche di disponibilità finanziaria, attivismo e attenzione al divenire del mercato (il *mercator* ottimale sarà dunque qualificato come *pecuniosus*, *industrius*, e *sollicitus*). Questa raffigurazione del mercante idealmente cristiano continuerà a svilupparsi negli scritti francescani fino alla apoteosi della professione mercantile segnata alla fine del Trecento da Francesc Eiximenis⁽¹⁴⁾, francescano catalano, autore di un trattato sulla vita cristiana fitto di rimandi monetaristici e commerciali, e confessore-consigliere di sovrani. Tale accezione in positivo della attività mercantile sarà in seguito ripresa da Bernardino da Siena nel suo trattato sui commerci e le usure all'inizio del Quattrocento. Non è certo un caso che sino almeno al XVIII secolo si susseguano le edizioni di questo trattato bernardiniano, sia nella versione latina che in traduzioni italiane, come per esempio quella veneziana del 1774⁽¹⁵⁾. Allo stesso modo la sommistica penitenziale francescana con tutta la cultura economica di cui è portatrice conosce un'analogia fortuna editoriale, come ben dimostra la più volte ristampata *Summa* di Angelo da Chivasso.

Questa capacità analitica degli autori francescani, dal punto di vista della coeva fase di sviluppo economico mercantile nelle città, enfatizza palesemente gli

(14) FRANCESC EIXIMENIS, *Il Dodicesimo Libro del Cristiano*; capp. 139-152 e 193-197. *Lo statuto della moneta negli scritti di un frate Minore del XIV sec. Analisi introduttiva e traduzione*, a cura di P. Evangelisti, Trieste, EUT, 2012. IDEM, *Contract and Theft Two Legal Principles Fundamental to the civiltas and res publica in the Political Writings of Francesc Eiximenis, Franciscan friar*, in «Franciscan Studies», 67, 2009, pp. 405-426.

(15) *Istruzioni morali di S. Bernardino da Siena dell'Ordine de' Minori intorno al traffico, ed all'usura. Tradotte nella volgar favella, e con varie annotazioni illustrate per comodo ed utile de' negozianti*, Venezia 1774. Cfr. R. DE ROOVER, *San Bernardino of Siena and Sant'Antonino of Florence. The two great economic thinkers of the Middle ages*, Boston (Mass.), Baker Library, 1967.

aspetti monetaristi e marginalisti dello sviluppo economico italiano, codificandolo e approvandone la spinta alla mobilità sociale determinata dall'aumento della velocità di circolazione delle monete e delle merci. Agli inizi del Quattrocento l'Osservanza francescana, in uno sforzo di rinnovamento della tensione evangelizzatrice delle origini che determina un recupero evidente se pur non dichiarato di autori che, come l'Olivi, erano considerati ai margini dell'ortodossia, fonda la propria volontà di riforma sociale sul pensiero economico francescano dei due secoli precedenti, coniugandolo ora però con i risultati delle analisi della società e della contrattualistica prodotti dalle scuole giuridiche tre-quattrocentesche. Questa sintesi e quindi la ulteriore crescita del pensiero economico francescano nella prima metà del Quattrocento, sono evidenti nei maggiori rappresentanti della scuola osservante, da Bernardino da Siena a Giovanni da Capistrano, da Niccolò da Osimo a Bernardino da Feltre a Giacomo della Marca, a Angelo da Chivasso.

In Bernardino da Siena, particolarmente, riaffiora alla lettera, con citazioni minutamente testuali l'ormai classico ragionamento binario che alla fine del Duecento era stato tipico dell'Olivi: esistono due tipi di denaro, una *pecunia* utile perché investita, circolante, fruttuosa, non tesaurizzata; e una *pecunia* che nega la prima, inutile, tesaurizzata, reificata, sterile. Se il *pauper voluntarius* è il professionista di una povertà, di una rinuncia alla proprietà, finalizzata alla evangelizzazione della realtà sociale, il mercante appare ormai in questa analisi come un professionista della ricchezza, il cui compito non è di appropriarsi di essa, ma di farla circolare all'interno delle comunità sociali determinandone l'arricchimento. La ricchezza privata di questi professionisti del mercato, secondo questa interpretazione minoritica, sarà una ricchezza legittima in quanto retributiva di una effettiva capacità professionale, ma dovrà in ogni caso essere secondaria al continuo re-investimento della maggior parte dei profitti: sarà dunque una ricchezza fondata su un'idea di prevalenza dell'uso sull'accantonamento delle risorse e delle rese economiche.

Che la scuola minorita tre-quattrocentesca dedichi molta attenzione ai problemi del credito dotale, del prestito forzoso cittadino (ossia dell'emissione da parte dei poteri pubblici di titoli obbligazionari comportanti un interesse periodico, sino al consolidamento di questo debito pubblico nei Monti Comuni) e dei cambi valutari, rivela la precisione con la quale la definizione pur conflittuale di una norma pauperistica consenta la messa a fuoco degli aspetti della vita economica cittadina, ma anche di quella conventuale, nei quali il profitto e il mantenimento in attivo dei bilanci dipendono dalla valutazione dell'uso mancato delle potenzialità del denaro, ossia dal calcolo del *lucrum cessans*, e dalla sapiente gestione degli equilibri contabili costituiti dall'incrocio fra debiti

e crediti⁽¹⁶⁾. Bernardino da Siena, polemizzando nei confronti degli investimenti in beni di lusso, li catalogherà, di conseguenza, come forme di sterile tesaurizzazione, manifestazioni sociali empie e inutili, ossia dannose oltre che alla salvezza dell'anima, a quella dell'economia cittadina:

Il denaro che viene speso in indumenti superflui, in ornamenti, in anelli preziosi, in diademi, in gemme, e in altri inutili orpelli, è morto una volta per tutte; mentre invece questo denaro stesso potrebbe essere produttivo di ricchezza se investito in commerci, in attività agricole, nell'allevamento di animali, nell'artigianato e in qualsiasi altra attività economica produttiva, così da risultare di concreta utilità per la città e il territorio nel suo complesso.⁽¹⁷⁾

L'opposizione fra *pecunia mortua* e *pecunia lucrosa*, oltre a riecheggiare un'antica tradizione cristiana sul buon uso della ricchezza che risale in questa forma almeno ad Ambrogio e a Basilio di Cesarea, equivale all'opposizione fra una economia sterile perché intesa come accumulatrice, ossia usuraria, e una economia cristiana, intesa come produttiva e socialmente utile perché fondata su una costante e veloce circolazione della ricchezza determinata dall'impiego e dal reinvestimento territorialmente mirato della ricchezza di origine commerciale e creditizia. È in questa rinuncia alla fruizione immediata della ricchezza come bene tangibile, che il *mercator* viene riscoperto come cristiano: la sua sobrietà, la sua quotidiana povertà, cioè la sua astensione da sperperi e ostentazioni, come d'altronde la continua ipoteticità della sua ricchezza, derivante dalla sua continua rimessa in gioco, il *risicum* (il rischio)⁽¹⁸⁾ a cui essa deve costantemente essere esposta, divengono per il pensiero economico francescano quattrocentesco la prova più evidente della sua professionalità, ossia della sua utilità civica. Che questa concezione della ricchezza come fruizione spersonalizzata del denaro si diffonda negli ambienti mercantili più avvertiti, in concomitanza con il diffondersi del cambio per lettera, e delle

⁽¹⁶⁾ C. LENOBLE, *L'exercice de la pauvreté. Économie et religion chez les franciscains d'Avignon (XIIIe-XVe siècle)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013.

⁽¹⁷⁾ «[...] pecunia quae expenditur in superfluis indumentis, in iocalibus, in anulis, in coronis, in lapidibus pretiosis atque in aliis superfluis ornamentis, mortua perseverat; quae quidem posset esse lucrosa in mercantiis, in possessionibus, in animalibus, in artibus et in aliis quibuscumque lucrosis, et sic per consequens ad temporalem utilitatem civitatis et totius patriae redundaret»: BERNARDINO DA SIENA, *Quadragesimale de christiana religione* in *Opera*, vol. II, Firenze, Quaracchi, 1950, *Feria quinta post dominicam de passione. Sermo XLVI De multitudine malorum quae ex vanitate subsequuntur*, p. 73 ss.

⁽¹⁸⁾ Cfr. G. CECCARELLI, *The Price for Risk-Taking: Marine Insurance and Probability Calculus in the Late Middle Ages*, http://www.jehps.net/Juin2007/Ceccarelli_Risk.pdf.

tecniche di scritturazione contabile tre-quattrocentesche, è abbastanza chiaro dalla manualistica prodotta appunto in ambiente mercantile laico nello stesso periodo, una manualistica di istruzione ai mercanti che sottolinea la distanza che deve correre fra una economia produttiva e di investimento, molto vicina a un comportamento scientifico, non, quindi, finalizzato alla tesaurizzazione, e una economia individualistica e avara. Non per nulla Benedetto Cotrugli, mercante di Ragusa, ad esempio, nel suo *Libro della mercatura e del mercante perfetto*, del 1458, potrà osservare che il commerciante professionista deve usare del denaro “sanza alcuna passione”, ovvero senza provare alcun attaccamento per il denaro o, come oggi si direbbe, senza alcun coinvolgimento affettivo con la ricchezza usata e posseduta.

Fra Quattro e Cinquecento, insomma, il Francescanesimo, soprattutto Osservante, allestisce un vero e proprio laboratorio concettuale, articolato in sermoni, trattati, prediche in volgare, somme confessionali, dedicato a mettere a punto un linguaggio degli affari e del credito identificabili come cristiani. Il punto di arrivo di questo fitto lavoro di codificazione sono, da un lato, molteplici riforme di statuti cittadini in chiave antiusura e, dall'altro, la fondazione dei Monti di Pietà⁽¹⁹⁾. I fondatori dei Monti, tutti francescani, ricavano, dunque, la propria capacità di iniziativa economica e politica dalla tradizione etico-economica dell'Ordine di cui si è parlato fino a questo momento. Appare, a questo punto, del tutto logico che proprio i Francescani promuovano istituti di credito con finalità caritative come i Monti, e che, d'altronde, questi enti creditizi, assumendo la gestione del piccolo credito al consumo, siano naturalmente alleati sin dalle origini con le istituzioni bancarie cittadine derivate dalle grandi imprese mercantili (oltre che con i Monti del debito pubblico) che intendano se stesse come protagoniste del consolidamento sociale delle realtà cittadine alle quali appartengono. I *mercatores* e i professionisti del credito diventano, con la fondazione dei Monti, diretti alleati dei Francescani nella gestione di questo tipo di carità contabilizzata, sia perché i Monti sembrano poter risolvere il problema costituito dalla carenza di circolante nelle economie locali, sia perché essi concretizzano emblematicamente la possibilità di un credito cristiano lontano tanto dall'usura quanto dalla speculazione finanziaria astratta e sovranazionale, che ne è il più raffinato e più rovinoso travestimento.

La velocità con la quale alla fine del Quattrocento si susseguono le fondazioni dei Monti di Pietà (a Perugia nel 1462; a Bologna nel 1473; a Milano e

⁽¹⁹⁾ M. G. MUZZARELLI, *Il denaro e la salvezza. L'invenzione del Monte di pietà*, Bologna, Il Mulino, 2001.

Genova nel 1483; a Reggio Emilia nel 1494) chiarisce che il fenomeno non è soltanto di portata etico-politica, ma piuttosto che esso sta a significare un'innovazione profonda e specifica nei modi della società occidentale cristiana di intendere il debito e il credito. Con la fondazione dei Monti Pii, in effetti, ci si trova di fronte a istituzioni pubbliche che uniscono il soccorso caritativo – ossia il prestito a basso interesse – alla rapida riconversione monetaria dei beni impegnati, per il mezzo dell'asta pubblica periodica. Si tratta con evidenza di un tipo di istituzione nuova, che fa riferimento, per ciò che, anche tecnicamente, attiene al loro significato sociale e solidaristico, ai Monti comuni trecenteschi, che erano costituiti in emissioni di titoli di credito da parte delle città-stato in grado di garantire il pagamento di un interesse periodico. Questa istituzione pubblica era stata spesso legittimata da parte francescana in quanto di pubblica utilità. In quanto, cioè, occasionata da emergenze dello stato, o comunque da bisogni che il potere pubblico in quanto rappresentativo della comunità dei cittadini non poteva risolvere se non, appunto, facendo ricorso a un prestito fattogli dai cittadini stessi. È evidente che lo stesso tipo di ragionamento che i teologi francescani avevano fatto, distinguendo il denaro dell'usuraio, dal denaro del mercante-imprenditore, ora si viene ripetendo e amplificando e perviene a fondare come socialmente e moralmente accettabile tanto il prestito pubblico quanto un sistema bancario in grado di attivare le economie locali. Le logiche creditizie utili alla collettività, dunque la banca pubblica o privata controllata da istanze etiche, che riceva o paghi moderati interessi, sono allora legittimate nella propria funzione governativa degli equilibri monetari, questo credito non è dunque usurario, perché, nella prospettiva francescana, esso è determinato da una necessità civica: perché esso, in definitiva, determina una crescita del benessere sociale. I Monti di Pietà, a loro volta, si affiancano a Monti comuni e banche private, per facilitare la circolazione monetaria venendo incontro a una domanda crescente. Secondo questa concezione francescana del credito, il denaro circolante, in ultima analisi, appartiene alla collettività, e l'attivazione delle dinamiche bancarie ha lo scopo di distribuirlo o redistribuirlo sul territorio, penalizzando il meno possibile i poveri, coloro cioè il cui valore-lavoro è stato sottostimato dalla logica di un mercato indifferente al significato morale ed economico delle concrete realtà storiche.

Si può dunque affermare che, dopo le premesse teoriche ed epistemologiche poste alla fine del Duecento, fra Tre e Quattrocento si venga formando un modello socio-economico francescano proposto sia ai singoli operatori economici come modello di comportamento, sia alle città in quanto organismi economici come modello di sviluppo. Questo modello si fonda su una concezione positiva della ricchezza monetaria in quanto velocemente circolante, ossia utile alla costru-

zione del bene comune perché non posseduta immobilmente e definitivamente da nessun rappresentante della comunità sociale. Si tratta dunque, nell'ottica francescana, di praticare la ricchezza in una prospettiva pauperista, cioè secondo modalità di fruizione del denaro e dei beni che facciano prevalere il momento dell'uso produttivo su quello dell'accumulazione (*thesaurizatio* è la parola chiave usata nel latino medievale dagli economisti francescani). Il momento della circolazione e del trasferimento della ricchezza, intesa sia come specie monetaria, che come titolo di credito, che come merce, è dunque fortemente sottolineato da questa ipotesi. È infatti la circolazione commerciale e bancaria che consente, secondo questa impostazione, ai singoli territori di aumentare la propria ricchezza locale collegandola, solidalmente, alla rete di altre, analoghe, finanze locali. In questa visione francescana dell'economia, è chiaramente percepibile una forte preoccupazione per la possibile spoliazione di un territorio, per la dispersione del suo patrimonio a opera di una finanza extralocale, di una finanza internazionale o multinazionale e astratta, che esporti quantità di valore dal territorio senza investire su di esso. Questa preoccupazione è ben visibile nell'allarme per l'esportazione dei pegni o dei frutti di beni ipotecati da parte di usurai e banchieri, che percorre trattati e prediche francescani del Quattrocento. In definitiva, sia questo problema, che quello più generale dell'equilibrio fra benessere di un territorio e profitti (*lucra*) individuali degli operatori economici, è ricondotto dal modello economico elaborato istituzionalmente dai Mendicanti alla questione di fondo riguardante l'impegno soggettivo e volontario dell'operatore economico che riesca a intendere se stesso come cristiano e a considerare il mercato come il luogo dove mettere alla prova l'equilibrio⁽²⁰⁾ dei valori in gioco nel contesto sociale ed economico al quale appartiene.

Pour affirmer que l'économie n'existe pas au Moyen Âge en tant que domaine structurellement indépendant par rapport aux autres aspects de la vie des hommes en société, l'historiographie s'est appuyée sur K. Polanyi. Selon une perspective anthropologique, en effet, dans une société pré-moderne, la sphère des échanges et de la production de biens ne peut être séparée du domaine de la religion et des rapports sociaux mais elle est "enchâssée" dans la société elle-même. L'application de cette vision des choses au Moyen Âge porte à penser que l'économie n'a justement pas pu se construire comme sphère autonome car les interdictions ecclésiastiques n'ont pas permis le développement d'une activité économique. La condamnation de l'avarice et de l'usure, le refus de

⁽²⁰⁾ J. KAYE, *A History of Balance, 1250-1375. The Emergence of a New Model of Equilibrium and its Impact on Thought*, Cambridge, University Press, 2014.

l'enrichissement, l'appel à une économie du don seraient donc parmi les causes immédiates du sous-développement de la société médiévale. Ces présupposés infléchissent la vision d'une société médiévale appelée à se développer, mais maintenue à un stade primitif à cause du frein imposé par l'Église (21).

É in effetti a partire da questa impostazione antropologica, polanyiana in radice, che il già citato lavoro di Jacques Le Goff (22) ha fortemente criticato la possibilità di leggere la vicenda religiosa cristiana medievale come strutturalmente connessa al formarsi di un linguaggio economico occidentale.

Sembra tuttavia che, proprio sulla base delle ricerche impostate da Le Goff sin dagli anni '50, in tema di usura, commercio, religiosità mendicante, organizzazione della vita urbana, il discorso religioso pauperista, ossia il momento più delicato e provocatorio della trasformazione degli stili di vita cristiani alla fine del Medioevo, sia invece decodificabile come la forma nella quale i nuovi vocabolari dell'economia mercantile assumevano, dal Due al Trecento, uno spessore sociale e simbolico assolutamente particolare. Così da poter essere parlati in un quadro di riferimenti culturali e cioè in un contesto politico come quello cristiano occidentale, di cui, come appunto Le Goff ha mostrato, facevano parte indivisibilmente il denaro, la salvezza, il commercio, il purgatorio, il cielo e la terra, la ritualità liturgica e la ritualità contabile.

GIACOMO TODESCHINI
Università degli Studi di Trieste

(21) V. TONEATTO, *La richesse des Franciscains. Autour du débat sur les rapports entre économie et religion au Moyen Âge*, «Médiévales», 60, 2011, pp. 187-202: 198.

(22) J. LE GOFF, *Le Moyen Âge et l'argent. Essai d'anthropologie historique*, Paris, Perrin, 2010, pp. 201 ss.