

La via cristiana alla *perfectio*, tra *artes mechanicae* e *capitale*

The Christian Path to Perfectio, between Artes Mechanicae and Capital

Giovanni Giorgio*

Questa breve riflessione vorrebbe, sulla scia di quanto altri hanno già fatto, fornire un punto di vista alternativo alla nascita dello spirito del capitalismo, così come ce l'ha raccontata Max Weber. E vorrebbe fornirlo cercando di ricondurre i primordi del capitalismo, intervenuto con la nascita delle città, alle più remote radici medievali della rivalutazione del lavoro e della tecnica. Il tutto sotto l'egida dell'ideale della *perfectio christiana*.

In the wake of what others have already done, this brief reflection would like to provide an alternative point of view on the birth of the spirit of capitalism, as Max Weber told us. And it would provide it by trying to trace the beginnings of capitalism, which came with the birth of cities, to the most remote medieval roots of the revaluation of work and technology. All under the aegis of the ideal of perfectio christiana.

Keywords: Perfezione, Monachesimo, Tecnica, Lavoro, Capitale.

Le tesi di Max Weber sulle origini dello spirito del capitalismo, collocano l'origine del fenomeno in seno alla Riforma. Molte sono state le tesi contrarie. Qui vorrei presentare una tesi ardita. Mi pare che si possano affondare le radici del capitalismo nell'ideale della *perfectio christiana*, la ricerca di una santità che non ha disdegnato il lavoro e la tecnica, fin dal primo monachesimo. Non mi rivolgo qui tanto ai vari fatti che sono occorsi, quanto alla riflessione che essi hanno generato, alle idee che legittimavano questo o quel modo di vivere e operare. Se questa proposta di lettura abbia una qualche valenza, lo giudicherà il lettore.

* Giovanni Giorgio, già docente di Filosofia teoretica presso l'Istituto Teologico Abruzzese-Molisano di Chieti, è attualmente Presidente della Società Italiana per la Ricerca Teologica, con sede in Roma.

1. Il canone della perfezione cristiana

«Siamo giustificati gratuitamente per la sua grazia mediante la redenzione che è in Cristo Gesù» (*Rm* 3,24). La logica giuridica che si presenta nella successione comando-osservanza-ricompensa o, in alternativa, comando-trasgressione-castigo, viene qui sovvertita. Il cristiano, posto sotto la grazia, si trova sopraffatto dalla misericordia di Dio, che si è riversata gratuitamente su di lui.

Essa è ormai il suo regime di vita, il nuovo sistema in cui è entrato, la chiave di volta che regge la sua esistenza, la spiegazione della sua nuova identità, il punto di adesione da cui niente e nessuno potrà staccarlo. La novità cristiana più vera è proprio qui [...]. Il cristianesimo alla radice, e quindi in ciò che gli è più proprio, non è una morale!¹

E tuttavia, come ogni fenomeno religioso, il cristianesimo, per quanto sia riconducibile entro queste coordinate, presenta quattro fattori: quello dell'esperienza religiosa, quello della dottrina, quello del rito della comunità e quello dell'ethos, come sottolinea il Theissen². In questo senso, è chiaro, fin dall'inizio dell'esperienza cristiana, che, proprio la novità di condizione richiamata, implicasse un ethos che, al di là della molteplicità delle indicazioni o prescrizioni morali presenti nei diversi autori scritturistici, trova il suo centro irradiante nel principio dell'amore agapico³. Un principio che trova le sue radici nella tradizione veterotestamentaria (*Dt* 6,4; *Lv* 19,18) ripresa unanimemente dai tre Vangeli sinottici (*Mc* 12,28-34 e paralleli) e, a giudizio del Theissen⁴, ampliata in tre direzioni nella sua parte riguardante l'amore del prossimo. Esso diventa anzitutto *amore ai nemici* (*Mt* 5,43.48); in secondo luogo *amore per gli estranei* (*Lc* 10,25-37); in terzo luogo *amore per i peccatori* (*Lc* 7, 36-50). Questo, del resto, è l'amore che brilla sul volto del Padre del quale siamo chiamati ad essere figli: «Siate dunque perfetti come perfetto è il Padre vostro celeste» (*Mt* 5,48).⁵

In Paolo, diventare cristiani significa diventare perfetti, cioè integralmente compiuti (*1Cor* 2,6). E sebbene la salvezza racchiuda di per sé uno stato di perfezione 'oggettivo', per così dire, la vita nuova in Cristo deve essere concretamente realizzata, 'soggettivamente', sia su un piano individuale che collettivo. Essa «si manifesta a due livelli: uno stato di perfezione relativa, che i cristiani cercano di raggiungere in questa vita, e uno stato finale di perfezione assoluta e senza peccato, raggiungibile solo nel mondo futuro»⁶. Tralasciando ogni altro riferimento scritturistico e patristico, il cammino verso un compimento di sé, in senso personale e collettivo si può

agevolmente acquisire come caratteristica che distingue il cristianesimo: infatti «sarà il canone cristiano della *perfectio* a esemplare, per l'uomo di fede, il corretto percorso formativo»⁷, distinguendo il cristianesimo sia dal mondo greco e la sua *paideia*, sia dal mondo romano e la sua *humanitas*, come sottolinea, già nel titolo, il volume della pedagogista Giancarla Sola.

Da *perficere*, la *perfectio* è un “condurre a compimento” il volere di Dio tramite l'opera di se stessi. La sua *metamórfosis* consiste nella trasformazione dell'uomo in senso cristiano. E tale sarà l'eredità della patristica assunta nel suo insieme. L'*imago dei* agostiniana, con la teologia del *lumen verum*, declina la *perfectio* quale sinonimo della *veritas*, che nell'interiorità dell'uomo riflette la *lux* divina. Ma non una volta per tutte! Bensì nel lento trascorrere del tempo della quotidianità: “L'uomo – scrive Agostino in *De perfectione iustitiae hominis* (3,4,10) – si rinnova nella propria anima di giorno in giorno”, così facendo ascende alla vera sapienza, la cui *perfectio* consiste appunto nel riconoscere dentro di sé l'immagine divina⁸.

Qui, tuttavia, non ci interessa fermarci sull'aspetto pedagogico, pure interessante, né considerare i diversi sviluppi storici e le diverse declinazioni del canone della *perfectio* cristiana, quanto orientare quest'ultimo nella direzione che intendiamo portare avanti in questo articolo, collegando il tema con le *artes mechanicae* e con il *capitale*. Cosa unisce questi tre elementi? L'esperienza e la riflessione monastica. A questa occorre rivolgerci più direttamente.

2. La *perfectio* nella esperienza monastica

2.1. La via della perfezione

Friederich Klemm ha sostenuto che «fu essenzialmente il cristianesimo, che, con l'affermare la dignità dell'uomo e il vero valore delle cose del mondo, contribuì a preparare un solido terreno per un intenso sviluppo della creazione tecnica»⁹. E tuttavia questi elementi dottrinali di carattere teologico e antropologico trovarono un loro specifico luogo di coltura nell'*éthos* della perfezione, così come si sviluppò all'interno dell'esperienza monastica¹⁰. Non mi voglio qui attardare sulla storia del fenomeno¹¹, quanto sull'aspetto della spiritualità. E anche in questo caso, lo spettro della ricerca non può considerare tutte le forme, anche pittoresche, come le definisce Colom-bás, che la vita monastica assunse, specie nei suoi inizi, quanto quella che più delle altre prese piede, ovvero la forma di vita governata da una regola¹².

Dopo la pace di Costantino, mentre la chiesa episcopale si impiantava nel mondo, integrandosi nell'ordine politico e sociale esistente, un movimento di critica si sviluppava al suo interno, contestando la società civile e politica del tempo con i suoi valori, allorché il cristianesimo, divenuto un movimento popolare, di massa, vedeva fatalmente calare il livello religioso e morale delle comunità. In questo clima, alcuni pionieri, per così dire, avvertirono il bisogno di un cristianesimo più autentico che si richiamasse alle origini. Si trattava dei monaci. Essi

volevano essere solo veri cristiani, prendevano molto sul serio l'ardua impresa della salvezza, della santificazione. Volevano in ogni modo attuare il precetto di Gesù e dunque imitarlo, [...] essere perfetti come il Padre dei cieli è perfetto¹³.

Quella del monaco, pertanto, non è una vocazione particolare o eccezionale, ma la stessa vocazione del battezzato, e tuttavia segnata da uno slancio di maggiore generosità nel servizio di Dio. Essi guardavano alla vita della comunità apostolica primitiva come autentica «vita di perfezione»¹⁴. Proprio per la radicalità e la serietà con cui assumevano la propria vocazione battesimale, facendone una *professione* appunto¹⁵, accadde non raramente che i Padri della Chiesa si compiacquero di segnalare i monaci come modello per gli altri fedeli, tanto che, secondo un ignoto autore di lingua siriana, era possibile distinguere due categorie di fedeli: i “giusti” e i “perfetti”. I “giusti”, e cioè i fedeli che vivono nel mondo e, rinunciando alla perfezione evangelica, conducono la vita degli uomini comuni, sono cristiani di second'ordine. I “perfetti” sono invece i cristiani di prim'ordine, poiché hanno scelto di rinunciare totalmente al mondo per amore esclusivo di Dio. Bisogna riconoscere che, di solito, la distinzione non implicava alcun disprezzo per i “giusti”. Sarebbe stato contraddittorio per un “perfetto” un tale peccato di giudizio e vanagloria assieme. E, in effetti, all'inizio fu così. Ma via via nel sentire comune i monaci cominciarono a costituire una specie di «aristocrazia spirituale»¹⁶ che elaborò, durante i secoli IV e V una dottrina spirituale, una vera scienza delle vie dello spirito, una scienza pratica della marcia verso la perfezione cristiana. Altri stili di vita, più mondani, vennero via via declassati: *vita activa* e *vita contemplativa* venivano a contrapporsi come la luna e il sole della vita cristiana. E il monastero fu vissuto idealmente

come isola perfetta di vita cristiana, delle sole virtù monastiche come vere e autentiche virtù cristiane, alle quali il resto degli uomini poteva solo

assai parzialmente adeguarsi: fuori del chiostro restava possibile solo una pallida “ombra di cristianità”¹⁷.

2.2. *Le regole monastiche e la questione del lavoro*

La via della perfezione che i monaci coltivavano trovava primariamente nella Bibbia¹⁸ e, secondariamente, nella stessa tradizione (le parole e i consigli degli anziani, le testimonianze dei santi e dei martiri: il vangelo vissuto), i suoi punti di riferimento. In particolare il vangelo costituiva, come per ogni cristiano, la “regola di vita”. Grazie alla *meditatio* della Scrittura il monaco trapiantava, per così dire, la stessa Scrittura nella terra della sua anima, affinché vi mettesse radici e desse frutti abbondanti. Si evince come la Bibbia fosse considerata non tanto e solo come norma di dottrina quanto come norma di vita, come un filo conduttore per l'esistenza di tutti i giorni, al fine di scalare le vette della perfezione alla quale ogni monaco è chiamato, e che trova in Gesù il modello ideale e insuperabile di perfezione, per restaurare la perfezione propria del primo Adamo, dalla quale lo stesso era decaduto. E se, specialmente all'inizio del monachesimo, segnato da una certa dispersione, i padri avevano l'inclinazione ad insegnare più con l'esempio che con la parola, ben presto la nascita di comunità monastiche sempre più numerose, poste sotto la direzione di un abate, richiese delle *regulae*, le quali divennero garanzia di ordine, di organizzazione, di attività laboriosa, di preghiera, di studio, di opere, anche per il desiderio «della Chiesa di sorvegliare meglio questi franchi tiratori del cristianesimo»¹⁹.

Ed è rilevante notare come nessuna regola, a cominciare da quelle del monachesimo orientale, come quella²⁰ di Pacomio (292-348) o quella²¹ di Basilio di Cesarea (330-379), escluda il *lavoro manuale e/o artigianale* per ogni monaco, il quale deve dedicarsi diverse ore al giorno, sia internamente che esternamente al monastero, per esempio in periodo di mietitura²². Fin dall'inizio dell'esperienza monastica, del resto, «i monaci che non si guadagnavano da vivere in questo modo [lavorando] erano molto criticati ed anche avversati»²³. Il lavoro veniva giustificato con almeno tre ragioni: serviva per provvedere al proprio sostentamento e a quello della comunità cui il monaco apparteneva; per tenere lontana l'accidia oziosa, l'inquietudine dell'anima attraversata da continui pensieri, il tedio derivante dall'occuparsi sempre di cose soltanto spirituali; e per poter esercitare la carità verso il prossimo, accogliendo gli ospiti e soccorrendo i poveri. Un risvolto non marginale di tutto questo era il fatto che, avendo

il necessario per vivere, i monaci non dovevano nulla a nessuno, non erano alla mercé di nessuno, erano indipendenti e liberi di protestare senza

riserve contro il cattivo contegno di uomini che non avevano alcun diritto di essere rispettati per ragioni di gratitudine²⁴.

Resta chiaro che il lavoro per il monaco non è fine a se stesso, resta ausiliario e subordinato all'attività principale, che è quella contemplativa. E tuttavia è significativo che, in qualche caso, come per esempio nella *Regola del Maestro*, il lavoro faticoso della vita monastica (in greco *kópos*) trovasse nel lavoro manuale una qualche analogia. La domanda dei discepoli è infatti la seguente: «Quali sono gli arnesi spirituali con cui possiamo praticare l'arte divina?»²⁵. La vita monastica viene così a configurarsi interamente come lavoro, spirituale o manuale non importa, ma richiede sforzo e fatica, un vero e proprio esercizio (*askésis*). Non a caso il monaco viene spesso paragonato ad un atleta che si allena e gareggia per raggiungere il premio, secondo la parola di Paolo (*1Cor* 9,25).

3. *Perfectio e artes mechanichae*

3.1. *Dall'otium al negotium*

Nel panorama più generale in cui il monachesimo si sviluppò, riguardo al tema del lavoro, si deve tenere presente che «il diminuire dell'offerta di schiavi dopo il tramonto dell'egemonia romana produsse una rivalutazione del lavoro manuale libero. Dalla fine del IV secolo si ebbe il passaggio dalla schiavitù alla servitù della gleba»²⁶. Le emancipazioni di schiavi da parte di istituzioni religiose o per effetto dell'azione della Chiesa si fanno sempre più numerose, ma saranno le corti dei potenti e, in particolare, i monasteri, a costituire, in Occidente, ben prima che si sviluppasse le città, i centri di una rinnovata attività produttiva che comportava una chiara rivalutazione del lavoro manuale e della tecnica. Il lavoro, già prima di Benedetto da Norcia (480 ca-547) e fino all'epoca dei primi francescani, costituì, come già era in Oriente, una parte essenziale delle diverse Regole, restituendo ad esso nobiltà e, soprattutto, significato religioso. Dal VII secolo circa, in un costante crescendo, nell'Europa cristiana dell'alto Medioevo le comunità monastiche divennero cellule vitali nel tessuto della società, quando non centri primari della sua organizzazione economica e politica: da manifestazione di protesta contro la civiltà tardoantica – *fuga mundi* – il monachesimo divenne una delle strutture portanti della civiltà medievale e del suo potere.

Un chiaro punto di riferimento per l'Europa nel recupero del valore del lavoro manuale e/o artigianale è rappresentato dai monasteri benedettini, organizzati secondo una *Regula* che fissava con chiarezza e rigore alcune norme, per costituire, con un forte senso pratico e organizzativo, comunità

monastiche ordinate e operose. Nell'«*ora et labora*», sintesi non scritta della regola benedettina, si respira una cultura della vita stessa, che è chiamata ad «incarnarsi in quelle due parole tenute insieme da una congiunzione che esprime la stringente reciprocità dei due termini. Non si tratta di due alternative, ma di due aspetti inscindibili, ognuno dei quali finisce per dare il vero senso all'altro»²⁷. Tant'è che quando parla di 'lavoro' la *Regula* di Benedetto intende una molteplicità di attività²⁸: a) l'*opus Dei*, cioè la preghiera di gruppo; b) il lavoro manuale (*labor*) per sostenere i bisogni fisici; c) le arti e i mestieri (*artes*), e cioè l'uso del talento e delle proprie abilità; d) il lavoro intellettuale e lo studio (*opus*); e) la lettura sacra (*lectio divina*); f) le opere buone (*bonum*), cioè l'amore del prossimo; g) il lavoro interiore (*conversio morum*), cioè il cammino verso Dio. Ogni attività ha la sua dignità senza alcuna diminuzione rispetto alle altre, e ognuna di esse esige dedizione.

Ora è proprio nella *professione* in cui il monaco si incammina nella vita monastica che condivide con altri fratelli della propria comunità, che troviamo, in Occidente, una prima grande *razionalizzazione* della vita, per dirla con Weber, poiché l'intera vita è organizzata come un *cammino di perfezione* culminante nell'escatologia. È in quest'alveo di cultura monastica che l'*otium* lascia spazio al *negotium*. Il lavoro viene espressamente comandato nel capitolo 48 della *Regula*²⁹, trovando attenzione, nel capitolo 32, anche per gli arnesi utilizzati (*ferramentis*), che vengono affidati ai monaci per la loro manutenzione ed inventariati. Il capitolo 57, inoltre, prescrive che se nel monastero vi sono fratelli esperti in qualche arte o mestiere, lo esercitino con tutta umiltà. Ma la cosa più interessante viene più avanti, allorché un primitivo abbozzo di economia di mercato sboccia *in nuce*, per così dire: «nella eventuale vendita dei prodotti artigianali, i fratelli incaricati di trattare la cosa si guardino bene dal commettere frode. [...] Nel fare i prezzi, mai ci si lasci prendere dal gran male dell'avarizia, ma anzi si venda ad un prezzo più moderato di quello che possono fare i secolari, *perché in tutto venga glorificato Dio*»³⁰. Ma questo comporta anche altre conseguenze, poiché i monasteri oltre a entrare in contatto con i mercati locali attraverso la vendita delle proprie eccedenze, costituivano, attorno all'abbazia, le prime forme di 'distretti industriali', specializzandosi nella produzione di lana e filati, scarpe e prodotti in cuoio, e così via. «Si formò anche il primo lessico economico e commerciale che informerà di sé l'Europa del basso Medioevo»³¹. Le abbazie furono infatti le prime strutture economiche complesse, che richiedevano forme adeguate di contabilità e di gestione»³², come anche modalità di lavoro e uso di tecnologie innovative³³. Senza parlare del fatto che i possedimenti dei monasteri creeranno le condizioni per la *legittimazione etica* della proprietà privata, un istituto

essenziale per la nascita dell'economia di mercato. Insomma i monaci che avevano compiuto una «scelta di *perfezione*»³⁴ cominciavano ad articolare la vita personale e collettiva dando oramai un «uguale peso per la vita attiva e per quella contemplativa»³⁵, entrambe concorrevano al proprio cammino verso il compimento della propria vocazione cristiana.

3.2. *Il valore delle artes mechanicae*

Fu così che, grazie ai monasteri e alla loro organizzazione produttiva, il lavoro manuale troverà una notevole rivalutazione, che porterà ad una sua prima riflessa formulazione nel secolo IX, allorché le *artes mechanicae* troveranno una chiara denominazione, piuttosto in sordina. Giovanni Scoto Eriugena (815-877) ne conia il termine collettivo

commentando il *De nuptiis Mercurii et Philologiae* di Marciano Capella, [e] colloca, accanto alle *artes liberales*, le *artes mechanicae*, tuttavia così distinguendole: “Le arti liberali... naturalmente nella stessa anima si intendono. Le arti meccaniche, invero, non appartengono naturalmente all'anima, ma derivano da una certa invenzione umana”³⁶.

Certamente qui non si può sostenere che di fronte alle *artes liberales*, si affermino su un piano di parità le attività manuali, artigianali e tecniche, e tuttavia esisteva finalmente un nome che designava il molteplice fare dell'uomo.

Tralasciando le vicissitudini delle *artes liberales*, che non sono attinenti al nostro discorso, rileviamo come Ugo di San Vittore (1096-1141) sia l'altro protagonista di questo cammino. Nel *Didascalicon* ricorda, in linea con la tradizione, che

il vero scopo cui devono essere rivolti tutti gli sforzi delle azioni umane, guidate sempre dalla sapienza è duplice: restaurare la perfezione originaria del nostro essere spirituale [attività divina] e provvedere alle necessità ed alle carenze della nostra vita terrena [attività umana]³⁷.

La prima attività viene chiamata *intelligenza*, la seconda *scienza*, ma entrambe sono parti della sapienza. In questa cornice generale egli rileva che

quattro sono le scienze fondamentali che comprendono come proprie parti tutte le altre: la teoretica, che si dedica alla ricerca speculativa della verità, la morale, che considera le norme delle azioni umane, la tecnica, che regola e ordina le attività di questa vita terrena, ed infine la logica, che insegna il modo di ragionare correttamente e di discutere con sottigliezza³⁸.

La filosofia tecnica prende questo nome quando considera le attività del lavoro umano. Che certo, secondo l'eredità classica, riguarda i plebei e coloro che non avevano rappresentanti nelle cariche pubbliche e non i nobili, impegnati nelle *artes liberales*, da uomini liberi, appunto. Ma, nonostante questo, Ugo evita ogni disprezzo, anzi, dice che

in ciò appare il grande e diligente zelo degli antichi, che non trascurarono nessun campo dello scibile umano, ma vollero dominare ogni cosa secondo precise regole e norme. Le scienze tecniche concernono tutte le produzioni del lavoro umano³⁹

che, con le *artes mechanicae* «si appropria della perfezione delle forme che imita dalla natura»⁴⁰. Ed è a questo punto che Ugo le elenca e le descrive, in numero di sette: l'arte della lavorazione della lana, della fabbricazione delle armi, della navigazione mercantile, che «comprende ogni attività commerciale riguardante l'acquisto, la vendita e la permuta delle merci, sia locali che straniera»⁴¹, l'agricoltura, l'arte venatoria, la medicina e l'arte dello spettacolo o teatrale. Come già visto nella tradizione monastica, anche per lui rappresentano qualcosa di importante nella conduzione della propria vita. Ma, come richiamato, aggiunge un elemento di non secondaria importanza, poiché, con uno scivolamento di significato rispetto ad Eriugena, tali arti forniscono, a suo dire, tutti gli aiuti alla nostra debolezza fisica, risultato del peccato originale e, come le *artes liberales*, sono alla fine comprese nel religioso lavoro di ricostruzione della *perfectio* da cui l'uomo è decaduto⁴². Insomma «questa nuova “cristianizzazione delle arti” per la prima volta assegna ai mezzi di sopravvivenza terreni un ruolo cruciale nella realizzazione della salvezza eterna»⁴³. In altre parole le arti meccaniche, ricomprese in ordine a scopi primari spirituali, vengono perseguite per la gloria di Dio e la perfezione dell'uomo. Sicché, come ci ricorda Luisa Dolza,

nel lento corso del tempo, la tecnica verrà ad essere identificata con un mezzo di preparazione e poi segno sicuro di imminente salvezza e il progredire delle arti assumerà un nuovo significato. L'ideologia del lavoro viene riscattata positivamente dal cristianesimo e sarà determinante anche per la nascita e la diffusione dell'iconografia dei mestieri⁴⁴.

Con la progressiva diffusione di queste idee in tutta Europa, assistiamo a quello che è stato chiamato «un originale patto emotivo con la meccanica, fondato sulla piena accettazione della meccanizzazione come aiuto alla vita spirituale»⁴⁵. Possiamo quindi condividere l'affermazione di David Noble, secondo il quale

le radici religiose del moderno fascino della tecnologia si estendono addietro di mille anni, al momento del formarsi della coscienza occidentale, quando le arti pratiche per la prima volta divennero parte integrante del progetto cristiano di redenzione⁴⁶.

E questo nella misura in cui il recupero della somiglianza dell'uomo con Dio, direzione trascendente della vita cristiana, divenne, al tempo stesso, un progetto storico immanente, che guardava al nuovo Eden, all'escatologia, in cui la *perfectio hominis*, coltivata in terra, sarebbe stata compiuta nei cieli. Sarà il francescano Ruggero Bacone (1214-1292) che, seguendo Eriugena e Ugo di San Vittore, proporrà il progresso delle arti come mezzo per recuperare la perduta divinità del genere umano e, seguendo Gioacchino da Fiore (1135-1202), come strumento di anticipazione e preparazione per il regno a venire, «di per sé segno certo che quel regno fosse vicino»⁴⁷. Ovviamente le citazioni potrebbero essere moltiplicate, ma quello che mi sembra rilevante è non solo il rapporto mezzo/fine, ma anche simbolo/compimento tra le *artes mechanicae* e il compimento della *perfectio*.

4. *Perfectio* ed etica economica

4.1. *Dai monasteri alle città*

Il legame tra *artes mechanicae* e ideale della *perfectio*, oramai consolidatosi, ebbe tuttavia degli effetti, per così dire, perversi: la questione non sta nel rinunciare agli strumenti e ai mezzi offerti dalla storia e dal lavoro degli uomini, ma nel saperli usare in funzione esclusiva dell'affermazione e del raggiungimento del proprio fine ultimo. Ma la potenza e la ricchezza dei monasteri, la opulenta grandezza delle loro chiese e lo splendore del loro culto, l'ampiezza delle loro foresterie, le centinaia di uomini che dissodano i loro campi sembrano allontanarsi da una squisita logica della *perfectio*. Questo fu l'inizio della fine dell'equilibrio della vita monastica che Benedetto aveva saputo descrivere nella sua *Regula*. Ne può essere indice il fatto che

già all'inizio del Medioevo i monasteri, soprattutto grazie a donazioni e a trasferimenti di proprietà, accompagnati da decime, prebende provenienti dalle parrocchie o diritti sulle imposte e sulle attività economiche che si svolgevano sui monti o nei mercati, erano diventati proprietari di enormi latifondi. Questi non potevano più essere coltivati direttamente dai monaci, bensì dovevano essere affidati al lavoro di servi o di braccianti salariati oppure dovevano essere dati in affitto⁴⁸.

Tutto questo avrà delle conseguenze. Sempre di più i monasteri, furono costretti a ricorrere al lavoro altrui (*labor alienus*) piuttosto che a quello proprio dei monaci (*labor proprius*), nonostante che le vicende legate a Cluny, alla figura di Bernardo di Chiaravalle (1090-1153) e al successo del modello cistercense, richiedessero, di regola, il lavoro diretto dei monaci. Tuttavia, come suggerisce ancora Melville,

presso i monaci della successiva generazione il lavoro manuale divenne perlopiù solo una formalità, un gesto simbolico. Le attività produttive erano svolte, nell'ambito di un'ampia rete di fattorie (*grangie*), dai *conversi*, i confratelli laici, un gruppo che apparteneva sì alla famiglia del monastero, ma i cui componenti dovevano pronunciare solamente dei voti semplici⁴⁹.

Si aprirono crepe evidenti, derivanti dalla stessa pretesa monastica, di incarnare nei termini esposti *la perfezione cristiana, che prese un'altra strada, sempre più laica*. In effetti, attorno all'anno mille, l'incremento demografico indusse a dissodare terreni fino ad allora lasciati incolti, sicché l'ampliamento del suolo coltivato ebbe come conseguenza di far saltare le strutture sociali tradizionali, e «si dovettero, dunque, creare altri tipi di conduzione agraria e immaginare altre categorie di concessionari. Le condizioni della vita rurale si trasformarono, modificando strutture e mentalità»⁵⁰. Lo sviluppo dell'agricoltura e del commercio, la fioritura dell'attività manifatturiera, le grandi fiere porteranno ad una nuova «organizzazione della vita economica che si fondava sul mercato e sull'uso della moneta e non più (o almeno in maniera esclusiva) sull'economia curtense della proprietà fondiaria signorile»⁵¹. Questa nuova economia, che si va sempre più affermando anche grazie alla nascita delle città, quale nuovo polo di vita sociale, sfiora il monachesimo tradizionale, ma non lo coinvolge, lasciandolo estraneo ai mutamenti allora in atto,

accontentandosi spesso, i vari monasteri, di ridursi al semplice ruolo di percettori di canoni agrari con tutti gli incerti di una simile condizione. [...] L'influenza esercitata dal monachesimo tradizionale andò così diminuendo anche sul piano ecclesiastico, religioso e intellettuale⁵².

Del resto la ricerca di una nuova identità religiosa costituita da una

spinta verso un'interiorizzazione personale alla ricerca di Dio, che ruppe con le convenzioni e le istituzioni, aveva fatto emergere nuovi movimenti religiosi che riconducevano le loro idee-guida alle radici del cristianesimo⁵³.

Nuove modalità di organizzazione dei monasteri avevano fatto nascere la *Carta caritatis* dell'ordine cistercense, siamo nel secolo XII, che per la prima volta, riuniva sotto una stessa regola una molteplicità di monasteri. Nuove forme di spiritualità laicale prendono corpo, come quelle delle Beghine e degli Umiliati. Nuovi movimenti di vita religiosa, come quelli dei francescani⁵⁴ e dei domenicani, partecipano a questo generale risveglio della vita spirituale e civile, oramai cittadina, che sembra anticipare e gettare le basi dei secoli a venire.

4.2. *Contro l'usura*

Qui tuttavia, occorre restringere il discorso a ciò che più direttamente riguarda il nostro studio. Abbiamo visto come l'ideale della *perfectio* si era legata al fare delle *artes mechanicae*, e come l'elemento tecnico aveva portato a sovrapproduzione e profitti, generando una prima economia di mercato *in nuce*. Tutto questo poneva in primo piano la questione della liceità o meno della ricchezza, proprio in relazione al raggiungimento della *perfectio*. La cosa doveva essere affrontata con prudenza, poiché alla questione della liceità o meno della ricchezza era strettamente legata quella dell'usura, argomento controverso tra giuristi e teologi, con una chiara condanna da parte dei Padri della Chiesa⁵⁵. In questo delicato argomento cerca di gettare luce Pier Damiani (1007-1072), il severo asceta di Fonte Avellana, il quale non condanna la ricchezza in quanto tale, quanto piuttosto l'*avaritia*, intesa come avidità di possedere, secondo quella bramosia di accumulo dei beni di questa terra, già condannata nel Vangelo, e considerata dai Padri una prassi incoerente con la vita cristiana. Nei suoi scritti, esplicitamente sostiene che

nessuno potrebbe opporsi a chi tende a raccogliere, anche con sollecitudine, purché giudiziosa, un po' di denaro quando questo è destinato alle opportune e convenienti necessità della vita [... e a proposito dei laici, aggiunge che] hanno il dovere di promuovere un sempre maggiore benessere temporale, purché questo sia considerato nella visione teleologica che vi assegna la natura di mezzi e strumenti per cui "i beni temporali sono concessi per l'acquisto dei beni eterni". Vi è anzi di più e cioè che – come si legge in vari luoghi damiani – il laico può raggiungere la santità vivendo nel mondo e trattando gli affari del secolo, sia quelli pubblici che i privati⁵⁶.

Insomma ciò che in ultima analisi giustifica e rende lecita anche la ricchezza, compresa quella dei laici, è sempre il buon uso che se ne fa, evitando non solo l'avarizia, ma anche la prodigalità, per restare nel giusto mezzo del-

la *liberalità*, che corrisponde ad un giusto uso sia del denaro che dei beni, in modo che «non siano staccati dal perseguimento della *perfezione* morale»⁵⁷.

4.3. *L'acquisto della ricchezza*

Sempre in questa prospettiva, si muove il pensiero più elaborato della Scolastica medievale che si interroga, più precisamente sull'acquisto e sull'uso della ricchezza, partendo dal principio in base al quale *omnia communia sunt*, poiché ogni cosa viene da Dio ed è per il bene di tutti. Tommaso d'Aquino (1221-1274) parte dall'idea, certo non nuova, che la ricchezza, cioè i beni della terra, è un mezzo, e come mezzo l'uomo non solo può desiderarli, ma anzi deve entrarne in possesso per sostentarsi e sovvenire al prossimo. La ricchezza, come già voleva Pier Damiani, diventa un male quando da mezzo diventa fine della propria vita ed assorbe l'attività umana a scapito del fine ultimo umano che è il Sommo Bene. Da questa idea fondamentale di ricchezza intesa come mezzo, deriva un concetto di proprietà privata «molto temperato e strettamente vincolato alle regole dell'uso sociale della proprietà»⁵⁸. In questo quadro generale appare chiaro che

l'uomo ha delle necessità, dei bisogni da soddisfare e se i beni temporali sono adatti a ciò, doveroso e legittimo è cercare di acquistarli, ma questo acquisto deve sottostare a due regole: esser fatto con mezzi legittimi, non esser fatto sopra al bisogno; venendo meno alle due regole si offenderebbe Dio: nel primo caso peccando contro il prossimo, nel secondo ponendo il proprio cuore nelle ricchezze e quindi detronizzando per le creature il Creatore⁵⁹.

In tal senso viene sposato un *principio di sussistenza*, che non ecceda né nel troppo né nel poco, accogliendo il criterio della giusta misura. Proprio questo principio impedisce di preoccuparsi in maniera eccessiva del futuro, poiché questo sarebbe un disperare della provvidenza di Dio. Basta procurarsi nel tempo opportuno e nel giusto limite quanto è ragionevolmente prevedibile come necessario. Tale principio incide anche nel lavoro che, insieme alle arti, è sicuramente accettato e ritenuto doveroso, ma, anche qui, viene visto come fuori misura il lavorare troppo per accumulare ricchezza o migliorare il proprio stato. Certamente il lavoro più comune e più raccomandabile resta quello dell'agricoltura, mentre non è vista di buon occhio la mercatura, poiché troppo pericolosa per l'anima. Anche se, alla luce di quanto si dirà di qui in avanti, la mercatura assumerà via via una dignità sempre maggiore. Duns Scoto (ca 1265-1306), pur seguendo abbastanza da vicino le tesi di Tommaso in questo campo, ritiene che siano due

le regole di giustizia mercantile che giustifichino la mercatura: il mercante deve svolgere un servizio utile alla società e, per questo, deve riceverne una adeguata remunerazione. Riguardo alla prima regola, le condizioni per cui i mercanti possono recare un servizio utile alla comunità politica sono le seguenti: se trasferiscono da un posto all'altro cose utili; se le conservano; se le migliorano; se aiutano la gente comune a giudicare rettamente il valore e il prezzo delle cose. Sulla base di questo servizio reso alla comunità, Duns Scoto ammette e giustifica l'acquisto delle merci non per il proprio bisogno, ma per la vendita da farsi con guadagno. Riguardo alla seconda regola il Bazzighi riporta questo chiaro testo di Scoto:

chiunque serva lo stato in una attività lecita, ha diritto di vivere del proprio lavoro [...]. E quindi il commerciante ha diritto di vivere del proprio lavoro. Inoltre [...] il commerciante può con giustizia conseguire, oltre la propria sussistenza e quella della famiglia per cui lavora, un'ulteriore ricompensa per le proprie capacità e per i rischi che affronta. Infine, può anche ottenere un *quid* che copra i rischi che si assume sia importando che conservando le merci⁶⁰.

4.4. Valore dei beni e giusto prezzo

Nell'ambito di queste generali considerazioni, una questione disputata è quella del *giusto prezzo* che una cosa deve avere: questa chiama in causa la questione del valore di una cosa, per il quale gli scolastici del Duecento e del Trecento distinguono un valore d'uso, soggettivo, ed uno di scambio, oggettivo. E se in Tommaso non troviamo una sistematica teoria del valore, essa può trovarsi prima che in Giovanni Buridano (1295ca-1361ca), come ritiene il Fanfani, già in Pietro di Giovanni Olivi (1248-1298). La sua analisi economica è contenuta nell'opera ormai conosciuta come *Tractatus de emptione et venditione, de contractibus usurariis et restitutionibus*⁶¹. Egli sviluppa per primo una teoria del valore e, di conseguenza, del giusto prezzo, poiché il primo è fondamento del secondo, se quest'ultimo ne è la sua espressione quantitativa.

Il valore di una cosa, secondo il pensatore francescano, nasce dalla concorrenza di tre cause: in forza delle sue intrinseche qualità e proprietà che la rendono più adatta di un'altra a soddisfare i nostri bisogni; per la sua scarsità o difficoltà di esser trovata; infine, per la preferenza individuale di chi desidera usarla⁶².

Più tardi San Bernardino da Siena (1380-1444), nella sua trascrizione del passo dell'Olivi, per esprimere sinteticamente tali concetti, introdusse tre espressioni che divennero pressoché canoniche: la *virtuositas* corrispon-

de all'utilità oggettiva ai fini della soddisfazione dei bisogni: la *raritas* che alza il valore delle merci difficilmente reperibili; la *complacibilitas* che corrisponde alla componente del valore che deriva dalla utilità soggettiva del bene. In sintesi: il valore economico di determina in funzione dell'utilità – sia nella sua forma oggettiva (*virtuositas*) sia nella sua forma soggettiva (*complacibilitas*) – e in funzione della rarità. Una volta determinati i fattori che concorrono a stabilire il *valore* di una cosa, sarà relativamente facile stabilire il suo *giusto prezzo*. In generale viene ritenuta attendibile la *communis estimatio*, la quale, tenendo conto sia dei fattori di utilità, sia della rarità, sia del costo di produzione, possa giustamente stare alla base delle relazioni di scambio commerciali. Il che non esclude che si possa lecitamente scostarsi da questo prezzo in dipendenza delle condizioni del venditore e del compratore e del loro rispettivo bisogno. Certo non sfuggirà come tutti questi elementi sembrano rilevare, in qualche modo, una legge della domanda e dell'offerta *ante litteram*, che pare prendere forma più compiuta nelle idee di Duns Scoto, allorché questi sottolinea che il valore economico si forma *secundum rectam rationem*, sì, ma non in un punto mediano preciso: c'è una certa ampiezza dei limiti entro i quali si esprime il valore economico, e quindi, il giusto prezzo. E questa ampiezza è dettata, a suo giudizio, dalla consuetudine. «Con il criterio della consuetudine egli lascia praticamente agli operatori commerciali la responsabilità morale della determinazione del giusto rapporto di scambio. In questo caso, le parti reputano che il rapporto di scambio, il prezzo da loro determinato, sia sufficiente a garantire l'eguaglianza della giustizia commutativa, rimanendo contenti di soluzioni pratiche»⁶³. Sembra di intravedere da lontano la libera mano del mercato di smithiana memoria, che funziona secondo la legge della domanda e dell'offerta, che si incontrano in un prezzo reciprocamente soddisfacente.

Poco gli scolastici del Duecento parlano infine del salario: considerandolo come prezzo del lavoro lo sottopongono, come il prezzo delle cose, alle regole di giustizia, orientandosi, tuttavia, non raramente, anche al bisogno del lavoratore, oltre che alla mera quantità di lavoro prestato.

4.5. Simplex pecunia, capitale e risparmio

Una questione etica delicata resta quella della mercatura, che l'Olivi affronta lungo due direttrici che spesso si intersecano a vicenda. Nella prima esamina in astratto la liceità della mercatura e, indirettamente quindi, anche del *lucrum*.

Nella seconda analizza in concreto il problema del *lucrum*, distinguendo due momenti: nel primo sostiene che esistono nell'attività mercantile, le-

citamente svolta, le condizioni naturali per un guadagno che sgorga dalla differenza fra costo e ricavo; nel secondo ammette che il mercante, dovendo fare i conti con gli oneri connessi con la sua attività, può lecitamente vendere ad un prezzo maggiorato, purché rimanga nell'arco entro il quale tale prezzo è da ritenersi ancora giusto⁶⁴.

Perciò, secondo l'Olivi, il mercante non può praticare nelle sue contrattazioni un prezzo al di fuori di quelli che costituiscono, tra un minimo e un massimo, il prezzo giusto. La conclusione dell'Olivi che riporta il Bazzichi è la seguente: «da tutto ciò apertamente segue che i mercanti possono e devono riportare un lucro adeguato [...]; e ne segue ancora che possono aumentare il prezzo delle proprie merci fino ad un certo limite congruo»⁶⁵.

Più rilevante per il nostro discorso è invece un'altra domanda che si poneva l'Olivi: di fronte al divieto canonico dell'usura è lecito distinguere fra il prestito di una somma di denaro qualsiasi e il prestito di una somma di denaro efficientemente inserito o da inserirsi in un processo produttivo? Dalla unanime tradizione dei Padri e dei Dottori è chiaro che la Chiesa ha da sempre condannato l'usura poiché, si chiedono i teologi, cosa si vende, se il denaro è poi restituito? Nulla. Dunque non è lecito chiedere un prezzo. E tuttavia, secondo il Fanfani, si fa strada l'idea che il *periculum sortis* delle somme prestate, comportasse un qualche danno⁶⁶ per colui che prestava, poiché questi si privava di somme che poteva usare e che, in qualche modo, si arrischiava a cedere ad altri. Il secondo tipo di impiego di denaro, da parte sua, proprio per il suo programmato o già realizzato investimento produttivo, sembrava già contenere in sé una legittima e ragionevole speranza di guadagno economicamente valutabile. Così scrive l'Olivi:

Ciò, che con ferma decisione (*firmiter proposito*) del proprietario è destinato a qualche probabile lucro, non solo ha il significato di semplice denaro o di qualsiasi merce, ma possiede anche in sé un qualche seme di lucro, che comunemente chiamiamo capitale; perciò esso non solo deve rendere il suo stesso valore, ma anche un valore aggiunto (*sed et valor superadiunctus*)⁶⁷.

Così egli, ferma restando l'illiceità canonica dell'usura, distingue fra la *simplex pecunia*, cioè il denaro di cui si dispone per le spese correnti e che è, come si è sempre detto, improduttivo, e il *capitale*, quel denaro che, impiegato nella produzione o dato in prestito, è destinato a fruttificare. Insomma il *capitale*

ha in sé come una *presenza seminale* la speranza, se non la certezza, di un lucro, che consente, quindi, al momento della restituzione di chiedere un

di più da parte di chi ha ricevuto il prestito e si è giovato ai suoi fini del denaro messo a sua disposizione⁶⁸.

Ma anche qui è necessaria una precisazione, poiché

mentre ogni incremento di denaro preteso in forza del mutuo, *vi mutui*⁶⁹, non poteva configurarsi altro che come usura, la ricompensa, invece, che il mercante, o chiunque altro avesse avuto progetti di investimento economico realisticamente fruttifero, pretendeva per distrarre il proprio denaro dagli affari e consegnarlo in prestito, veniva piuttosto considerata come un risarcimento del danno subito. Tale danno, nelle sue componenti di *lucro cessante* e di *danno emergente*, si esprimeva con la parola *interesse*, derivata, nello stesso significato, dal diritto romano⁷⁰.

Così il concorrere del *damnum emergens* e del *periculum sortis* per il prestito *vi mutui*, nonché il concorrere del *damnum emergens* e del *lucrum cessans*, fanno legittimare in entrambi casi un compenso, il quale nulla toglie alla proibizione dell'usura, in linea di principio, anche se di fatto tale proibizione ne risultò attenuata, come sostiene il Fanfani. La cosa rilevante è che, in questo modo il denaro viene incanalato «per le vie dell'impresa e distrae i cittadini dalla supina attesa della scadenza del prestito, per indirizzarli e spingerli sul terreno del lavoro e dell'investimento»⁷¹.

Questo, evidentemente, faceva sorgere la questione della liceità del risparmio, che gli scolastici medievali ritenevano giustificato o in base a bisogni propri certi o ragionevolmente certi o in ragione dei bisogni del prossimo. Ma, anche qui,

il risparmio, o meglio l'accantonamento per far fronte alle necessità della propria azienda commerciale o arte, naturalmente non può considerarsi illecito [...]. Del resto di risparmio per alimentare la produzione, il produttore in questi secoli doveva averne poco bisogno, giacché, quando piena si svolse la sua funzione, al massimo fu datore di lavoro ad operai che lavoravano in famiglia o nella propria bottega, proprietari essi stessi degli strumenti necessari⁷².

Si chiede tuttavia il Fanfani, se le regole di un giusto risparmio o accantonamento per le ragioni fin qui esposte potessero di fatto valere per i Bardi, i Peruzzi, gli Strozzi, gli Albizzi, i Medici, per non citare che le più note famiglie che mirarono a conseguire un ingrandimento continuo delle loro aziende senza risparmiare fatica. In Tommaso non troviamo giustificazione, poiché

anche nella questione del risparmio l'Aquinate ci avverte che l'equilibrio, il giusto mezzo, la socialità dell'uso dei beni, le cure dello spirito esigono una condotta fatta di moderata soddisfazione dei propri bisogni e di ragionevole fiducia nella Provvidenza⁷³.

Probabilmente qui cominciamo a respirare qualcosa di diverso, di cui dirò in conclusione.

4.6. *Sviluppi ulteriori*

Altro autore francescano rilevante per il nostro discorso è Alessandro di Alessandria (1270-1314). Di quest'ultimo resta importante l'analisi dell'arte *camporia*, ovvero del cambiavalute, così come la presenta nel suo *De usuris*, composto nel 1302⁷⁴ e sulla quale sorvolerò. Non sorvolerò, tuttavia, sul fatto che le idee di Pietro di Giovanni Olivi, di Alessandro di Alessandria, e anche di Duns Scoto, qui lasciate da parte, furono subito registrate da quanti – e furono molti: da Bernardino da Siena, già citato, al domenicano Antonino da Firenze (1389-1459) a Nicola d'Oresme (1323-1382) – si occuparono di etica economica, di monete e di cambi. È interessante rilevare, come fa notare il Bazzichi che, «a pochi anni di distanza, altri due teologi francescani, Astesano di Asti (morto intorno al 1330) e Gerardo di Odone (1273-1348), trascrissero, talvolta *ad litteram* la dottrina cambiaria dell'Alessandrino e la teoria della produttività del capitale monetario dell'Olivi»⁷⁵, che rappresentarono davvero dei punti di svolta. Siamo oramai nella prima metà del XIV secolo, e, se fino ad allora il mestiere del mercante era considerato non gradito a Dio, la posizione della Chiesa cambia, dovendo fare i conti con le mutate condizioni della vita reale, il cui centro di attività si sposta dalla campagna alla città, da un'economia curtense ad un'economia di mercato. La esemplare posizione del predicatore francescano Bertoldo di Ratisbona (ca 1220-1272) nel suo commento alla parabola dei talenti mette in evidenza come

le preoccupazioni terrene e gli interessi materiali ricevevano una sanzione superiore, erano elevati al rango di adempimento di prescrizioni divine. La persona umana, che cominciava a prendere coscienza di sé, percepiva se stessa, la sua vocazione sociale e professionale, la sua proprietà e il suo tempo come doni di Dio, come “libbre”, “talenti” che bisognava restituire al Creatore conservati e moltiplicati⁷⁶:

l'onesta conduzione degli affari commerciali non solo non ostacola, ma, al contrario, costituisce uno degli elementi importanti per il cammino di per-

fezione che porta alla salvezza dell'anima. E questa volta per laici, nutriti di quella nuova spiritualità di cui si diceva, certo più individualista, che però richiama in qualche modo l'esperienza monastica degli esordi, quando alcuni singoli, appunto, si spinsero nel deserto per percorrere una più alta via di perfezione. Ora la vita pulsa nelle città, non fuori di esse, ma il richiamo verticale verso Dio non cessa di impregnare la vita di ognuno nella ricerca della salvezza.

5. Conclusione

Qui si ferma il cammino nel quale ho cercato di ricostruire, sia pure per brevi cenni e in maniera certo parziale, il legame cristiano via via definito tra *perfectio*, *artes mechanicae* e *capitale*. Siamo circa tre secoli avanti il calvinismo, al quale Weber attribuisce la nascita dello *spirito del capitalismo*⁷⁷. Come credo si possa evincere, le basi del capitalismo e della sua alleanza con la tecnica sono state messe ben prima. Le sue radici affondano nell'ideale cristiano della *perfectio* e nella razionalizzazione che questo ideale seppe dare alla vita cristiana – di ciascuno e delle comunità – unificandola in un senso unitario, attorno al quale ogni cosa prendeva forma e valore. Ma, come detto, ci siamo fermati nella prima metà del XIV secolo. La peste che investirà da lì a poco l'Europa, riducendo la popolazione in media di un terzo, ma in qualche caso anche dell'80%, rappresenta, secondo Fanfani, uno degli elementi scatenanti della nascita di un nuovo *spirito*, poiché molti si ritrovarono ingenti ricchezze ereditate a causa della morte di altri, e il lavoro diventò merce preziosa, con un vistoso aumento dei salari. Insieme ad altri fattori, per i quali rimando sia al già citato testo di Fanfani, sia a suoi testi successivi⁷⁸, chiaro si fa cosa di debba intendere come *spirito del capitalismo* appunto. Finora, possiamo dire, il capitalismo rimaneva nell'ambito dello *spirito della perfezione cristiana*, e la ricerca del profitto restava un mezzo e non un fine. Ma già in Leon Battista Alberti (1404-1472) si affaccia con determinazione una nuova visione che via via si affermerà nel corso dei secoli a venire, fino ad oggi. E Pico della Mirandola (1463-1494) sarà l'artefice più significativo della sostituzione del canone della *perfectio* con quello della *humana dignitas*. Come Burkhardt ci racconta⁷⁹, era iniziata una nuova epoca.

¹ R. PENNA, *Il DNA del cristianesimo. L'identità cristiana allo stato nascente*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2004, pp. 212-213.

² G. THEISSEN, *Vissuti e comportamenti dei primi cristiani. Una psicologia del cristianesimo delle origini* (2007), Queriniana, Brescia, 2010, pp. 30-33.

³ R. PENNA, *Il DNA del cristianesimo*, cit., pp. 230-232.

⁴ G. THEISSEN, *Vissuti e comportamenti dei primi cristiani*, cit., pp. 454-456.

⁵ Cfr. W. SCHRAGE, *Etica del Nuovo Testamento* (1989), Paideia, Brescia 1999.

⁶ W.W. KLEIN, *Perfetto, maturo*, in G.F. HAWTHORNE, R.P. MARTIN, D.G. REID (a cura di), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere* (1993), ed. it. a cura di R. Penna, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1999, alla voce, p. 1174.

⁷ G. SOLA, *La formazione originaria. Paideia, humanitas, perfectio, dignitas hominis, Bildung*, Bompiani, Milano 2016, p. 120. Il celebre *Liber manualis* di Dhuoda esorta il proprio figlio ad essere «*vir perfectus*» (VI, 2). Si veda DHUODA, *Educare nel medioevo. Per la formazione di mio figlio. Manuale*, Jaca Book, Milano 1984, pp. 124 e 226.

⁸ G. SALA, *La formazione originaria*, cit., p. 123.

⁹ F. KLEMM, *Storia della tecnica. Dall'antica Grecia al primo Novecento* (1954), Feltrinelli, Milano 1959, Odoia, Bologna 2014, p. 47.

¹⁰ «Non si dovrebbe confondere il monachesimo con il ritiro nel deserto. Il monachesimo ha avuto aspetti molteplici. Accanto a dei casi estremi di un eremitismo veramente isolato e individuale, si incontrano modelli monastici che vanno dalla peregrinazione itinerante al cenobitismo nei luoghi non frequentati, passando per il monastero urbano o periferico», J. LE GOFF, *Il cristianesimo medievale in Occidente dal Concilio di Nicea alla Riforma*, in H.-CH. PUECH, *Storia delle religioni* (1970-1976), 7 voll., Laterza, Roma-Bari 1977, vol. III: *Il Cristianesimo da Costantino a Giovanni XXIII*, p. 44.

¹¹ G.M. COLOMBÁS, *Il monachesimo delle origini* (1974), 2 voll., Jaca Book, Milano, t. I: *Uomini, fatti, usi e istituzioni*, nuova ed. 2019; t. II: *La spiritualità*, nuova ed. 2017. L'opera fa parte dei *Complementi* alla Storia della Chiesa di Hubert Jedin a cura di E. Guerriero; G. FILORAMO (a cura di), *Monachesimo orientale. Un'introduzione*, Morcelliana, Brescia 2010; A. RAPETTI, *Storia del monachesimo medievale*, il Mulino, Bologna 2013; G. MELVILLE, *Le comunità religiose nel Me-*

dioevo. Storia e modelli di vita (2012), a cura di N. D'Acunto, Morcelliana, Brescia 2020; M. PACAUT, *Monaci e religiosi nel Medioevo* (1970), il Mulino, Bologna 1989.

¹² C. FALCHINI (a cura di), *Abitare come fratelli insieme. Regole monastiche d'occidente*, intr. di E. Bianchi, Qiqajon, Magnano (Bi) 2016; G. HOLZHERR (a cura di), *La regola di San Benedetto*, ed. bilingue, Piemme, Casale Monferrato (Al) 1992. Cfr. G. AGAMBEN, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Neri Pozza, Vicenza 2011,

¹³ G.M. COLOMBÁS, *Il monachesimo delle origini*, cit., t. II, p. 17.

¹⁴ *Ivi*, pp. 22-26.

¹⁵ Rilevo, contro il famoso doppio significato di *Beruf*, tante volte sottolineato a proposito di Weber, che *professio*, in latino, non dice solo 'dichiarazione, attestazione, manifestazione', ma anche, per metonimia, 'mestiere, professione, impiego, arte, ufficio'. I monaci, per così dire, erano *professionisti*, mi si passi la parola, della vita spirituale.

¹⁶ G.M. COLOMBÁS, *Il monachesimo delle origini*, cit., t. II, p. 32.

¹⁷ G. MICCOLI, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, 6 voll., Einaudi, Torino 1974, vol. II, t. I, p. 454.

¹⁸ Se si leggono le regole, è stupefacente il numero di richiami continui, diretti e indiretti, a tutta la Scrittura, quasi costituissero un corpo unico in cui le diverse parti rimandano l'una all'altra.

¹⁹ J. LE GOFF, *Il cristianesimo medievale in Occidente*, cit., p. 19.

²⁰ Cfr. L. CREMASCHI (a cura di), *Pacomio e i suoi discepoli: regole e scritti*, Qiqajon, Magnano (Bi) 1988.

²¹ Cfr. BASILIO DI CESAREA, *Le Regole. Regulae fusius tractatae. Regulae brevius tractatae*, intr., trad. e note a cura di L. Cremaschi, Qiqajon, Magnano (Bi) 1993.

²² Si tenga presente che, fedeli alla tradizione vetero- (*Gen* 2,15; *Es* 20,9; *Sir* 38,29-35) e neotestamentaria (*Mc* 6,3; *Mt* 10,10; 13,1ss.; 24,45.51; *1Ts* 2,9; *2Ts* 3,10-12; *1Cor* 4,12; *Ef* 4,20; ecc.), i Padri della Chiesa riabilitano il lavoro in tutte le sue forme, e ne ricordano l'obbligo. Per essi il lavoro è un'istituzione divina scritta nell'opera della creazione, e se non ne dimenticano il carattere penoso, ne sottolineano anche l'insostituibile dignità e grandezza, poiché con il lavoro l'uomo partecipa all'opera creatrice di Dio. Cfr. CH. MUNIER, *Lavoro*, in *Dizionario patristico e di*

antichità cristiane, 2 voll., Marietti, Casale Monferrato 1984, alla voce.

²³ G.M. COLOMBÁS, *Il monachesimo delle origini*, cit., t. II, p. 184.

²⁴ *Ivi*, p. 190.

²⁵ C. FALCHINI (a cura di), *Abitare come fratelli insieme*, cit., p. 438.

²⁶ F. KLEMM, *Storia della tecnica*, cit., p. 54.

²⁷ R. PEZZIMENTI, *Sovrastruttura e struttura*, Città nuova, Roma 2006, p. 73.

²⁸ Cfr. D. TREDGET, *I benedettini negli affari e gli affari come vocazione: l'evoluzione di un quadro etico per la nuova economia*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 2006.

²⁹ G. HOLZHERR (a cura di), *La regola di San Benedetto*, ed. bilingue, Piemme, Casale Monferrato (Al) 1992, cap. 48, pp. 236 e ss.

³⁰ *Ivi*, pp. 269-270.

³¹ Cfr. L. BRUNI, S. ZAMAGNI, *Economia civile. Efficienza, equità e pubblica felicità*, il Mulino, Bologna 2004, cap. II.

³² L. BRUNI, A. SMERILLI, *Benedetta economia. Benedetto di Norcia e Francesco d'Assisi nella storia economia europea*, nuova ed., pref. di S. Zamagni, Città Nuova, Roma 2008, p. 62.

³³ Esempiarmente, cfr. M. BLOCH, *Lavoro e tecnica nel Medioevo* (1963), Laterza, Roma-Bari 2009⁵.

³⁴ G. MICCOLI, *I monaci*, in J. LE GOFF (edd.), *L'uomo medievale*, Laterza, Roma-Bari 2005¹⁸, p. 67. Corsivo mio.

³⁵ J. LE GOFF, *Il cristianesimo medievale in Occidente*, cit., p. 46.

³⁶ Cfr. A. NEGRI, *Filosofia del lavoro*, 7 voll., Marzorati, Milano 1980, vol. II: *Dal Medioevo al Settecento preilluministico*, p. 27.

³⁷ UGO DI SAN VITTORE, *Didascalicon*, I, V, secondo la tr. it. a cura di V. Liccaro, Rusconi, Milano 1987, p. 74.

³⁸ *Ivi*, I, XI, tr. it., p. 86.

³⁹ *Ivi*, II, XX, tr. it., p. 109.

⁴⁰ *Ivi*, II, XX, tr. it., p. 108.

⁴¹ *Ivi*, II, XXIII, tr. it., p. 110.

⁴² Nella sua *Epitome Dindimi in philosophiam*, Ugo di San Vittore così si esprime, rispolverando il mito di Epimeteo di platonica memoria: «Tutti gli esseri viventi nascono muniti di armi e difese a loro convenienti. Solo l'uomo viene al mondo inerme e nudo, ciò che è dato agli altri essere dalla nascita egli deve inventarlo. Imitando la natura e attrezzandosi con l'esercizio della ragione egli rivela meglio la sua grandezza rispetto a chi nasce già fornito dell'equipaggia-

mento adatto al suo ambiente», cit. in L. DOLZA, *Storia della tecnologia*, cit., p. 57. Nella stessa pagina l'autrice ricorda che, secondo Ugo, «per ottenere la sapienza, la comprensione della natura delle cose, sono state scoperte le scienze teoretiche, per la virtù quelle "moralì" e infine per i bisogni, la *necessitas*, ciò senza cui non possiamo vivere, ma senza cui vivremmo anche più felici: la "meccanica"».

⁴³ D.F. NOBLE, *La religione della tecnologia. Divinità dell'uomo e spirito d'invenzione* (1997) Edizioni di Comunità, Torino 2000, p. 22.

⁴⁴ L. DOLZA, *Storia della tecnologia*, cit., p. 51.

⁴⁵ D. F. NOBLE, *La religione della tecnologia*, cit., p. 26.

⁴⁶ *Ivi*, p. 6.

⁴⁷ *Ivi*, p. 33. Fino al punto che «il significato attribuito al termine "meccanico" pian piano si trasforma e perde il suo legame con lo sforzo di eludere, ingannare, la natura per diventare più affine a quello di sfruttare le risorse naturali», L. DOLZA, *Storia della tecnologia*, cit., p. 65.

⁴⁸ G. MELVILLE, *Le comunità religiose nel Medioevo*, cit., p. 374.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ M. PACAUT, *Monaci e religiosi nel medioevo*, cit., p. 156.

⁵¹ *Ivi*, p. 157.

⁵² M. PACAUT, *Monaci e religiosi nel medioevo*, cit., p. 161.

⁵³ G. MELVILLE, *Le comunità religiose nel Medioevo*, cit., p. 194.

⁵⁴ Cfr. anche per il nostro discorso, D. Antiseri, *L'attualità del pensiero francescano. Risposte del passato a domande del presente*, Rubettino, Soveria Mannelli 2008, specie cap. IV: *Pensatori francescani all'origine del capitalismo*.

⁵⁵ Cfr. G. Todeschini, *Usura*, in *Enciclopedia filosofica*, 12 voll., Bompiani, Milano 2006, vol. 12, alla voce.

⁵⁶ L. ORABONA, *Il pensiero economico del Cristianesimo*, in L. FIRPO (a cura di), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, 8 voll., UTET, Torino 1985, vol. II, t. I, p. 645.

⁵⁷ L. ORABONA, *Il pensiero economico del Cristianesimo*, cit., p. 646. Il corsivo è mio.

⁵⁸ A. FANFANI, *Le origini dello spirito capitalistico in Italia*, Vita e Pensiero, Milano 1933, p. 4.

⁵⁹ *Ivi*, p. 6.

⁶⁰ Gli argomenti di Scoto sono riportati nel commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, tenuto ad Oxford negli anni 1303-1306. È la sua opera teologica per eccellenza. Il tema che qui ci inte-

ressa è trattato nella lunga *quaestio* II, distinzione XV, del quarto libro delle *Sentenze*. In questo caso la citazione è dai nn. 22 e 23, cit. in O. BAZZICHI, *Alle radici del capitalismo. Medioevo e scienza economica*, Effatà, Cantalupa (To) 2003, p. 112.

⁶¹ La prima parte del *Tractatus* (vale a dire: *de emptione et venditione*) è rinvenibile in Appendice allo scritto di A. SPICCIANI, *La mercatura e la formazione del prezzo nella riflessione teologica medievale*, Accademia nazionale dei Lincei, Roma 1977, pp. 181-219. Le altre due parti del *Tractatus* furono edite a Roma, nel 1556 da Fabiano Clavario sotto il falso nome di Gerardo Da Siena.

⁶² O. BAZZICHI, *Alle radici del capitalismo*, cit., p. 104.

⁶³ *Ivi*, p. 111.

⁶⁴ *Ivi*, pp. 107-108.

⁶⁵ Cfr. *Ivi*, p. 108.

⁶⁶ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II, II, q. 78, art. 2, ad 1.

⁶⁷ Cfr. O. BAZZICHI, *Alle radici del capitalismo*, cit., p. 102.

⁶⁸ R. MANSELLI, *Il pensiero economico nel Medioevo*, in L. FIRPO (a cura di), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, cit., vol. II, t. II, p. 848.

⁶⁹ Il *mutuum* nel diritto romano fu una obbligazione *re contractae* (obbligazione nascente dalla consegna della cosa, o reale) in cui un mutuante trasferiva la proprietà di una quantità di un bene fungibile e consumabile a un mutuatario, il quale si obbligava con il primo a restituirgli a una scadenza prefissata uguale quantità delle cose fungibili ricevute e pressappoco della stessa qualità. Un esempio poteva essere la consegna di un quantitativo di derrate alimentari che

dovevano essere riconsegnate dopo un lasso di tempo non esattamente le stesse (in quanto consumabili) ma *tantumdem eiusdem generis et qualitatis* ovvero la stessa quantità e qualità della cosa ricevuta. Cfr. A. LOVATO, S. PULIATTI E L. SOLIDORO MARUOTTI, *Diritto privato romano*, Giappichelli, Torino 2014, p. 482.

⁷⁰ O. BAZZICHI, *Alle radici del capitalismo*, cit., p. 101.

⁷¹ A. FANFANI, *Le origini dello spirito capitalistico in Italia*, cit., p. 19.

⁷² *Ivi*, p. 22.

⁷³ *Ivi*, p. 23.

⁷⁴ Pubblicato a cura del frate francescano canadese A.-M. HAMELIN, *Le Tractatus de usuris du maitre Alexandre d'Aledandrie*, Nauwelaerts, Louvain-Montréal-Lille 1962. O. BAZZICHI, *Alle radici del capitalismo*, cit., pp. 113-117.

⁷⁵ O. BAZZICHI, *Alle radici del capitalismo*, cit., p. 117.

⁷⁶ A. JA. GUREVIČ, *Il mercante*, in J. LE GOFF (a cura di), *L'uomo medievale*, cit., p. 290. Per il commento alla parabola dei talenti si vedano le pagine precedenti.

⁷⁷ M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1905 e 1944), con *La storia di una controversia* di E. Fischhoff, *Introduzione* di G. Galli, Rizzoli, Milano 2002¹².

⁷⁸ Tra cui A. FANFANI, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo* (1944), a cura di P. Roggi, pref. di E. Fazio, Marsilio, Venezia 2008; A. FANFANI, *Capitalismo, socialità, partecipazione* (1976), a cura di P. Roggi, Marsilio, Venezia 2008.

⁷⁹ J. BURCKHARDT, *La civiltà del Rinascimento in Italia* (1860, 1869), ed. integrale, Newton Compton, Roma 2020.