

Giacomo Todeschini  
**Mercato medievale  
e razionalità economica moderna**

Estratto da Reti Medievali Rivista, VII - 2006/2 (luglio-dicembre)

[<http://www.retimedievali.it>](http://www.retimedievali.it)



Firenze University Press



## **Mercato medievale e razionalità economica moderna\***

di Giacomo Todeschini

Per intendere la radice razionale e medievale del mercato moderno, inteso come situazione-specchio della società ma anche come organizzata concretezza delle identità e delle competenze professionali che la formano, bisogna rifarsi al rapporto fra “intenzione” e “bene comune”, un rapporto in sé stesso assai tipico del modo di ragionare medievale sulla socialità derivata dall’interagire economico. L’intenzione di essere utili alla collettività, fondamento almeno a partire dai secoli XII-XIII della legittimità etica e politica dell’iniziativa economica nell’universo concettuale di politici, legislatori e teologi, aveva una sua precisa connotazione teorica nella affermazione da parte del diritto canonico, dopo il 1140, dell’esistenza di una “legge privata” a cui gli uomini ispirati da Dio dovevano ubbidire anche se ciò avesse comportato un conflitto con la “legge pubblica”, ossia con quanto affermavano per iscritto la legislazione ufficiale della Chiesa e quella dei poteri sovrani<sup>1</sup>. Benché la nozione di relativa autonomia della norma sentita come cogente nell’intimo, ma non dipendente da una codificazione, agisse alle soglie del Duecento soprattutto in ambiente religioso e particolarmente per quanto riguardava la formazione di comunità nuove di tipo ascetico come quelle costituite dalle fraternità degli Umiliati, dei Francescani o dei Domenicani, appare tuttavia chiaro che la crescente insistenza di confessori, canonisti e giurisperiti sulla “intenzione” come fattore in grado di consentire la distinzione fra azione economica utile alla collettività e azione economica inutile immorale e dannosa, dipende fortemente dall’importanza sempre più attribuita alla capacità della persona di riconoscere senza bisogno di codici il proprio significato sociale e la propria appartenenza ad una comunità.

\* Questo contributo è stato presentato in una prima versione al Seminario “Mercato, istituzioni e società”, nell’ambito del corso di Dottorato in storia d’Europa, Università degli studi di Bologna, Dipartimento di Discipline Storiche, il 20 maggio 2004.

Questa traduzione civile di un soggettivismo, originariamente formulato in una chiave tanto mistica quanto giuridica, appare decisiva sia nelle rappresentazioni etiche ma comunque economiche che di sé offrono i rappresentanti di gruppi professionali a partire dal Duecento, sia nelle valutazioni che dell'agire economico in vista del bene comune offrono gli autori di somme confessionali o di trattati economici. In entrambi i casi – si tratti dell'autoconsapevolezza degli avvocati di cui parla Albertano da Brescia, di quella dei mercanti su cui si soffermano le prime forme di autoregolazione mercantile italiana o delle sottili analisi sulla differenza intercorrente fra illecita usura e lecito commercio delle rendite – i testi a nostra disposizione insistono sulla intenzione e sulla volontà di essere utili al *bonum commune*, e dunque sulla capacità di percepirsi come orientati e idonei a questa utilità. Questa forma di consapevolezza fa in ogni caso parte dell'eticità professionale e imposta spesso la distanza fra egocentrica speculazione economica e profitto derivato da un impegno professionale riconoscibile socialmente. Intorno al 1180, Simone da Bisignano, canonista insigne, scrive: «se un creditore non ha prestato denaro con l'intenzione di ricevere in restituzione qualcosa oltre il capitale prestato, potrà ricevere legittimamente qualunque cosa il debitore voglia elargirgli come ringraziamento. Ma se invece la sua intenzione, anche implicita, era quella di ottenere in restituzione qualcosa di più del capitale, allora lo chiamiamo usuraio se riceve questo qualcosa in più, e soprattutto se lo esige, poiché è questa passione per il guadagno a dare il nome al suo mestiere»<sup>2</sup>. Non deve sfuggire che l'apparire di questa definizione della differenza morale e politica fra atti economici in ragione della differenza dell'atteggiamento o della disposizione di colui che di volta in volta concretamente agisce, una definizione poi costantemente ripetuta da economisti e teologi, appare nel sistema testuale europeo in concomitanza del diffondersi appunto di una dottrina della scelta, in sé stessa ideologicamente fondata sulla purezza dell'ispirazione.

Il problema, naturalmente, rimandava alla o alle autorità che potessero comprendere e riconoscere la purezza della scelta per esempio religiosa, o la pubblica utilità di un'intenzione per esempio economica. D'altro canto, il mercato, se lo si vuol chiamare così, formato dalle "intenzioni" degli operatori economici oltre che dalla quotidianità delle loro contrattazioni (compere, vendite, mutui, locazioni, associazioni commerciali) appariva a teologi, confessori e amministratori pubblici religiosi o laici – acculturati tuttavia secondo la sintassi della cristianizzazione – come un insieme di relazioni indistricabilmente religiose, affettive e profittevoli. I detentori consacrati della cultura e anche di quella economica dovevano e volevano gestire – fra XI e XIV secolo – tanto l'ordinata amministrazione di patrimoni sacri com'erano quelli di chiese e monasteri o conventi quanto il significato politico e pubblico dell'economia dei laici. Proprio per questo motivo quest'ultima forma di vita sociale, il mercato appunto, nasceva sotto il segno di una dialettica fra due elementi: da un lato la prassi contrattuale quotidiana in sé stessa difficile da sintetizzare concettualmente da parte dei suoi protagonisti reali; e dall'altro i linguaggi dottrinali che sistemavano questa prassi all'interno di quadri ideologici di antica tradizione

fondamentalmente impostati dalle nozioni di salvezza, riuscita, utilità collettiva, profitto spirituale ossia non esclusivamente individuale o familiare.

L'intenzione dell'operatore economico, in questa prospettiva, appariva una possibile chiave interpretativa della multiformità disordinata esplosa nell'Europa dei cristiani in seguito all'accelerarsi, dall'undicesimo secolo, della circolazione di merci, monete, persone e identità, ovvero in seguito al complicarsi delle appartenenze sociali e delle fedeltà civiche dipendente da arricchimenti o impoverimenti più rapidi e da una maggiore mobilità territoriale. L'intenzione, d'altronde, era una chiave d'accesso alla coscienza dell'operatore economico in grado di renderlo discernibile come soggetto civico all'occhio di chi – confessore, governante, teologo – leggesse il proprio ruolo pubblico nei termini di una amministrazione e di una sistematica verbalizzazione dei comportamenti di coloro che, *cives* e *fideles*, erano intesi al di là delle differenze di lingua, di nazione o di professione, come interni alla *respublica christianorum*. Proprio perché il sistema delle transazioni economiche riuniva nel mercato appartenenti a realtà dotate di significati politici e carismatici diversissimi, ed era perfettamente ammesso che, per esempio, il credito fosse praticato come strategia economica sia dagli ecclesiastici sia dai laici, che mettesse in comunicazione sovrani e mercanti, abati e nuovi ricchi, diventava essenziale per chi governava non come troppo spesso in passato si è franteso proibire o frenare questo processo o tollerarlo, bensì renderlo leggibile e cioè categorizzarlo in modo da consentirne la gestione e il controllo.

Di questa categorizzazione che avrebbe generato i linguaggi stessi in grado di rendere parlabile l'economia dei cristiani d'Occidente, era parte centrale la rilevazione del nesso tra fede, credibilità e bene comune, ossia la valorizzazione prima di tutto linguistica della consapevolezza, dell'intenzione, di appartenere ad una collettività sociale scandita da gruppi (da *universitates*) specificamente operanti in vista di un profitto tanto visibile quanto invisibile. Era tuttavia la intangibilità immediata, ovvero la approssimazione *ad infinitum* della misura di questo profitto a garantirlo e a renderlo leggibile dottrinalmente: l'intenzione di guadagnare, come appunto chiariva Simone da Bisignano e avrebbero ripetuto sino all'età moderna innumerevoli confessori, giuristi e teologi, era tanto più buona e moralmente accettabile quanto più si rivolgeva non a quantità finite e rappresentabili nella forma di una somma di denaro, ma piuttosto ambiva a realizzare quantità non finite e difficilmente numerabili come il favore, la gratitudine, la riconoscenza, l'amicizia, in una parola la *gratia* e il *bonum commune*. Si poteva prevedere che una sempre maggiore ricchezza, anche monetata, anche individuale, sarebbe poi scaturita, per così dire naturalmente, dall'intreccio delle intenzioni ossia dai labirinti della reciprocità economica.

Arti, mestieri, corporazioni, confraternite, nel senso ampio definito da Otto G. Oexle e ben chiarito da Marina Gazzini<sup>3</sup>, si affermavano dunque rapidamente nell'Europa economica bassomedievale come altrettanti spazi civici capaci di garantire un'appartenenza e una credibilità, o, forse prima di tutto, come ha fatto notare Catherine Vincent, «di fissare le modalità dell'eserci-

zio pacifico di una attività professionale nell'ambito di una città»<sup>4</sup>. Nei libri contabili delle Compagnie commerciali italiane, già all'inizio del Trecento, è notevole l'oscillazione fra «io», «noi» e «noi insieme»: ne risulta una facilitazione ad identificare l'interesse del gruppo con quello dei soggetti che lo compongono, alternando al protagonismo metapersonale della Compagnia quello tutto particolare dei soci che la costituiscono. Questa "ambivalenza" dell'autorappresentazione mercantile sottolineata qualche anno fa da Franz Josef Arlinghaus<sup>5</sup>, ci informa del fatto che l'equilibrio fra arti o corporazioni o confraternite (e indipendentemente dal problema che fu di Gioacchino Volpe della derivazione dell'una forma associativa dall'altra)<sup>6</sup> non ha banalmente il senso di una semplice e culturalmente aspecifica regolazione dell'aggressività, ma piuttosto quello di una accurata classificazione e di un sistematico raggruppamento delle identità cittadine cristiane a loro volta rinvianti a modelli culturalmente precisi e preesistenti: comunità monastiche e canonicali, Ordini religiosi, gruppi confessionalmente disciplinati, movimenti penitenziali. Appare chiara una corrispondenza fra l'intenzionalità economica affermata come prova della correttezza contrattuale dai teologi e dai giurisperiti nei secoli XII e XIII, e il moltiplicarsi, dopo il cruciale IV concilio lateranense del 1215, soprattutto in area italiana e francese, di forme pubbliche di associazione civica a sfondo professionale e nel contempo religioso. Lo strabiliante successo europeo della fraternità francescana, dopo le avvisaglie di Valdesi e Umiliati, dovrà essere almeno in parte spiegato a partire dalla rapida ed efficace presa sulla realtà economica di categorizzazioni, in radice teologiche, in grado di legittimare l'organizzazione economica e il profitto, come pure la povertà e la rinuncia, sulla base della loro decifrabilità civica, ossia sulla base del loro significato religioso, visto il significato che *civitas* aveva ormai solidamente assunto nel codice culturale cristiano. In altre parole, l'impatto esercitato sulle economie cittadine bassomedievali dalle realtà confraternali, dai raggruppamenti tipizzati dal Terz'Ordine di Francesco, o dagli ordini di mestiere, non sembra più interpretabile come la risposta pietista a una sollecitazione ecclesiastica acuita dal sorgere dei frati mendicanti e della loro pietà riformatrice. Al contrario, Ordini mendicanti e gruppi professionali, o meglio fraternità religiose e associazioni o *universitates* di mestiere, concretizzano fra Due e Quattrocento un'economia occidentale cristiana in sé stessa ambigualmente connotata dalla spinta al successo e al profitto ma nello stesso tempo a una salvezza spirituale che del successo e del profitto facevano non, weberianamente, una prova dell'elezione, ma piuttosto una fase preliminare e una prefigurazione imperfetta di future felicità invisibili all'occhio umano.

È ormai noto quanto pesò nelle città italiane, e anche in quelle francesi o tedesche o spagnole, tra la fine del secolo XIII e gli inizi del XIV l'iniziativa imprecisamente definita «caritativa» dei gruppi di mestiere o delle associazioni confraternali che ne enfatizzavano la dimensione pubblica; non è però forse ancora ben chiarito fino a che punto ordini o società o corporazioni come quelli mercantili mediterranei nella loro volontà di governare, disciplinare le arti minori, magari inglobandole, gestire la *pietas* pubblica, venissero a organizza-

re la religione cittadina in accordo con i frati mendicanti, al modo studiato per Pisa e Firenze da Laura Ticcianti, Antonella Astorri e Sergio Cambini<sup>7</sup>, per la Catalogna da Jill Webster e Jaume Aurell<sup>8</sup>, per la Provenza da John Mundy<sup>9</sup>, e concorressero dunque insieme con i frati economisti, confessori, riformatori, predicatori, a produrre e raffinare le categorie di una futura razionalità economica occidentale. La capillarità di questo dialogo e di questa produzione linguistica, concettuale e politica, risalta soprattutto, come ora sottolinea Sylvain Piron<sup>10</sup>, nella relazione che, in Toscana, Linguadoca e Catalogna, vennero intessendo mercanti e francescani a partire dagli ultimi anni del Duecento. L'insistenza dei dottori francescani, di intellettuali dunque riconosciuti dalla società economica come competenti in materia di arricchimento o del suo contrario, sul protagonismo civile di quelle che Bonaventura da Bagnoregio chiama «societates mercatorum», o la passione con cui questi evangelizzatori e legislatori stabiliscono che il bene comune – per essere veramente tale – deve includere il cosiddetto bene privato in modo da incrementarlo<sup>11</sup>, tutti questi ragionamenti di continuo oscillanti fra logiche della produttività spirituale e logiche dell'arricchimento civico (o se si preferisca statale), hanno visibilmente un diretto rapporto con l'esperienza percettiva e con l'attitudine di questi intellettuali a rappresentare verbalmente il sistema di relazioni economiche europeo in termini culturalmente precisi. L'obiettivo di questi discorsi era chiaramente quello di rintracciare nella prassi dei gruppi economicamente attivi nelle città un senso organizzabile in categorie razionali e in parole comunicabili o predicabili. Ma questo era possibile perché nel momento stesso in cui, per esempio, l'Ordine dei mercanti a Pavia si dava il compito di mantenere in buono stato la rete viaria, l'Ordine dei mercanti a Pisa disciplinava il comportamento professionale di medici e speziali, o la Mercanzia a Firenze si presentava come una forza di governo, tutte queste realtà di mestiere, ossia economicamente propulsive, mettevano a loro volta in moto vere e proprie macchine linguistiche e concettuali capaci di funzionare più che in base ad astratti principi di utilità, in rapporto alla volontà politica di convalidare i sistemi di relazione sociali e religiosi, di cui tanto i gruppi professionali quanto gli Ordini religiosi erano parte decisiva. È probabilmente qui, nel colloquio fitto fra gruppi professionali, quello mercantile soprattutto, e frati mendicanti – ora studiato da Giovanni Ceccarelli – che, fra Due e Trecento, prende l'avvio quel «discorso normativo» che John Najemy ha voluto intendere come caratteristico degli intellettuali umanisti al servizio, più di un secolo dopo, dell'oligarchia fiorentina<sup>12</sup>.

Questo discorso, mentre mercanti e frati mendicanti lo componevano, aveva – già nel Trecento – alcune caratteristiche razionali in grado di rendere rappresentabile il mercato come sistema socialmente significativo. L'equilibrio dei prezzi, la formazione del valore di scambio, la legalità dei contratti, l'etica professionale, l'esistenza delle “arti” ossia dei mestieri intesi come talenti da spendersi avvedutamente ed equivalenti – secondo ad esempio Francesco di Meyronnes<sup>13</sup> – alla multiforme operabilità del mondo, compaiono nei trattati francescani di economia, o in più accademiche formulazioni di scuola, come

tasselli che formano progressivamente il mosaico sociale della *civitas*, che dunque tratteggiano anche se non sempre compiutamente il mercato al modo di una rete di relazioni onorevoli e fiduciarie. La gamma degli usi possibili delle cose di cui a lungo parla il francescano Olivi, la funzionalità civica e l'utilità politica del mestiere di *entrepreneur* che concretizza queste possibilità di uso delle cose su cui nel Trecento riflettono i suoi confratelli Guiral Ot, Giovanni Duns Scoto o Alessandro Lombardo o Francesco Eiximenis, ai quattro capi d'Europa, le tipologie contrattuali più o meno funzionali al mantenimento della ricchezza collettiva su cui si soffermano schiere di teologi morali da Tommaso d'Aquino a Jean Gerson<sup>14</sup>: tutto questo coincide, verbalizzandolo, con l'andamento di un mercato europeo che, fra impennate e crisi, carestie e abbondanze, andava però tracciandosi un percorso sia pragmatico sia teorico caratterizzato dalla fusione fra il concetto di ricchezza e quello di pietà, fra la nozione di onore e la nozione di produttività, che in sintesi veniva stabilendo una consequenzialità fra l'appartenenza piena e senza ombre al mercato stesso e una indiscutibile moralità. Benché la storiografia abbia spesso scorporato la polemica e la legislazione antiusura o sontuaria dall'analisi del funzionamento delle realtà bassomedievali dello scambio ossia dall'analisi del mercato, è invece evidente che quelle polemiche e quelle legislazioni su quanto era riprovevole economicamente ci consentono oggi di intendere meglio la costruzione di quanto può essere chiamato razionalità economica occidentale, ponendo in luce sia la inscindibile complessità teorico-pratica di questa costruzione sia la dinamica inclusiva/esclusiva che fu alla base della sua codificazione moderna.

Per comprendere sino a che punto fra Tre e Quattrocento nelle aree urbane a forte sviluppo imprenditoriale si realizzasse una continuità fra il discorso confessionale riguardante gli usi possibili della ricchezza e le pratiche professionali dei gruppi o delle fraternità di mestiere, che di giorno in giorno manifestavano lo spessore politico di questi possibili usi, occorre considerare la profondità che assumeva in queste città e in questi Stati il nesso tra morale economica e riconoscibilità ovvero fra correttezza cioè legalità dell'azione economica e intatta reputazione civica. In effetti in questo periodo, in alcune situazioni di mercato ben precise (Montpellier, Oxford, Parigi, Genova, Firenze, Siena, Barcellona, Valencia, fra le più notevoli), si assiste tanto alla crescita, in ambiente francescano e domenicano soprattutto, di una codificazione scritta delle attività economiche ossia del mercato inteso come sistema di scambio funzionante a varie velocità e secondo differenti ordini di grandezza, quanto al dispiegarsi di molteplici strategie economiche miranti a tutelare secondo logiche della carità il territorio e nel contempo a fare del momento oblativo o caritativo il principio di un investimento produttivo. Mentre gli scritti confessionali, omiletici, trattatistici dei frati intellettuali individuano con chiarezza il discrimine fra legalità e illegalità economica nell'utilità pubblica e cioè istituzionale e/o religiosa, i percorsi caritativi di coloro che hanno capitali da investire assumono sempre più l'aspetto di una edificazione di Enti pubblici (ospedali, monti comuni, monti dotali, luoghi di culto, luoghi di amministra-

zione) capaci di testimoniare non semplicemente la pietà ma, di più, la solidità di un'appartenenza cittadina, la solidarietà fra appartenenti ai ceti elevati e culturalmente alfabetizzati, in una parola l'onore e la credibilità economica, morale e politica di chi sapeva usare il denaro. Albertano da Brescia, causidico del Duecento ben vicino al mondo francescano, aveva riassunto questi percorsi stabilendo nella «*coagulatio inter bonos*», ossia nell'armonia solidale fra coloro che si riconoscevano a vicenda come attivamente impegnati sulla via del bene pubblico, il centro stesso della possibilità di operare in modo socialmente e moralmente corretto senza per questo rinunciare a un legittimo profitto. Era tuttavia chiaro, per i canonisti e per i teologi, per i *mercatores* e per i *notarii* o i giurisperiti, che questa «*coagulatio*» (e cioè possibilità di edificare il monte civico della ricchezza, di risparmiare o di investire per sé e per lo Stato nello stesso tempo) voleva dire controllare e scegliere, distinguere e allontanare: insomma stabilire chi stava dentro la comunità dei virtuosi, dei *probati* – magari imperfetti ma perfettibili – e chi invece restava fuori da quel cerchio, nell'ombra di una colpevole infedeltà, identica a una diminuita condizione umana sia per i giuristi laici Azzone e Baldo, sia per i monaci e i teologi che dal cistercense Elredo di Rielvaux fino al cancelliere Jean Gerson mediteranno sulla “amicizia” come nesso in grado di tenere insieme e rendere operante la società dei cristiani intesa come Corpo politicamente e geograficamente articolato.

Da questo punto di vista, nell'epoca di crisi economica europea successiva alla metà del Trecento, cresce con vigore nelle città commercialmente significative l'assimilazione dottrinale e pragmatica fra etica economica resa evidente dalle manifestazioni di carità pubblica, e utilità pubblica degli investimenti di coloro che, protagonisti dell'una come dell'altra dimensione della ricchezza, risultavano in ogni caso i promotori di una relazionalità civica in sé stessa uguale all'umanità vera e propria. L'ondata mistica tre-quattrocentesca articola con precisione questo passaggio sciogliendolo nei linguaggi della dotta ignoranza e della condanna di un sapere teorico e metafisico troppo lontano dalla concretezza del bene agire. Angela da Foligno – non è che un esempio – dichiarerà con forza che il maggior peccato del cristiano è la «*sufficiencia spiritualis*» ossia lo «*scire loqui de deo*», un'arroganza più grave di qualunque trasgressione temporale poiché nell'ambito dell'operatività quotidiana poteva in ogni caso realizzarsi quella circolarità dell'operare caritativo, quella «*fidelitas*» nelle cose di ogni giorno in sé stessa garanzia di una possibile «*fidelitas*» trascendente: «*qui fidelis est Deo, fidelis est proximo*» diceva ancora Angela da Foligno parafrasando il Vangelo di Luca. Diventava dunque cruciale comprendere chi fosse il “prossimo” con cui interagire, a cui fare grazia e favori, a cui donare, con cui scambiare. Il mercato diveniva tutt'uno con le dialettiche della *charitas* e per questa stessa ragione si approfondiva la differenza, già prevista dalla doppia *koinè* francescana e mercantile, fra *cives* e *infames*, fra usurari e operatori economici organizzati in arti e confraternite, fra veri e falsi cristiani, fra uomini dello spirito e uomini della carne, fra società politica cristiana e comunità ebraiche: l'appartenenza ai raggruppamenti o alle fraternità



che stabilivano la credibilità economica e religiosa del mercato fondava ormai con chiarezza, molto di più che non nella fase di crescita economica che era stata tipica dei secoli XII e XIII, l'identità affidabile e credibile dei singoli cittadini. Non era la forma del contratto a definirne la legittimità, ma piuttosto la personalità ovvero l'identità civica di chi lo praticava.

Lo spazio delle contrattazioni e delle relazioni economiche, lo spazio definito dai rapporti di mercato non era dunque alle soglie dell'epoca moderna uno spazio semplicemente economico, se con questa espressione intendiamo riferirci soltanto a una dialettica dell'utilità o all'insieme delle tipologie contrattuali. Come ha rilevato giustamente Marcel Hénaff<sup>15</sup>, dal Medioevo alla Modernità la dinamica dello scambio e quella del riconoscimento reciproco mediato dal dono o dal favore sono entrambe sopravvissute in Occidente e hanno convissuto e convivono sorreggendosi a vicenda. Bisogna tuttavia di nuovo ricordare che questa complessità del mercato – spazio in cui circolavano monete, spazio in cui circolavano segni del valore monetato (titoli, lettere), ma anche spazio in cui circolavano modelli di relazione interpersonale – non poté prodursi in tutta la sua forza senza contemporaneamente determinare l'esistenza di un proprio doppio negativo ed esterno. L'incorporazione nell'economico e nel sociale dell'etico e del caritativo comportava infatti la necessità tanto dottrinale quanto pratica di individuare e allontanare, di esiliare dal Corpo economico e politico della Cristianità quegli elementi che, intesi come politicamente non riconoscibili, come non fedeli, non onesti, non produttivi, potevano danneggiarlo o corromperlo. Per questa ragione, sul finire del Medioevo o sul principio della Modernità, si assiste a una straordinaria fusione dei lessici antiusurari o comunque riguardanti gli usi della ricchezza con i lessici etico-religiosi. È ormai perfettamente chiaro sia ai giuristi sia ai teologi che, accanto ai gruppi virtuosi i quali, fraternamente, compongono la *civitas*, ne esistono altri, anch'essi ben strutturati, ma caratterizzati dall'infamia dei comportamenti professionali e sono i biscazzieri, le prostitute, gli addetti ai mestieri più bassi o più sudici, dall'estraneità alla fede cristiana e sono gli ebrei, gli islamici, gli eretici, dall'oziosa improduttività, e sono gli appartenenti alle fasce sociali più miserabili, i vagabondi e i mendicanti. Si tratterà dunque di sconfiggerne la minaccia oscura e di farli sparire dalla città o comunque di impedire loro di nuocere segregandoli.

Niccolò Cusano nel suo *De ludo globi* – è il 1463, siamo negli anni di edificazione dei primi monti di Pietà ad opera francescana e delle campagne di predicazione antiebraica – erige un vero e proprio monumento linguistico alla circolazione monetaria intesa, agostinianamente, quale figura e specchio di una socialità consapevole a sua volta modellata in obbedienza ai dettami della fede e della teologia. Le monete di buon conio che nelle singole valute concretizzano a buon diritto il denaro e l'idea di denaro – dice Cusano – possono essere paragonate a individui in possesso di una natura intellettuale, ossia di una compiuta capacità di comprendere le verità di fede. La capacità degli individui di provata fede a riconoscersi come pluralità di persone creata da Dio, può essere metaforizzata, secondo Cusano<sup>16</sup>, da una immagine monetaria: se le monete

avessero consapevolezza di sé, saprebbero di essere state create nella loro quotidiana specificità e come insieme valutari dalle mani di un supremo *monetarius* in possesso del modello primo, dell'archetipo stesso di denaro. Palesemente la metafora di Cusano indica nella consapevolezza degli individui di costituire un gruppo significativo all'interno dell'ordine sociale ossia economico la prova decisiva del loro ruolo nell'economia della creazione; come in molti contemporanei di Cusano, ancorché assai differenti da lui per metodo o impostazione filosofica, la coscienza di far parte di un ordine a sua volta segmentato in gruppi, ossia l'intenzione di parteciparvi, è una parte importante dell'identità etico-economica. È appunto questo che manca a tutti coloro che per mestiere, per fede, per ignoranza, per deficienza culturale, sono ormai percepiti, da Bernardino da Siena, da Jean Gerson, da Gabriel Biel come pure da Poggio Bracciolini e da Leon Battista Alberti, quali soggetti del tutto esterni se non pericolosamente ostili alla società di mercato, cioè alla società di coloro che si ritengono vicendevolmente capaci di provvedere a sé stessi, agli altri e allo Stato.

Negli stessi anni in cui Cusano scriveva, un francescano assai meno raffinato di lui, Cherubino da Spoleto, noto per la sua attività di fondatore di monti di pietà, scriveva nei suoi sermoni da predicarsi in tempo di quaresima che ogni mestiere o professione, da quelli più umili di calzolaio o barbiere a quelli più importanti di medico, governante o predicatore, è la premessa necessaria all'apprendimento dell'arte più difficile che è quella «bene faciendi». La virtù etica e comportamentale, insomma, stabiliva Cherubino, divulgando quanto gli era pervenuto di cultura economico-politica francescana, era impostata in ogni caso da una competenza professionale. Le professioni, le arti, i mestieri, le competenze, i talenti funzionano per lui da palestra morale, da luogo sociale in cui addestrarsi al mestiere supremo: compiere opere buone, ossia agire caritativamente, nell'ambito di dei circuiti della reciprocità civica. Il professionismo riconoscibile come socialmente utile è a tal punto per Cherubino la premessa indispensabile dell'identità morale, che il predicatore conclude il suo discorso ricordando ai suoi uditori che chi si trovi in peccato mortale ma abbia svolto o svolga una professione utile è come colui che mette da parte in ogni caso, anche se modesta, una somma di denaro; questo peccatore consapevole e professionalmente riconoscibile, certo, non è ricco di meriti come colui, apice della socialità, che senza essere caduto in peccato mortale ed esercitando una professione utile è come se avesse messo da parte «una montagna di ducati d'oro alta fino al cielo». E tuttavia anche lui, il peccatore che sa esercitare un'arte, che un mestiere lo conosce bene, ha fatto e ha imparato a fare qualcosa di buono che gli potrà essere contabilizzato a favore<sup>17</sup>.

La modernizzazione europea con i suoi percorsi dottrinali e politici verso una nozione di “società civile” in «equilibrio dinamico grazie all'onore, al lusso e alla cortesia», verso cioè una concezione di nocività della «intrusione dei poteri desiderosi di controllare le condotte private e di legiferare sui fini» come ha scritto di recente Céline Spector riflettendo su Montesquieu<sup>18</sup>, la modernità dunque che finirà con lo scoprire la meraviglia del bene pubblico nella somma degli interessi privati, non dimenticherà questa eredità medievale.

## Note

<sup>1</sup> P. Landau, *Officium und Libertas christiana*, München 1991 (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil. -Hist. Kl., Sitzungsberichte, 3); cfr. P. Von Moos, "Public" et "privé" à la fin du Moyen Âge. Le "bien commun" et la "loi de la conscience", in «Studi Medievali», serie 3<sup>a</sup>, 41 (2000), 2, pp. 505-548.

<sup>2</sup> Simone da Bisignano, *Summa*, a cura di P. V. Aimone, D. Schwenzer, G. Eichhorn, G. Schmidt ([09/06] <[http://www.unifr.ch/cdc/summa\\_simonis\\_de.php](http://www.unifr.ch/cdc/summa_simonis_de.php)>), I parte, C. XIV: «Hic queritur si debitor creditori aliqua obsonia mittat uel munuscula aliqua largiatur, an istud sorti dicatur accedere et usurarum nomine censeatur. Et credimus quod si ea intentione creditor non mutuauit pecuniam ut aliquid preter sortem acciperet nec ea intentione postea accepit, secure potest accipere quicquid debitor sibi largiatur. Si uero intentionem habebat preter sortem aliquid accipere, quamuis non exprimeret, tunc usurarius dicitur si aliquid accipit, maxime exigendo, quia affectus operi suo nomen imponit... Item de mercatoribus queritur qui ea intentione uilius emunt ut carius uendant, an debeant usurarii dici, et non uidetur quia uel artem meliorationis rei empte impendunt uel operas et curam adhibent et negotiatio est eis concessa». Cfr. T. P. Mc Laughlin, *The Teaching of the Canonists on Usury (XII, XIII and XIV Centuries)*, in «Medieval Studies», 1 (1939-1940), pp. 81-147; 2, pp. 1-22.

<sup>3</sup> O.G. Oexle, *Die mittelalterlichen Gilden: ihre Selbstdeutung und ihr Beitrag zur Formung sozialer Strukturen*, in *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, in *Miscellanea Mediaevalia*, 1, Berlin-New York 1979, pp. 203-226; Id., *Les groupes sociaux du Moyen Âge et les débuts de la sociologie contemporaine*, in «Annales ESC», 47 (1992), pp. 751-765; P. Mainoni, *Le corporazioni a Milano alla fine del Medioevo: un'ipotesi di lavoro*, in *Milano e Borgogna. Due stati principeschi tra Medioevo e Rinascimento*, a cura di J.-M. Chauchies e G. Chittolini, Roma 1990, pp. 173-183; P. Mainoni, *Ricerche sulle arti milanesi fra XIII e XV secolo*, in *Bergamo e Milano fra XIII e XV secolo*, Cavallermaggiore 1994, pp. 207-228; M. Gazzini, *Confraternite/corporazioni: i volti molteplici della schola medioevale*, in *Corpi, "fraternità", mestieri nella storia della società europea*, a cura di D. Zardin, Roma 1998 (Quaderni di «Cheiron», 7), pp. 51-71; M. Gazzini, *Il consortium Spiritus Sancti in Emilia fra Due e Trecento*, in *Il buon fedele. Le confraternite tra medioevo e prima età moderna*, Verona 1998 (= «Quaderni di storia religiosa», 5, 1998), pp. 159-194, anche in [09/06] <[http://fermi.univr.it/RM/biblioteca/scaffale/Download/Autori\\_G/RM-Gazzini-Consortium.zip](http://fermi.univr.it/RM/biblioteca/scaffale/Download/Autori_G/RM-Gazzini-Consortium.zip)>.

<sup>4</sup> C. Vincent, *L'apport des confréries à la pratique du droit dans la société urbaine, à partir d'exemples français et italiens des XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, in *Stadt und Recht im Mittelalter*, Göttingen 2003, pp. 97-115, p. 113.

<sup>5</sup> F. J. Arlinghaus, *Io, noi und noi insieme. Transpersonale Konzepte in den Verträgen einer italienischen Handelsgesellschaft des 14. Jahrhunderts*, in *Bene vivere in communitate. Beiträge zum italienischen und deutschen Mittelalters*. Hagen Keller zum 60. Geburtstag, a cura di Th. Scharff e Th. Behrmann, Münster 1997, pp. 131-153.

<sup>6</sup> Cfr. Gazzini, *Confraternite/corporazioni* cit.

<sup>7</sup> L. Ticcianti, *L'Ordine dei Mercanti a Pisa nei secoli XII-XIII*, Pisa 1992; A. Astorri, *La Mercanzia a Firenze nella prima metà del Trecento: il potere dei grandi mercanti*, Firenze 1998; S. Tognetti, *Il banco Cambini. Affari e mercati di una compagnia mercantile-bancaria nella Firenze del secolo XV*, Firenze 1999.

<sup>8</sup> J. R. Webster, *Els Menorets. The Franciscans in the Realm of Aragon from St. Francis to the Black Death*, Toronto 1993; J. Aurell, *La cultura del mercader en la Barcelona del siglo XV*, Barcelona 1998. Cfr. *El Mediterráneo medieval y renacentista, espacio de mercados y de culturas*, a cura di J. Aurell, Pamplona 2002; P. Evangelisti, *I francescani e la costruzione di uno Stato. Linguaggi politici, valori identitari, progetti di governo in area catalano-aragoneso*, Milano-Padova 2005.

<sup>9</sup> J. H. Mundy, *Society and Government at Toulouse in the Age of the Cathars*, Toronto 1997.

<sup>10</sup> S. Piron, *Marchands et confesseurs. Le Traité des contrats d'Olivi dans son contexte (Narbonne, fin XIII<sup>e</sup> siècle)*, in *L'argent au Moyen Âge*, Paris 1998, pp. 289-308; Id., *Perfection évangélique et moralité civile: Pierre de Jean Olivi et l'éthique économique franciscaine*, in *Ideologia del credito fra Tre e Quattrocento: dall'Asteseano ad Angelo da Chivasso*, Asti 2001, pp. 103-143; Id., *Le devoir de gratitude. Émergence et vogue de la notion d'antidora au XIII<sup>e</sup> siècle*, in *Il credito e l'usura nei linguaggi del diritto e della amministrazione pubblica (XII-XIV secolo)*, in *Credito e usura fra teologia, diritto e amministrazione: linguaggi a confronto (sec. XII-XVI)*, a cura di D. Quagliani, G. Todeschini, G.M. Varanini, Roma 2005 (Collection de l'École française de Rome, 346), pp. 73-101.

<sup>11</sup> Bonaventura da Bagnoregio, *Apologia pauperum*, IV 1 (1269), in *Opera*, XIV, Paris 1868, pp. 497-98; Pietro di Giovanni Olivi, *De votis*, ed. Bartoli, Grottaferrata 2002; Id., *Lectura super actus apostolorum*, in *Peter John Olivi on the Acts of the Apostles*, a cura di D. Floddel, New York 2001.

<sup>12</sup> J. Najemy, *Civic Humanism and Florentine Politics*, in *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, a cura di J. Hankins, Cambridge 2000, pp. 80 sgg.

<sup>13</sup> Francesco di Meyronnes, *In tertium Sententiarum*, XIII (Venezia 1520), f. 173r: «Si est tantum una prudentia omnium agibilium vel plures habitus prudentie. Dicunt omnes communiter quod est una prudentia tantum, quia ista sufficit ad dirigendum omnes actus humanos. Sed contra... Item aliquando politica invenitur sine monastica vel iconomica, quia multi reges nescirent domui preesse sicut presunt regno. Item iconomica prudentia invenitur sine monastica et politica, quia multi sunt prudentes in regendo domum qui nihil sciunt de actibus circa se ipsos vel alios, sed solum sciunt providere domui et familie. Item secundum diversas politias et modos diversos vivendi indigent homines diversis prudentiis. Aliqui enim bene se habent in una religione qui essent derisi in alia, alii bene in seculo et male in religione et econverso... Sed contra quia unus est intellectus omnium conclusionum, igitur una prudentia omnium agibilium... licet sint plures prudentie numeraliter, erit tantum una formaliter unitate cuiusdam integritatis... Sed dubium est etiam si sint plures artes sicut prudentie plures. Dico quod sic, alia enim est furni, alia domus, alia diversorum etc. Unde tot sunt artes quot sunt obiecta de factibilibus».

<sup>14</sup> Cfr. G. Todeschini, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età moderna*, Bologna 2002.

<sup>15</sup> M. Hénaff, *Le prix de la vérité. L'argent, le don, la philosophie*, Paris 2002.

<sup>16</sup> Nicolò Cusano, *De ludo globi*, in *Opera omnia*, a cura di I. G. Senger, IX, Hamburg 1998, pp. 110 sgg., pp. 137-149.

<sup>17</sup> Cherubino di Spoleto, *Sermones quadragesimales*, Venezia 1502, S. XIX, ff. 79v-80r: «Prima igitur gratia dico quod est abilitativa magna gratia et bene operari unam artem, et quanto nobilior est illa ars quam quis scit bene operari, tanto maiorem gratiam se habere debet putare, ut exemplificare possumus de arte suendi vel radendi vel de alia minima et infima ex uno latere, et ex alio de arte medendi vel rempublicam gubernandi vel predicandi. Sed peto que est pulchrior ars et nobilior que in mundo potest reperiri? Certe est ars benefaciendi, et virtuose, morigerate ac compositae vivendi... Sed per experientiam videmus quod si homo non est assuetus facere unam artem maxime difficilem et laboriosam, gravis sibi videtur incipere illam. Si autem est assuetus non est ita sibi difficile, unde ligonizare, arare, metere et itinerare esset mihi difficillimum, quia non sum assuetus illa facere; ruralibus autem et viatoribus facile est, quia sunt assueti... Si igitur homo stans in peccato mortali operatur aliqua bona ad minus habebit istam gratiam et utilitatem, quod non erit ita dissuetus ad bona opera, imo assuetus; et consequenter postea quando convertetur et mutabitur de malo in bonum, non habebit tantum laborem in ieiunando, orando, elemosinas faciendo et huiusmodi bona faciendo»; S. XX, ff. 81v-82r: «Utrum bona facta in peccato mortali sint aliquo modo utilia... Nam bona facta sine peccato mortali sunt tanti valoris quod per ea lucratur homo montem ducatorum aureorum altissimum usque ad celum: per bona vero facta in peccato mortali lucratur homo montem de plumbo aut quattrinum aut denarium ereum. Certe illo denario, licet non possint fieri multa, potest de eo tamen emi modicum de salatucio; et sic faciens bonum de peccato mortali aliquid lucratur, licet illud lucrum reputetur nihil, respectu lucri illius qui facit bona sine peccato mortali».

<sup>18</sup> C. Spector, *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*, Paris 2004, pp. 119 sgg.