

MARKETS, CULTURE AND ETHICS

STORIA DEL PENSIERO ECONOMICO
E FEDE CRISTIANA

A CURA DI

MARTIN SCHLAG
ANDREA RONCELLA

EDUSC



XI volume della collana MCEBooks

Prima edizione 2020

Grafica e impaginazione: Gianluca Pignalberi (in $\LaTeX 2_{\epsilon}$)

© 2020 – ESC S.R.L.

Via Sabotino 2/A – 00195 Roma

Tel. (39) 06 45493637

info@EduSC.it

www.edizionisantacroce.it

ISBN 978-88-8333-870-0

INDICE

| | |
|---|-----|
| INTRODUZIONE: ANDREA RONCELLA E MARTIN SCHLAG | 7 |
| CAPITOLO 1: GIACOMO TODESCHINI ECONOMIA, POVERTÀ, CREDITO NEL PENSIERO FRANCESCO DELLE ORIGINI | 11 |
| CAPITOLO 2: MARTIN SCHLAG L'ETICA ECONOMICA DI TOMMASO D'AQUINO | 31 |
| CAPITOLO 3: MARTIN SCHLAG L'ETICA ECONOMICA DELLA TARDA SCOLASTICA IBERICA | 53 |
| CAPITOLO 4: JUAN HERNÁNDEZ ANDREU IL MERCANTILISMO | 77 |
| CAPITOLO 5: MARTIN SCHLAG ADAM SMITH E <i>LA RICCHEZZA DELLE NAZIONI</i> NELLA TRADIZIONE CATTOLICA | 95 |
| CAPITOLO 6: PAZ MOLERO HERNÁNDEZ THOMAS ROBERT MALTHUS E DAVID RICARDO. IL PESSIMISMO NELL'ECONOMIA | 119 |
| CAPITOLO 7: STEFANO ZAMAGNI L'ECONOMIA CIVILE DI MERCATO | 141 |
| CAPITOLO 8: JAVIER ARANZADI DEL CERRO IL MARXISMO | 161 |
| CAPITOLO 9: KISHORE JAYABALAN DISTRIBUTISMO: UNA TERZA-VIA CATTOLICA ALL'ECONOMIA? | 181 |

| | |
|--|-----|
| CAPITOLO 10: JAVIER ARANZADI DEL CERRO LA RIVOLUZIONE MARGINALISTA | 191 |
| CAPITOLO 11: JAVIER ARANZADI DEL CERRO ANTROPOLOGIA, ECONOMIA E TEORIA DELL'AZIONE DI MISES | 207 |
| CAPITOLO 12: KAREN HORN JOHN MAYNARD KEYNES: UN RIVOLUZIONARIO BORGHESE | 227 |
| CAPITOLO 13: FERNANDO MÉNDEZ IBISATE IL PARADIGMA NEOCLASSICO O APPROCCIO MICROECONOMICO | 243 |
| CAPITOLO 14: FLAVIO FELICE L'ECONOMIA SOCIALE DI MERCATO: ORIGINI E INTERPRETI | 271 |
| CAPITOLO 15: FRÉDÉRIC GONAND ECONOMIA ED ECOLOGIA: ALCUNI PUNTI DI RIFERIMENTO | 295 |
| CAPITOLO 16: ANGEL RODRÍGUEZ LUÑO ECONOMIA E LIBERTÀ | 309 |
| CAPITOLO 17: MARTIN SCHLAG UNA RIFLESSIONE CONCLUSIVA: LA SFIDA DI PAPA FRANCESCO ALLE IMPRESE | 323 |
| INDICE DEI NOMI | 343 |
| INDICE DEI CONCETTI | 347 |
| ELENCO DEGLI AUTORI | 355 |

INTRODUZIONE

ANDREA RONCELLA E MARTIN SCHLAG

In una celebre conferenza del 1987 presso la *History of Economics Society*, Paul Samuelson segnò un momento fondamentale per le sorti dell'insegnamento della storia del pensiero economico¹. L'economista statunitense infatti, avvalendosi di ragioni legate ad una migliore allocazione del 'tempo', risorsa scarsa per eccellenza, propose un taglio radicale delle ore curriculari dedicate a questa materia. A livello teorico la proposta poggiava su una particolare interpretazione della storia, per la quale gli economisti a lui contemporanei non avrebbero avuto nulla da imparare dalle controversie del passato. Di conseguenza la teoria economica del presente avrebbe costituito il migliore risultato possibile rispetto al quale le teorie trascorse dovevano ritenersi una forma inferiore di conoscenza, da abbandonare.

La motivazione di carattere efficientista addotta da Samuelson si andò sommando perlomeno ad altre due ragioni favorevoli alla riduzione della presenza della storia del pensiero economico nei curricula universitari. Da una parte, la scarsa utilità della suddetta disciplina ai fini di una professione pratica legata all'ambito economico. Dall'altra questioni epistemologiche ben sintetizzate dalla frase di Jean Baptista Say, per cui: maggiore la perfezione di una scienza, più breve la sua storia. Con questa espressione l'economista francese introduceva quella fiducia positivista nella scienza economica con l'obiettivo che questa ricalcasse sempre più modelli e approcci propri delle scienze naturali.

Dall'articolo di Samuelson in poi, e in concomitanza con l'incessante processo di matematizzazione della scienza economica, il fatto che la storia del pensiero economico sia stata gradualmente relegata a corsi opzionali o a seminari specifici organizzati per lo più da economisti dal-

¹ Paul Samuelson, "Out of the Closet: A Program For the Whig History of Economic Science: Keynote Address at History of Economics Society Boston Meeting", *Journal of the History of Economic Thought*, 9/1 (1987): 51-60.

le teorie eterodosse, fa pensare ad un successo delle speranze contenute negli autori sopra citati. Nonostante ciò, il dibattito circa la bontà di questo passaggio non ha tardato ad accendersi e resta abbastanza incredibile vedere come una tesi falsa e riduzionista come quella proposta da Samuelson abbia trovato tale appoggio e fiducia da parte del mondo accademico. Piuttosto, essa ha mostrato fino a che punto le singole discipline possono diventare isolate e insulari quando assolutizzano la propria metodologia senza un quadro metafisico che le aiuti a mantenere un'umiltà metodologica. Chiunque, familiare con i lavori di Thomas S. Kuhn su *Le strutture delle rivoluzioni scientifiche*, pubblicato nel 1962, avrebbe potuto apprezzare la rilevanza della dimensione storica nella ricerca. Ci sono volute quindi cause esogene per produrre un cambio nell'educazione in ambito economico e di business.

In particolare, la crisi finanziaria del 2008 ha rappresentato un terremoto non solo ai fini pratici (recessione, intervento pubblico, etc.), ma anche per alcuni paradigmi teorici dati sempre più per scontati; per questa ragione, la questione circa le origini storiche e filosofiche dell'attuale modello economico, e le sue conseguenti criticità, è tornata prepotentemente in vigore.

In questo contesto assume dunque valenza profetica il messaggio lasciato da Schumpeter nelle prime pagine del suo *Storia dell'Analisi Economica*, dove, ragionando circa l'importanza di studiare la storia del pensiero economico, l'economista austriaco individuava nel "vantaggio pedagogico, nella scoperta di nuove idee e intuizioni per la comprensione della mente umana"² una risposta più che valida.

Rifacendoci a queste parole, la prima motivazione di questo testo nasce dunque dalla speranza che una migliore conoscenza del pensiero economico e della sua storia si possano configurare come un potente correttivo per capire le distorsioni presenti e cercare di evitare errori passati mentre si cercano nuove soluzioni teoriche. Lo studio delle idee e filosofie che hanno ispirato la formulazione di relazioni e processi economici pensiamo sia fondamentale ai fini di una comprensione più integrale degli stessi e, perché no, della riflessione intorno a nuove teorie che facciano più giustizia all'essere umano e alla realtà.

² Joseph Schumpeter, *Storia dell'Analisi Economica. Dai primordi al 1790* (Bollati Boringhieri, 1959).

Per far questo, tuttavia, non si sentirebbe davvero il bisogno di un nuovo manuale, data l'ampia e ricca disponibilità di pubblicazioni di questo genere. Il presente testo si configura piuttosto come un tentativo di fornire una lente originale alla lettura della storia del pensiero economico. Questa lente vuole essere per l'appunto la 'fede cristiana', che completa il titolo di questo libro.

A cosa ci riferiamo con questa espressione? Innanzitutto, non si tratta di fornire una teoria economica, più o meno originale, con fondamenta che rimandino al cristianesimo e in particolare agli insegnamenti della Dottrina Sociale della Chiesa. Questo progetto che, con i suoi rischi e le sue virtù, torna saltuariamente a riaffacciarsi nella storia, esula dall'obiettivo di questa pubblicazione.

Piuttosto, ci si riferisce all'apporto che il cattolicesimo ha fornito nell'elaborazione e/o comprensione delle scuole di pensiero economico più note. Un contributo che nel corso dei secoli è stato molto ampio e che, se in alcuni casi si è tradotto nella capacità di dar vita ad istituzioni ispirate al messaggio evangelico per rispondere a necessità economico-sociali, nella maggior parte dei casi ha rappresentato uno sforzo culturale volto a informare le varie teorie economiche che si andavano diffondendo. Questo fondamentale lavoro di interpretazione pensiamo abbia permesso di individuare punti di contatto e criticità tra quanto presentato di volta in volta dagli economisti e quanto proposto dagli insegnamenti della Chiesa Cattolica, soprattutto per quel che riguarda la natura dell'uomo e le sue relazioni. Il mondo cattolico ha cercato così di svolgere una analisi critica delle istituzioni sociali, incarnando quell'essere 'sale della terra' che dovrebbe continuare ad ispirare i fedeli di oggi.

Il presente libro nasce quindi da un'operazione di selezione per andare a individuare quelle scuole di pensiero che hanno avuto un maggiore peso nel corso dei secoli ed analizzare quale sia stato l'eventuale contributo proveniente dalla tradizione cattolica o piuttosto il suo giudizio al riguardo. Nel raccogliere i diciassette contributi che costituiscono questo testo, ci siamo avvalsi di relazioni che i vari autori hanno avuto modo di esporre nel corso dei Seminari di Storia del Pensiero Economico e Fede Cristiana: un ciclo di incontri, svoltisi tra il 2010 e il 2016 presso la Pontificia Università della Santa Croce, ed organizzati dal Centro di Ricerca *Markets, Culture and Ethics*.

Il testo ripercorre dunque le tappe fondamentali del pensiero economico a partire dalla Scuola Francescana e Scolastica, attraversa le fasi del mercantilismo e degli economisti classici, fino ad arrivare alle importanti tradizioni sviluppatesi tra la il XIX e il XX secolo. Gli ultimi tre articoli escono in parte da questa linea cronologica per presentare alcuni aspetti ritenuti particolarmente rilevanti oggi, vale a dire: la relazione tra economia ed ecologia, quella tra economia e libertà ed infine il messaggio che Papa Francesco sta lanciando all'economia.

Il nostro contributo si introduce in uno spazio che, senza alcuna presunzione di esaustività, pensiamo sia rimasto troppo a lungo inesplorato. L'obiettivo dunque è quello di stimolare una maggiore riflessione intorno a queste tematiche per scoprire come la luce della fede possa davvero illuminare la ragione economica e quest'ultima fare in modo di evitare assolutismi dogmatici.

RINGRAZIAMENTI

Questo libro è il frutto di alcuni anni di perseverante lavoro che ha visto coinvolto diversi attori, che vogliamo qui ringraziare. Innanzitutto gli autori che hanno gentilmente riadattato le relazioni presentate durante i seminari al fine di avere testi più facili alla lettura. Data la diversa provenienza degli autori, e la decisione di pubblicare questo testo in lingua italiana, è stato poi indispensabile il contributo dei traduttori: la dott.ssa Agati, la sig.ra Jourdanne, la dott.ssa Mandolfo, il dott. Nanini. Il recupero dei testi classici in italiano citati negli articoli originali non sarebbe stato possibile senza la ricerca paziente del dott. Ciampini. Infine, un ringraziamento particolare alla dott.ssa Spagnuolo dell'Ufficio Pubblicazioni del Centro di Ricerca MCE per il suo prezioso aiuto all'ora di editare i diversi capitoli.

ECONOMIA, POVERTÀ, CREDITO NEL PENSIERO FRANCESCO DELLE ORIGINI

GIACOMO TODESCHINI

La genesi dell'Ordine francescano e la struttura pauperista dell'Ordine hanno spesso fatto dimenticare che nell'ambito della graduale crescita di una riflessione economica occidentale, a partire dal XIII secolo, un ruolo molto importante è stato svolto da membri dell'Ordine francescano e, nel primo ventennio del Quattrocento, dopo la sua fondazione, dal ramo Osservante dell'Ordine, ossia da quello rigorista, prima di tutto con la figura del suo principale rappresentante, Bernardino da Siena. Questo significa che dal 1250 circa sino al 1462, anno di fondazione, per opera francescana, del primo Monte di Pietà italiano, quello di Perugia, numerosi francescani più o meno noti si sono occupati nei loro scritti e nella loro predicazione di economia, o, per essere più esatti, delle attività economiche che si venivano svolgendo intorno a loro, in Italia centro-settentrionale soprattutto, ma anche in Spagna, Francia, Inghilterra e nelle città tedesche. L'analoga attenzione all'economia rivelata, nello stesso periodo, da parte di membri dell'Ordine domenicano o agostiniano, seppure di grande importanza, o da *doctores* laici, non sembra caratterizzata dalla regolarità e dalla continuità dell'attenzione francescana, mentre, d'altro canto, le soluzioni offerte ai problemi della nascente economia cittadina occidentale, problemi scaturenti principalmente da una forte intensificazione del volume degli scambi e da una notevole accelerazione della circolazione monetaria, trovano nelle trattazioni francescane soluzioni ardite e originali. In altre parole, se ne riparerà fra poco, le analisi economiche francescane dal XIII al XV secolo, culminanti dopo il 1460 nella effettiva fondazione dei Monti di Pietà italiani, prototipo, in molte città, dell'istituzione bancaria, queste analisi condotte in trattati riguardanti l'usura, le compravendite, l'emissione di titoli di credito pubblico e molte altre questioni, non possono in nessun modo, bisogna sottolinearlo subito, essere liquidate come

moralismi astratti, come prediche rivolte da frati inesperti a professionisti del mercato più o meno indifferenti. Al contrario: una semplice lettura delle analisi economiche francescane bassomedievali offre una prova immediata della effettiva capacità che i ragionamenti francescani sull'economia fra Due e Trecento hanno di dar voce e linguaggio a problemi e contraddizioni di un sistema economico *in fieri* come quello delle città e dei mercati bassomedievali di cui la povertà francescana fa parte integrante esattamente come la ricchezza che i francescani, appunto, discutono e analizzano.

Ma tutto questo, se è vero, non fa che rimandare a una domanda fondamentale: perché proprio i francescani? Perché dopo circa un trentennio dalla morte di Francesco (1226) proprio questo Ordine, che ha scelto e sceglierà, spesso in polemica con buona parte del mondo ecclesiastico secolare, una vita di povertà giuridicamente regolata dalla rinuncia alla proprietà dei beni intesa come rinuncia sia alla proprietà individuale che alla proprietà collettiva, si impegna così risolutamente nell'esame tecnico della vita economica e sociale, nella valutazione di quanto in essa vi sia di accettabilmente cristiano? Perché, soprattutto, questa passione di comprendere il funzionamento dell'economia dei mercati, evidente alla lettura della trattatistica dei Frati Minori e culminante verso il 1420 nel trattato *De contractibus et usuris* di Bernardino da Siena?

Per rispondere a queste domande, dunque per sciogliere quello che a molti storici è sembrato un paradosso (il fatto cioè che gli eredi del *poverello* siano gli economisti medievali più interessanti), bisogna considerare da vicino, prima di venire a parlare delle vere e proprie analisi francescane del mercato, quello che succede in ambiente minoritico prima e dopo il 1257, anno di assunzione del generalato dell'Ordine da parte di una delle maggiori figure del Francescanesimo medievale, Bonaventura da Bagnoregio. Come più volte è stato mostrato dagli studiosi della questione, e con grande acutezza, in un suo libro del 1990, da Roberto Lambertini, è sin dagli anni '40 del secolo, dunque dalla prima generazione di intellettuali accademici che vengono a far parte dell'Ordine (un nome per tutti: Alessandro di Hales), che la *Regula* bollata che stabilisce il principio di vita povera per l'Ordine francescano comincia ad 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 giuridico ed 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 in assenza di qualunque proprietà immobile o mobile e che si traduce immediatamente in una vita religiosa più dilatata nel mondo che 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 società dell'epoca, ma oltre a ciò pone i presupposti di una analisi di ciò che significhi *paupertas* proprio per poterla realizzare istituzionalmente. Per vivere poveramente fu necessario, inevitabile, capire cosa volesse dire, anche tecnicamente, anche giuridicamente, povertà, essere poveri, vivere attivamente senza appropriarsi delle cose. Gestire, come fecero i primi ministri provinciali dell'Ordine, dal 1230 appunto, comunità di centinaia di persone che avevano, fra l'altro, la propria ragion d'essere in una vita attivamente missionaria ed evangelizzatrice ossia altamente mobile 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 di cui si è scritto altrove e che non è qui il luogo di ricordare, la *paupertas*, il *sine proprio vivere*, la povertà da connotato tutto sommato teorico e simbolico 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 già accennato, proprio fra XIII e XV secolo sperimenta la sua fase di espansione o, come è stato detto, di "rivoluzione" commerciale. I primi commenti della Regola, la prima legislazione pontificia in materia di povertà e vita dell'Ordine (quella di Gregorio IX: la bolla *Quo Elongati* del 1230; a cui seguiranno, nel Duecento: 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 di un Diritto canonico ormai perfettamente strutturato il principio della vita povera, a stabilire *come* essa debba manifestarsi in un contesto

che, come quello cittadino dell'epoca, è 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, venendo anzi a costituire un primo laboratorio concettuale all'interno del quale si vengono mettendo a punto molteplici e notevoli concettualizzazioni economiche. È importante capire che questa riflessione, che raggiunge il capolavoro 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 sin dal 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, che si viene snodando fra questioni e trattati in questi anni, 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 di separare l'uso di un oggetto economico, mobile o immobile, dalla proprietà di esso, dal dominio permanente, 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 riferisce 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 Elongatii* del 1230, e la *Ordinem Vestrum* del 1245, ossia per tradurne il senso nel linguaggio della società in cui i Francescani si trovano ad operare, è *molto di più che un accorgimento legale*. Un insigne storico del diritto, Paolo Grossi, nel 1972, ha visto in queste elaborazioni minoritiche l'inizio di una nuova concezione del diritto di proprietà. Certo, è in questo 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 del diritto d'uso, lo *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: un oggetto il cui uso, la cui fluida circolazione viene affermata da Pietro di Giovanni Olivi come più importante della sua accumulazione (nella questione IX *de perfectione evangelica*). La possibilità, affermata dai dottori francescani, di usare a buon diritto di un bene senza possederlo perennemente (*immobiliter*: Olivi, 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 ad 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. Indubbiamente la prima radice della condanna francescana dell'*usura* affonda in questa 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 ricordiamo subito che Pietro di Giovanni Olivi nella sua questione VIII *de perfectione evangelica* scritta prima dell'agosto 1279, prima quindi di comporre il suo trattato antiusuario, 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 *immobilter* 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 (alla loro tesaurizzazione).

Una parte dell'attuale storiografia concernente l'Ordine francescano ai suoi inizi ha visto in Bonaventura e nella successiva Scuola francescana quasi un "tradimento" dell'originario ideale francescano derivante dalla progressiva "clericalizzazione" dell'Ordine: non è questo un problema da risolvere qui, ma si può osservare che, dal punto di vista da cui ci stiamo ponendo, è proprio la volontà di mantenersi fedeli a quell'ideale che induce la crescita di un pensiero giuridico minorita sulla povertà, che fa di dottori e teologi francescani, per dirlo in termini un pò anacronistici, degli studiosi di economia, degli economisti particolarmente attenti a negare l'eticità della accumulazione immobile della ricchezza, monetaria o no. Uso, proprietà, possesso, beni mobili, beni immobili,

usufrutto, caratteristiche e natura del denaro, bene particolarissimo in una società che, come quella duecentesca sta assistendo al veloce sviluppo di un'economia monetaria, tutte queste parole, tutti questi concetti entrano dal 1250-70 a far parte del lessico francescano proprio per rafforzare attraverso una continua tensione di analisi un'identità fondata, come quella dei Frati Minori, sull'astensione dominativa, sulla povertà, e però, contemporaneamente, sull'attiva presenza nel mondo sociale. Dal punto di vista di una storia del pensiero economico occidentale è certo molto interessante notare che, al di là delle polemiche sulla povertà estrema o mitigata dell'Ordine (*procuratores*-rendite, o semplice uso di fatto dei beni strettamente necessari), in questo periodo la discussione sulla povertà determina la crescita di una analisi economica francescana, ruotante intorno all'uso e alla utilità dei beni economici, nonché alla ammissibilità morale del profitto.

Complessivamente si può dire che i trattati sui contratti e le usure dell'Olivi, di Alessandro Lombardo (1307), di Giraldo Odone e di altri francescani appaiono storicamente come diramazione tecnica delle somme penitenziali minorite (amplificano teoricamente e linguisticamente la pedagogia sociale che là era contenuta), siano esse quella di Monaldo di Capodistria nella seconda metà del XIII secolo, o, nel Trecento, quella dell'Astesano e, nel Quattrocento, il *Supplementum* di Niccolò da Osimo (1444) e la *Summa de casibus* di Angelo da Chivasso (1486 c.). D'altro canto, queste trattazioni, proprio nella specificità del loro impianto giuridico e teorico appaiono come una vistosa *traduzione economico-politica* (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 la dottrina della povertà perfetta nella forma di una dottrina, accettabile e percepibile da parte dei laici, dell'astensione dal superfluo. 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, a certe condizioni, esemplarmente cristiana; è una tipologia discorsiva che continuerà a essere presente nei trattati e nei sermoni francescani di argomento sociale da Scoto (*Opus o.*, 1300) fino a Eiximenis (fine Trecento), a Bernardino da Siena (*De contractibus*, 1420 c.) e a Giovanni da Capistrano (*Contra cupiditatem*, 1438).

Cerchiamo, prima di tutto, di capire che cosa sta succedendo fra il 1280 circa e il primo decennio del '300, cioè nella riflessione economica di alcuni autori francescani molto rilevanti come Pietro di Giovanni Olivi, Giovanni Duns Scoto e Alessandro Lombardo. Evidentemente la dottrina dell'*uso povero* delle cose, condivisa o avversata, ha determinato, a livello di metodo della analisi sociale rappresentata da questi teologi, un crescente apprezzamento e una *individuazione* della ricchezza che si manifesti come dinamica di appropriazione mobile e, in certo modo, "a-rischio", labile dal punto di vista di un possesso *immobile* e garantito una volta per tutte. In Duns Scoto, ormai, come 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 stesso, 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 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 ad 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* 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 diponibilità 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 Francesco Eiximenis – francescano spagnolo, autore di un trattato sulla vita cristiana e confessore-consigliere del duca d'Aragona. 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, come pure dagli autori francescani di somme penitenziali del Quattrocento.

È importante capire che le analisi economiche di Olivi e di Scoto, ma anche le dure prese di posizione sul rigorismo pauperista di alcuni settori dell'Ordine, condannate nel 1322 da Giovanni XXII ad Avignone, mettono in moto, in ambito francescano, un'abitudine a riflettere sul miglior criterio di buon uso dei beni terreni che, in un certo modo sopravviverà alla cosiddetta sconfitta dell'ala "spirituale" ed estremista dell'Ordine. In questa tradizionale vitalità etico-economica sta la spiegazione della ripresa osservante quattrocentesca dei temi oliviani in materia di organizzazione e riorganizzazione economica delle città, ma anche, più in generale, il senso e la forza di molta analisi

francescana delle dinamiche finanziarie, concretizzatasi in trattati e somme penitenziali fra Quattro e Cinquecento. Tale capacità analitica, in autori come i francescani osservanti Giovanni da Capestrano e Angelo da Chivasso, verrà enfatizzando gli aspetti monetaristi e marginalisti dello sviluppo economico cittadino italiano e lo codificherà approvandone la mobilità sociale e l'*utilitas* comune che in esso assume la veloce circolazione dei valori economici. In altri termini, se è vero che nel 1322, come ha ben mostrato Andrea Tabarroni (1990), viene battuta l'ipotesi pauperista nella sua versione rigorista-oliviana (*usus pauper = simplex usus facti*), è però altrettanto vero che la logica di analisi economica messa in atto dalle discussioni promosse da un Francescanesimo che voleva sottolineare la prevalenza dell'uso dei beni sulla loro fruizione *immobile*, diventa e si afferma, soprattutto a partire dal primo Quattrocento, come direttamente funzionale alla comprensione teorica di una ricchezza "moderna" come quella dei banchieri e dei mercanti attivi alla fine del Medioevo: fondata, cioè, più che sull'accumulo di beni, sulla veloce circolazione di merci e denaro e su promesse di pagamento, ossia su una dialettica creditizia molto vivace, che veniva sostituendo la lettera di cambio e la contrattazione di titoli di credito al pagamento in moneta metallica. Bisogna osservare anche, dal punto di vista linguistico, che tutta la polemica sulla povertà dei Frati Minori, soprattutto nella sua fase più accesa (1280-1322), e indipendentemente dagli schieramenti moltiplica il vocabolario medievale della analisi economica, ossia della riflessione sulle modalità di proprietà, uso e possesso dei beni economici, ripercuotendosi sulle discussioni giuridiche dei laici e anche, nel Quattrocento soprattutto, sull'autopercezione mercantile.

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 (anche se non attribuite) l'ormai classico ragionamento binario 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 delle realtà sociali, il mercante appare ormai a 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, detti *imprestantiae* o *imprestiti* o Monti Comuni) e dei cambi valutari, rivela la precisione con la quale la definizione pur conflittuale di una norma pauperistica consente la messa a fuoco di quelle fasi della vita economica cittadina nelle quali il profitto dipende dalla valutazione di un uso mancato delle potenzialità del denaro, o in altre parole di un *lucrum cessans*. Bernardino da Siena polemizzando nei confronti degli investimenti in beni di lusso, li catalogherà, di conseguenza, come forme di sterile tesaurizzazione, manifestazioni sociali empie ed 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.”¹

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, accumulatrice, antisociale, anticristiana ossia usuraria ed una economia cristiana, produttiva e socialmente utile perché fondata su una costante e veloce circolazione della ricchezza determinata dall’impiego 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) 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 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* (Benedetto Cotrugli mercante di Ragusa, per esempio, nel suo *Libro della mercatura e del mercante perfetto*, del 1458 osserva che il

¹ Bernardino da Siena, *Quadragesimale de christiana religione* in *Opera omnia* (II Firenze Quaracchi, 1950), Feria quinta post dominicam de passione. Sermo XLVI, *De multitudine malorum quae ex vanitate subsequuntur*, 73: “...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”.

commerciante professionista deve *usare* del denaro "... senza alcuna passione... ", ovvero senza provare per esso alcun attaccamento).

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 antiusuraria e, dall'altro, la fondazione dei Monti di Pietà. 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 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 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 cristiani di intendere il debito e il credito. Con la fondazione dei Monti Pii, in effetti, ci si trova di fronte ad 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 consistiti 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.

Il valore del modello economico-sociale rappresentato dai Monti di Pietà non è diminuito dal suo non immediato successo: come dimostrano le successive rifondazioni dei Monti, ma soprattutto il fatto che in esso prenda corpo alle soglie dell'età moderna l'ipotesi di alleanza fra Mendicanti e operatori economici accertatamente cristiani, progressivamente elaborata dall'ala pauperista dell'Ordine. Un buon esempio, fra i molti, di tale concreta alleanza, è quello offerto dal Monte di Genova, dove il fondatore francescano teorizza il periodico reinvestimento nei "luoghi" ossia in depositi fruttiferi del Banco di S. Giorgio (la banca cittadina) dei profitti del Monte stesso, al fine di mantenerne e aumentarne

il capitale. Il collegamento tra Francescani e gruppi mercantili cittadini, validamente attestato, fra l'altro, dalla composizione dei collegi direttivi della maggior parte dei Monti si fonda sia sulla comune adesione a un'idea di economia urbana derivata da una pratica di continua e rinnovata mobilitazione delle ricchezze, che sulla convinzione per la quale una tale libera, veloce e competitiva circolazione dei beni costituisca in sé la base migliore tanto della prosperità cittadina, quanto della carità organizzata. Nella prima metà del '500, la legislazione pontificia conferma in un primo tempo (1515) la liceità di percepire un interesse moderato, poi (1542) autorizza i Monti ad accettare depositi e a pagare interessi su di essi. È la definitiva legittimazione del deposito fruttifero ossia del conto corrente bancario; fondata, però, come si è visto, sul presupposto di un controllo esercitato da autorità etico-politiche sui tassi di interesse, come pure sulla possibilità per tutta la comunità locale di accedere al prestito di soccorso.

Da questo punto di vista la gestione dei pegni, proposta dai Francescani Osservanti e realizzata istituzionalmente nei Monti, e cioè la loro vendita periodica all'asta, appare molto significativa. Infatti, in contesti urbani che conoscono accanto al giro di capitali dei mercanti-banchieri, l'acquisizione dei beni come acquisizione integrale dei pegni da parte dei prestatori, la veloce fluidificazione monetaria dei beni impegnati, emblematizzata dall'asta periodica, teorizzata come fondamento etico del mutuo da Bernardino da Siena, viene a significare una decisa condanna dell'immobilizzo della ricchezza, ed una esaltazione, invece, dell'economia mercantile-bancaria che leghi la propria dialettica creditizia a un fitto gioco di importazioni, esportazioni e trasformazioni delle materie prime, ossia a una costante re-immissione sul mercato locale dei profitti scaturiti dai valori monetati da esso stesso originariamente espressi.

Si può 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 costruzione 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 ad 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 etico-economico francescano alla questione di fondo riguardante l'impegno soggettivo e volontario dell'operatore economico che voglia intendere se stesso come cristiano. Costui se accetti di usare e di investire la ricchezza promuovendone la circolazione sociale, se promuova logiche creditizie che distribuiscano la ricchezza sul territorio e non finisca nel vicolo cieco rappresentato dal mutuo usurario che ha come obiettivo consapevole o inconsapevole l'accumulazione e la tesaurizzazione, se rifiuti l'immobilizzo ossia l'annullamento e lo sperpero dei beni economici presenti sul territorio in cui agisce, si troverà a gestire e a promuovere questi stessi beni economici in una prospettiva che, lungi dall'essere quella dei protagonisti internazionali di un'astratta finanza, diviene la prospettiva etica ed economica del funzionario della comunità, di un addetto al governo degli interessi della collettività sociale.

BIBLIOGRAFIA

- Armstrong, Lawrin. *The Idea of a Moral Economy: Gerard of Siena on Usury, Restitution, and Prescription*. Toronto, Buffalo, and London: University of Toronto Press, 2016.
- Burr, David. *De usu paupere. The Quaestio and the Tractatus*. Florence–Perth: L.S. Olschki–University of Western Australia Press, 1992.
- De Roover, Raymond. *San Bernardino of Siena and Sant’Antonino of Florence. The Two Great Economic Thinkers of the Middle Ages*. Boston: Harvard University Press, 1967.
- Grossi, Paolo. “Usus facti. La nozione della proprietà nella inaugurazione dell’età nuova”, *Quaderni Fiorentini* 1 (1972): 287-355.
- Kaye, Joel. *A History of Balance, 1250–1375: The Emergence of a New Model of Equilibrium and Its Impact on Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Kaye, Joel. *Economy and Nature in the Fourteenth Century: Money, Market Exchange, and the Emergence of Scientific Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Lambertini, Roberto e Tabarroni Andrea. *Dopo Francesco: l’Eredità difficile*. Torino: Gruppo Abele, 1989.
- Lambertini, Roberto. *Apologia e crescita dell’identità francescana (1255-1279)*. Roma: Istituto storico Italiano per il Medioevo, 1990.
- Langholm, Odd. *Economics in the Medieval Schools. Wealth, Exchange, Value, Money and Usury according to the Paris Theological Tradition, 1200–1350*. Leyden: Brill, 1992.
- Piron, Sylvain. “Marchands et confesseurs. Le *Traité des contrats* d’Olivi dans son contexte (Narbonne, fin XIII^e-début XIV^e siècle)”, in *L’Argent au Moyen Age. Congrès de la Société des Historiens Médiévistes Français de l’Enseignement Supérieur Public (Clermont-Ferrand, 1997)*, a cura di Société des Historiens Médiévistes Français de l’Enseignement Supérieur Public, 289-308. Paris: Publications de la Sorbonne, 1998.
- Piron, Sylvain. *Pierre de Jean Olivi. Traité des contrats*. Presentazione, edizione critica, traduzione e commenti di Sylvain Piron. Paris: Les Belles Lettres, 2012.
- Piron, Sylvain. “Prêts charitables et opérations capitalistes dans l’éthique franciscaine des contrats monétaires”, in *Des personnes aux*

- institutions. Réseaux et cultures du crédit du XVI^e au XX^e siècle en Europe*, a cura di Laurence Fontaine, Gilles Postel-Vinay, Jean-Laurent Rosenthal e Paul Servais, 11-27. Louvain-la-Neuve: Bruylant, 1997.
- Piron, Sylvain. “Vœu et contrat chez Pierre de Jean Olivi”, *Cahiers du Centre de Recherches Historiques* 16 (1996): 43-56.
- Schlageter, Johannes. *Das Heil der Armen und das Verderben der Reichen. Petrus Johannes Olivi OFM. Die Frage nach der höchsten Armut*. Werl: Coelde, 1989.
- Spicciani, Amleto. *Capitale e interesse tra mercatura e povertà nei teologi e canonisti dei secoli XIII-XV*. Roma: Jouvence, 1990.
- Todeschini, Giacomo. “Credito ed economia della civitas: Angelo da Chivasso e la dottrina della pubblica utilità fra Quattro e Cinquecento”, in *Ideologia del credito fra Tre e Quattrocento: dall’Astesano ad Angelo da Chivasso*, a cura di Barbara Molina e Giulia Scarcia, 59-83. Asti: Centro Studi sui Lombardi e sul Credito nel Medioevo, 2000.
- Todeschini, Giacomo. “Cristianesimo e modernità economica”, in *Le religioni e il mondo moderno. Cristianesimo*, a cura di Giovanni Filoramo e Daniele Menozzi, 87-108. Torino: Einaudi, 2008.
- Todeschini, Giacomo. “I diritti di cittadinanza degli ebrei italiani nel discorso dottrinale degli Osservanti”, in *I frati osservanti e la società in Italia nel sec. XV*, Atti del XL Convegno internazionale, a cura della Società Internazionale di Studi Francescani e del Centro interuniversitario di Studi Francescani, 253-277. Spoleto: Fondazione Centro Italiano di Studi sull’alto Medioevo, 2013.
- Todeschini, Giacomo. *Il prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico*. Roma: La Nuova Italia Scientifica, 1994.
- Todeschini, Giacomo. *I mercanti e il tempo. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra medioevo ed età moderna*. Bologna: il Mulino, 2002.
- Todeschini, Giacomo. *La banca e il ghetto. Una storia italiana*. Roma-Bari: Laterza, 2016.
- Todeschini, Giacomo. *La ricchezza degli ebrei. Merci e denaro nella riflessione ebraica e nella definizione cristiana dell’usura alla fine del Medioevo*. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 1989.
- Todeschini, Giacomo. “La riflessione etica sulle attività economiche”, in *Economie urbane ed etica economica nell’Italia medievale*, a cura di Roberto Greci, 153-228. Roma-Bari: Laterza, 2005.

- Todeschini, Giacomo. “La scienza economica francescana e gli ebrei nel Medio Evo: da un lessico teologico a un lessico economico”, *Picenum Seraphicum* XX (2001): 113-135.
- Todeschini, Giacomo. “Oeconomica Franciscana II. Pietro di Giovanni Olivi come fonte per la storia dell’etica economica medievale”, *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* XIII 3 (1977): 461-494.
- Todeschini, Giacomo. “Oeconomica Franciscana. Proposte di una nuova lettura delle fonti dell’etica economica medievale”, *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* XII 1 (1976): 15-77.
- Todeschini, Giacomo. “Ordini mendicanti e linguaggio etico-politico”, in *Etica e politica: le teorie dei frati mendicanti nel Due e nel Trecento*, a cura della Società Internazionale di Studi Francescani, 5-27. Perugia: Centro di Studi Francescani, 1999.
- Todeschini, Giacomo. *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*. Bologna: il Mulino, 2004.
- Todeschini, Giacomo. “Teorie economiche francescane e presenza ebraica in Italia (1380-1462 c.)”, in *Il rinnovamento del Francescanesimo. L’Osservanza*, Atti dell’XI Convegno internazionale, Assisi, 20-21-22 ottobre 1983, a cura della Società Internazionale di Studi Francescani, 195-227. Perugia: Centro di Studi Francescani, 1985.
- Todeschini, Giacomo. “Testualità francescana e linguaggi economici nelle città italiane del Quattrocento”, *Quaderni Medievali* 40 (1995): 21-49.
- Todeschini, Giacomo. “Trasformazioni economico-istituzionali e insediamenti francescani nella valle dell’Esino fra XIV e XV secolo: ipotesi di un’organizzazione di potere”, in *Nelle Marche centrali*, I, Jesi (1979): 489-522.
- Todeschini, Giacomo. *Un trattato francescano di economia politica: il De emptionibus et venditionibus, De usuris, De restitutionibus di Pietro di Giovanni Olivi*. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1980.
- Todeschini, Giacomo. “Usus raptus. Denaro e merci in Giovanni da Capistrano”, in *A Ovidio Capitani. Scritti degli allievi bolognesi*, a cura di Maria Consiglia De Matteis, 159-188. Bologna: Patron, 1990.