

*La Società*

# Etica ed Economia

**Materiali dalla tradizione cristiana**

**N.5-6/2011**

# **ETICA ED ECONOMIA**

## **Materiali dalla tradizione cristiana**

*La Società*

### **DIRETTORE**

Flavia De Lucia Lumeno

### **RESPONSABILE SCIENTIFICO**

Paolo Del Debbio

### **COORDINAMENTO REDAZIONALE**

Paola Ortelli

### **PRESIDENTE FONDAZIONE G.TONIOLO**

Adriano Vincenzi



Tutti i diritti riservati

ASSOCIATO  
ALL'UNIONE  
ITALIANA  
STAMPA  
PERIODICA

Editore, Direzione e Redazione FONDAZIONE "GIUSEPPE TONIOLO"  
Via Dogana 2/A - 37121 Verona - Tel. 045/8054430 - Fax 045/8054432

e-mail: [lasocieta@fondazionetonioolo.it](mailto:lasocieta@fondazionetonioolo.it)

Registrazione Tribunale di Verona n.973 del 28/02/1991

Impaginazione e stampa Grafiche Garattoni - Via A. Grandi, 25  
47900 Viserba di Rimini - Rimini

Spedizione in abbonamento postale

Poste Italiane s.p.a. - Spedizione in Abbonamento Postale - D.L. 353/2003

(conv. in L. 27/02/2004 n° 46) art. 1, comma 1 - CN/RN

45% art.2 comma 20/b Legge 662/96 D.C.I.

**Nota per i diritti d'autore**

Per gli aventi diritto con i quali non è stato possibile comunicare e per non volute omissioni negli articoli riprodotti, l'editore è a disposizione per eventuali diritti d'autore.

## INDICE

- 5 Tommaso d'Aquino e Nicola Oresme  
interpretati da Gino Barbieri  
di Paola Ortelli
- 18 Gli scritti etico-economici di San Tommaso  
e l'opera monetaria di Oresme  
di Gino Barbieri
- 29 I problemi della povertà e della ricchezza  
nel pensiero medioevale pretomistico – “Testi”  
di Gino Barbieri

- 29 Tommaso d'Aquino  
62 Nicola Oresme  
84 Testi N.4



# **TOMMASO D'AQUINO E NICOLA ORESME INTERPRETATI DA GINO BARBIERI**

Paola Ortelli, redattrice di «Etica ed Economia»

*1. Premessa - 2. Introduzione al capitolo - 3. San Tommaso d'Aquino - 4. Nicola di Oresme - 5. Conclusioni.*

## **1. Premessa**

Il presente fascicolo doppio di «Etica ed Economia» è l'ultimo numero dell'anno 2011 e, anche, l'ultimo appuntamento con il “maestro” Gino Barbieri.

Proponiamo in questa sede il quarto capitolo de “Le dottrine economiche nel pensiero cristiano” della *Grande Antologia Filosofica* edita da Marzorati, dedicato a due imponenti rappresentanti della Scolastica medievale: Tommaso d'Aquino e Nicola Oresme.

Il quarto capitolo della *Grande Antologia* rappresenta la congrua conclusione dell'analisi dedicata dal professor Barbieri al pensiero etico-economico cristiano, dall'antichità al Medioevo, dai Vangeli e dall'insegnamento degli Apostoli agli scritti dei Padri della Chiesa, agli Scolastici. Quest'ultimo capitolo costituisce la naturale prosecuzione del terzo – pubblicato nello scorso numero di «Etica ed Economia» –, che si occupava dei concetti connessi alla vita economica nel periodo pretomistico. Come i precedenti capitoli, anche questo, dopo l'introduzione dell'autore, è seguito dai testi antologici relativi ai due protagonisti del capitolo stesso, l'Aquinate e il vescovo di Lisieux, Nicola Oresme.

In realtà, in questo caso l'introduzione appare piuttosto breve – soprattutto nella parte relativa a San Tommaso –, mentre la sezione composta dalla selezione dei testi di San Tommaso e dell'Oresme risulta decisamente molto più ampia: probabilmente Barbieri intende “far parlare” direttamente le fonti. Del resto, si tratta di due soli personaggi, ma di grande rilievo ed elevata caratura.

## **2. Introduzione al capitolo**

All'interno del vastissimo contributo storiografico di Barbieri, che si estende dall'antichità ai tempi moderni, ampio spazio è dedicato all'analisi della **dottrina economico-sociale della Chiesa**, con particolare riferimento al Medioevo cristiano, come abbiamo avuto modo di osservare in precedenza (cfr. «Etica ed Economia» n. 4/2011, pp. 5-26).

In aperto contrasto con l'idealismo crociano, che costituiva il filone storiografico dominante nei primi anni '30, Barbieri tenta di rivalutare la storiografia economica. Il filo conduttore della sua indagine storiografica si caratterizza per il **costante col-**

**legamento tra le dottrine economiche e i relativi contesti** sociali, politici, culturali in cui esse sorgono e si sviluppano. Egli tenta di andare al di là dei meri accadimenti e di superare il livello della pura descrizione tecnica per interpretare i fatti, considerare l'uomo nella sua interezza, non in maniera astratta, ma inserito all'interno della società e strettamente collegato al suo evolversi. Per Barbieri è fondamentale indagare a fondo il contesto e le idee che gli appartengono e di cui non sempre gli uomini sono consapevoli.

Da questa sorta di **umanesimo cristiano**, in un approccio storiografico interdisciplinare e al tempo stesso organico e unitario, si evince la necessità insita in Barbieri di allargare il proprio orizzonte di indagine anche risalendo all'indietro nel tempo. Da qui l'interesse per l'antichità classica, per la Patristica e la Scolastica, il pensiero etico-economico della Chiesa. Come sostiene il professor Pecorari dell'Università di Udine: «Nell'umanesimo cristiano trova infatti radice un punto fermo del suo procedere storiografico: il costante rapportarsi alla **centralità della persona umana**, che non è evidentemente *il tutto*, ma *un tutto*, senza il quale ogni dimensione storica gli sembra (e diviene) un *non senso*» (*Gino Barbieri, storico della Dottrina Sociale della Chiesa*, in «Storia economica», n. 3/1999, p. 612).

La ricerca storica per Barbieri risulta completa soltanto quando i fenomeni economici sono inquadrati nel contesto storico in cui si sviluppano e in cui sono connessi a molteplici variabili, condizionati da elementi culturali, istituzionali, etico-politici, ecc. Nella metodologia di Barbieri, pensiero e azione, fatti e teorie, prassi e dottrina sono strettamente collegati: in sintesi, lo storico è inscindibile dall'«uomo», pur in una lucida e rigorosa visione globale unitaria. **Storicizzare e contestualizzare** sono gli imperativi categorici che contraddistinguono il contributo storiografico di Gino Barbieri. Tale approccio con cui Barbieri si accosta ai protagonisti della storia, coinvolge anche i due autori presi in considerazione in questa sede: San Tommaso e Nicola Oresme sono inseriti in un quadro unitario, che abbraccia ogni aspetto della vita civile. L'Aquinata costituisce indubbiamente la figura più rappresentativa della teoria scolastica, in cui l'esercizio di ogni attività economica era vincolato entro i confini imposti dalla morale. Il **problema del rapporto tra etica ed economia**, infatti, è cruciale ai fini della comprensione delle dottrine economiche medievali perché, nella concezione cristiana, etica ed economia non sono due fattori complementari, ma corrispondenti e sempre riferibili l'uno all'altro.

Barbieri – in contrasto con i *cliché* weberiani allora dominanti, che ponevano nell'etica protestante del 1500 la nascita del capitalismo, e in accordo con il “nostro” De Roover, per quanto in misura più moderata – **riconosce il valore storico della Scolastica nel suo contenuto etico-economico**. Del resto l'attenzione da lui prestata al Medioevo cristiano gli consente di recuperare le radici fondative di quel capitalismo, che proprio in quegli anni era entrato in crisi. La completezza della sua ricerca storica e l'analisi approfondita, in un quadro unitario e contestualizzato, della storia passata gli permettono di trovare nuove chiavi interpretative funzionali

a meglio fronteggiare la suddetta crisi e le problematiche più urgenti del suo tempo. Barbieri evidenzia come, agli inizi del XIX secolo, la rinascita del pensiero cattolico parte proprio dalla **riscoperta della Scolastica** per tutto ciò che essa aveva di fecondo e perenne. Le sue stesse parole sono in tal senso significative: «I testi riesumati in questa raccolta (cfr. *Fonti per la storia delle dottrine economiche*, Marzorati 1958, p.3, ma il discorso vale anche per il presente capitolo) – anche quando sembrano a prima vista lontani dalla tematica economica più corrente – invitano a meditare sulla crisi del pensiero moderno e dei sistemi seguiti alla rivoluzione cartesiana. Idee e concetti economici, che si credevano conquista esclusiva del razionalismo del tempo nostro, qui appaiono intuizioni ed impostati a partire dai primordi della civiltà in cui viviamo». Inoltre, fedele al suo umanesimo cristiano, di cui sopra – nella sua versione sociale, piuttosto che in quella ascetico-individualistica – Barbieri mostra che i filosofi antichi, così come i Padri della Chiesa e gli Scolastici medievali «vantano sicuramente rispetto ai moderni teorici una maggiore ricchezza di contorni umani». In particolare, la Scolastica – sin dalle sue origini nei colti monasteri e nelle scuole vescovili fino alle più complete *Summae* dei secoli XII e XIII – ha avuto il merito di **rielaborare tutta la tradizione del cristianesimo antico**.

Lo stesso Barbieri nell'*Introduzione* a “Le dottrine economiche nel pensiero cristiano” (cfr. *Grande Antologia Filosofica*, p. 1022) afferma: «Intorno al **contributo del tomismo al pensiero economico** gli studi si sono moltiplicati nel secolo scorso e nel nostro, accertando le indubbie conoscenze ch'ebbero i medioevali della realtà, e sottolineando la loro continua preoccupazione di guidare la condotta pratica degli uomini entro i binari delle esigenze etico-religiose». In questo si dimostra che, per quanto i pensatori medievali fossero teologi e rigorosi moralisti – con un approccio all'economia di tipo etico-giuridico, lontano dall'articolazione concettuale della scienza economica moderna e volti a inquadrare il problema economico nel più ampio problema morale e religioso –, tuttavia, avevano una vasta conoscenza della realtà del loro tempo, anche in materia economica. Essi hanno avuto intuizioni propizie, che hanno posto le **premesse della scienza sociale** e hanno anticipato molti concetti economici moderni. L'elemosina del necessario come anticipazione del valore marginale della moneta; la distinzione tra reddito da lavoro produttivo e reddito da lavoro improduttivo; l'antinomia tra possesso dei beni e usufrutto di essi; il relativismo dei fenomeni economici e così via: si tratta di tematiche desunte dall'insegnamento apostolico e presenti nel Vangelo, che la Scolastica ha saputo rielaborare, riducendo a unità tutto lo scibile medievale.

Il già citato Paolo Pecorari rileva che Barbieri individua l'origine della dottrina economico-sociale della Chiesa non tanto nella *Rerum novarum* di Leone XIII del 1891, quanto piuttosto in alcune idee del dettato evangelico: abbiamo già parlato della funzione paligenetica che Barbieri riconosce al messaggio evangelico (cfr. «Etica ed Economia» n. 4/2011, pp. 5-26). Questa sorta di «**ancoraggio allo “storicismo” del Vangelo**» – come lo definisce Pecorari –, unitamente a quell'**umanesi-**

mo **integrale** su cui ci siamo precedentemente soffermati, consentono a Barbieri di prendere le distanze dall'idealismo crociano e dal suo storicismo assoluto. La sua "lettura" delle forme storiche – fatti e idee – dell'economia come parti integranti della vita dei popoli lo conduce, come ben sappiamo, a studiarne l'evoluzione insieme allo svolgersi di ogni altra specie di fenomeno sociale. Tale approccio consente a Barbieri di essere forse, pur nel riconoscimento della portata storica del pensiero classico e medievale, più cauto e più moderato rispetto a un De Roover. I suoi sforzi di storicizzazione e di contestualizzazione, infatti, gli consentono di evitare sia l'economicismo sia i pregiudizi di un approccio modernista e di calarsi in maniera obiettiva nel sistema filosofico-teologico della Scolastica medievale. Barbieri, in pratica, non compie un'astrazione formale dei concetti economici medievali, ma tiene conto, si potrebbe dire, dello *status* gnoseologicamente verificabile e storicamente documentabile dei problemi.

Come vedremo, infatti, ad esempio per San Tommaso, nell'affrontare le varie tematiche economiche medievali egli **procede con cautela**. Quest'ultima deriva proprio dalla consapevolezza che in ogni epoca storica la dottrina economica ha un suo specifico modo di "inverarsi".

### 3. San Tommaso d'Aquino

Come abbiamo detto sopra, l'esigenza di Barbieri di considerare i pensatori che egli intende studiare nella loro globalità, dunque di contestualizzare il loro pensiero per meglio decifrare la complessità del flusso storico coinvolge anche la figura di San Tommaso d'Aquino (1225-1274), primo protagonista del capitolo presentato qui di seguito.

Per citare Francesco Forte: «Con Tommaso d'Aquino siamo oramai alle soglie del grande risveglio economico dell'occidente e del suo sviluppo capitalistico» (*Storia del pensiero dell'economia pubblica*, Giuffrè, 1999, vol. II, p.88).

I concetti principali attorno a cui ruota il dibattito medievale in materia economica riguardano soprattutto, come già abbiamo avuto modo di rilevare, il giusto prezzo e il giusto salario, la mercatura e la proibizione dell'usura. Si tratta di principi che hanno trovato nella sintesi operata da Tommaso d'Aquino la loro più **completa sistemazione dottrinaria**, nell'ambito di una filosofia in cui i valori principali del cristianesimo integrano gli autentici valori umani tramandati dall'antichità classica. Al di là delle notazioni specifiche sui vari aspetti della vita economica contenute nelle opere dell'Aquinate, Barbieri ne sottolinea **l'elaborazione del concetto di *bonum commune***. Filosofo e teologo, infatti, San Tommaso si occupa anche di diritto e di economia pubblica e proprio la sua teoria del bene comune costituisce la base su cui poggia, pur con i dovuti aggiornamenti, la dottrina cattolica dell'economia pubblica.

Nella riflessione teologica medievale la condanna ecclesiastica dell'usura rappresenta il maggior ostacolo alla nascita e allo sviluppo del sistema economico-finanziario.



Essa era derivata oltre che dal magistero della Chiesa e dalla Bibbia, dall'autorità di Aristotele, di cui San Tommaso riprende il pensiero nel tentativo di **riallineare la filosofia aristotelica al Cristianesimo**. In seguito a ciò, il teologo medievale appare fortemente dibattuto, vincolato com'è, da un lato, alla dottrina ufficiale della Chiesa e dall'altro lato, sollecitato dai nuovi fermenti socio-culturali-economici in cui si trova immerso. Sono innegabili, infatti, le nuove sfide determinate dalla diffusione della borghesia mercantile e dei suoi commerci e dalla comparsa dell'azienda capitalistica, con la figura dell'imprenditore che va oltre quella dell'artigiano, senza dimenticare il ruolo assunto dalla liquidità monetaria.

In sintesi, la teologia medievale si trova costretta a rispondere ai numerosi problemi morali che la **multiforme realtà economica** le sottoponeva: proprietà, mercatura, commercio e scambi, prestito, giusto prezzo, ecc. In questo panorama, indubbiamente San Tommaso, insieme a San Bonaventura e a Enrico di Gand, è tra i primi teologi che affrontano **in maniera sistematica** e più ampia tali tematiche.

All'Aquinate, pertanto, va riconosciuto il merito di essere stato uno dei primi ad avere esposto più diffusamente alcune idee economiche e ad avere intravisto alcuni degli sviluppi più prossimi. Tuttavia, sembra opportuno riportare l'affermazione del professor Bazzichi secondo cui «nell'ambito strettamente economico non gli si può attribuire una posizione centrale, dato il limitato campo di questioni affrontate» (*Alle radici del capitalismo*, Effatà, 2003, p. 88), che saranno considerate in maniera più esaustiva soltanto con la riflessione teologica tardo-medievale.

San Tommaso è senza dubbio il **principale esponente della filosofia scolastica del 1200**, pertanto, egli si inserisce, nel dibattito che si sviluppa proprio a partire dal XII secolo, come voce particolarmente autorevole. Infatti, lo studioso Odd Langholm sostiene che «Tommaso divenne la porta d'ingresso all'intero Medioevo» (*L'economia in Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, 1996, p. 17).

Si tratta di una considerazione determinata anche dal fatto che i primi seri tentativi di illustrare la storia dell'economia scolastica hanno coinciso con la nascita del moderno tomismo, nella seconda metà del XIX secolo. In questo modo, nota sempre il Langholm, l'Aquinate è **diventato sovraesposto e facilmente accessibile** e ha sminuito, con la propria statura, i suoi contemporanei, che fu chiamato dagli studiosi a rappresentare tutti. Ciò ha provocato la scomparsa anche dello stesso autentico Tommaso, dietro il Tommaso scolastico universale, tenuto a rispondere di ogni idea che si riteneva gli Scolastici avessero professato. Persino Barbieri si preoccupa di precisare: «Se perciò stesso San Tommaso segna l'inizio di un nuovo momento delle dottrine economico-sociali, l'apporto dei pensatori che l'hanno preceduto non può essere riguardato come un inutile travaglio esauritosi in frammenti privi di utilità dottrinale» (*Fonti per la storia delle dottrine economiche*, Marzorati 1958, p. 415).

Qui ci inseriamo in un dibattito di più ampio respiro di cui abbiamo già ampiamente trattato a proposito di Raymond De Roover (cfr. «Etica ed Economia» n. 1/2011): nella ripresa della tradizione aristotelico-tomistica gli studiosi e gli storici

dell'economia dei secoli passati si sono rivelati ciechi di fronte al contributo degli altri pensatori medievali, minori e meno noti, e successivamente hanno parlato di un vero e proprio salto di secoli proprio da San Tommaso e Oresme fino alle teorie mercantiliste, come se quelli di mezzo fossero stati secoli bui e privi di contributi. Lo stesso Barbieri cita a titolo esemplificativo lo storico René Gonnard, che, pur riservando una parte considerevole dei suoi studi al pensiero economico antico e medievale, ritiene che dalla decadenza dell'Impero sino ai secoli XII e XIII non vi sia nulla da segnalare nel campo delle dottrine economiche. Al contrario, proprio il De Roover – insieme ad altri studiosi, tra cui Barbieri – ha dimostrato la fecondità della Scolastica medievale, per esempio della riflessione economica francescana così come la ricchezza di pensiero di innumerevoli altri autori scolastici oltre a Tommaso e a Oresme.

A discapito di ciò occorre rilevare che la sintesi tomistica e i suoi immediati persecutori aprono a un periodo storico – dal XIV al XVI secolo – di fecondo interesse, che denota la **modernità di alcuni uomini della Chiesa**, i quali affrontano il problema morale delle prime accumulazioni capitalistiche. Allo stesso modo, molti rappresentanti dell'Umanesimo rinascimentale avrebbero riecheggiato le idee della vita civile ed economica affatto discordanti da quelle del Medioevo. In questo modo, osserva Barbieri, la sintesi di Tommaso d'Aquino offre, da un lato, «la misura della **fecondità della sua acuta sistemazione dottrinale** attraverso la risonanza in tutta una serie di scrittori della tarda scolastica [si pensi, solo per fare un esempio, alla Seconda Scolastica spagnola della Scuola di Salamanca], e dall'altro lato [indica] – anche in seno al pensiero di parte cattolica – i segni della rivoluzione rinascimentale» (*Fonti per la storia delle dottrine economiche*, Marzorati 1958, p. 416).

Molto probabilmente proprio in virtù della sopra citata sovraesposizione delle idee economiche di San Tommaso e di una ricca fioritura di studi sul suo pensiero, Gino Barbieri nell'introduzione del capitolo in cui presenta l'Aquinate e Oresme, dedica al primo poche pagine, senz'altro in numero inferiore rispetto a quelle del meno noto Oresme. Al contrario, le pagine dei testi antologici in cui Barbieri recupera il pensiero economico di Tommaso sono piuttosto cospicue. Nelle circa quaranta pagine dei testi, infatti, lo storico dà voce diretta al suo protagonista.

Inoltre, per evitare le incomprensioni del quadro di studi decisamente composito ed eterogeneo di cui sopra, Barbieri nell'introduzione si premura di precisare: «Per una esatta comprensione delle regole economiche dell'Aquinate è, quindi, **necessario un continuo sforzo di inquadramento** di esse nei principi di tutto il suo sistema dottrinale, che costituisce – in definitiva – la filosofia dominante nell'età di mezzo». Queste parole testimoniano, ancora una volta, l'esigenza insita nel metodo storiografico del Barbieri, che anelava a considerare l'autore da lui affrontato nel contesto in cui viveva e operava. Lo storico veronese non si limitava, dunque, alla presentazione dei suoi contributi scientifici, ma ne studiava la formazione culturale, i tratti distintivi della sua vita che potevano averne influenzato il pensiero. Tutto ciò al fine

di spiegare, in un quadro unitario, una cultura economica che abbracciasse tutti gli aspetti della vita civile, attraverso quell'**approccio metodologico multidisciplinare**, che abbiamo precedentemente descritto.

Per questo motivo, nelle prime pagine introduttive ai testi antologici, Barbieri precisa che in San Tommaso e in generale negli Scolastici: «l'istanza metafisica del Cristianesimo è armonizzata con le tendenze insopprimibili dell'uomo, considerato nella sua realtà quotidiana». Le mete etico-religiose sono fonte di suggerimento per la condotta umana nel tentativo di adeguare ogni attività materiale e sociale al conseguimento del fine supremo. Si tratta di una posizione che emerge negli scritti medievali, che Tommaso ha avuto il pregio di «**raccogliere in una dottrina vigorosa e sintetica**». Ma Barbieri ravvisa anche: «Tale sforzo continuo, che affiora in ogni passo economico dell'Aquinate, vale a rendere efficace il suo pensiero anche oltre il periodo storico in cui è maturato e ne è prova il fatto che studiosi di opposte tendenze hanno creduto di trovare in San Tommaso il precursore di questa o quella dottrina».

Gli scritti di Tommaso d'Aquino che Barbieri presenta in questa sede e che contengono le sue teorie in materia economica sono:

- la *Summa Theologica*, soprattutto la *secunda secundae*
- il trattato incompiuto *De Regimine Principum*, riguardante la scienza del governo in cui i temi della finanza pubblica ricevono un'attenzione vasta e analitica
- il *Commento all'Etica nicomachea* di Aristotele
- la *De Regimine Judeorum*, indirizzato alla Duchessa di Brabante, circa i rapporti fra il potere politico e l'attività degli Ebrei.

In particolare, le parti estratte dalle suddette opere affrontano le tematiche economiche della proprietà privata, dell'attività economica in generale, del risparmio, dell'elemosina, del giusto salario, della mercatura e degli scambi commerciali, del prestito feneratizio, per concludersi con i principi basilari di una politica economica cristiana.

In Tommaso d'Aquino emerge il tentativo di giustificare la **proprietà privata**. Anche se Dio ha creato la terra per tutti gli uomini e nessuno può arrogarsi un diritto che privi gli altri uomini dell'uso dei beni creati, la proprietà privata può essere giustificata come stimolo al lavoro. Essa perciò va intesa come una forma di concessione che la comunità fa all'individuo e va esercitata come un servizio. Più precisamente, nella *Summa Theologica* alla questione 66 della IIa IIae, l'Aquinate sostiene che possedere beni propri non solo è permesso, ma è addirittura necessario per tre ragioni: 1) ognuno cura più attentamente l'amministrazione di ciò che ha in proprio rispetto a quel che farebbe nei riguardi di qualcosa che ha in comune con altri; 2) c'è un ordine migliore quando l'amministrazione di un bene è affidata a una singola persona, mentre si creerebbe confusione se tutti si occupassero di tutto; 3) c'è maggiore concordia tra le persone perché le liti sono più frequenti laddove più persone possiedono qualcosa in comune e indivisibile.

Secondo quanto afferma Barbieri, San Tommaso: «Ammessa la ricerca dei beni,

perché necessari al sostentamento dell'uomo, giustifica la ricchezza quale mezzo per l'**esercizio della carità**, indicata come precetto negli ammonimenti del Vangelo». Infatti, è per questo che egli «con profondo senso del reale, stabilisce l'obbligo della redistribuzione del superfluo».

Interessanti appaiono anche le notazioni di Barbieri in relazione alla dottrina tomista del giusto prezzo, che sarebbe stabilito dalla *communis aestimatio*, cioè dalle dinamiche di mercato, e del **giusto salario** definito da Tommaso un *quasi iustum pretium laboris*. Se sul concetto di lavoro, nota Barbieri, l'Aquinate non ha aggiunto molto rispetto ai suoi contemporanei, considerandolo come uno strumento morale idoneo a procurarsi i mezzi di sostentamento, le novità emergono quando egli tratta la questione del compenso. Il giusto salario è in pratica il prezzo dell'opera prestata. Inoltre, sembra opportuno notare la precisazione che fa Barbieri in merito al **giusto prezzo** come prezzo determinato dalla stima comune, che quindi tiene conto del costo di produzione, ma anche della richiesta nel mercato. Lo storico nota che tale formulazione ha indotto molti studiosi a considerare Tommaso come un precursore della scienza economica liberale, ma, in realtà, la sua posizione dottrinale è ben diversa perché condanna ogni atto di speculazione e tutto ciò che è volto unicamente al perseguimento del mero profitto a svantaggio della comunità. A tal proposito emerge la proverbiale cautela di Barbieri, cui abbiamo accennato nel precedente paragrafo. Infatti, in questa direzione va interpretato tale avvertimento a non ritenere che la nozione del *pretium datum*, cioè determinato dall'andamento del mercato, costituisca un preludio al naturalismo economico.

Per quanto concerne la **mercatura** per l'Aquinate esistevano due modi di praticarla. Sulla scia di Aristotele, infatti, egli distingueva tra scambio naturale e scambio pecuniativo. Attraverso il primo le merci sono scambiate tra loro e con il denaro per assolvere alle necessità della vita. Il secondo, invece, è lo scambio *propter lucrum quaerendum*, che serve ai mercanti per ottenere guadagni ed è rivolto unicamente al profitto. Dalla condanna "di principio", dunque, Tommaso salva il commercio dei beni che hanno subito, attraverso il lavoro, una trasformazione migliorativa: *negotiatio onesta*. La mercatura è legittimata quando la prestazione d'opera compare nello scambio e così il plusvalore costituisce la ricompensa del lavoro stesso. Per meglio comprendere la posizione di San Tommaso sull'**usura** e il prestito antifeuneratizio occorre partire dalla sua concezione del denaro. L'Aquinate concepisce il denaro in senso materiale come un pezzo di metallo modellato dagli uomini semplicemente per facilitarne lo scambio di beni. Il denaro si ottiene in cambio di oggetti naturali e non di altro denaro. Per questo, in senso morale **la moneta è sterile** e non può generare altro denaro, come già per Aristotele. La sua funzione naturale è quella di essere speso. A differenza delle merci reali, infatti, che possedevano un valore intrinseco, la moneta aveva un valore convenzionale. Tra gli Scolastici, dunque, predomina una teoria convenzionalista della moneta: essa è un segno ed è stata inventata dagli uomini per misurare il valore delle merci e agevolare gli scambi. In

questo modo la moneta è un bene fungibile che si consuma con l'uso. Da qui la condanna all'usura. Infatti, se la moneta si consuma con l'uso, il prestatore commette un peccato quando richiede compensi per l'uso del denaro, che, essendo sterile, non ha valore d'uso. In pratica, per Tommaso, l'usuraio vende qualcosa che non esiste. Barbieri nota come, sulla **questione del credito** San Tommaso non abbia fatto osservazioni degne di rilievo perché gli era sfuggita del tutto l'idea di produttività del capitale, anche a causa della condanna antifeneratizia, che egli condivise *in toto* sulla scia della plurisecolare tradizione medievale, confortata scientificamente dall'autorità di Aristotele. Siamo lontani – sebbene non dal punto di vista cronologico – dalla proficua idea di seminalità del capitale introdotta dal francescano Pietro di Giovanni Olivi, ampliata sul versante monetario dal suo contemporaneo Alessandro di Alessandria e successivamente accolta e diffusa da San Bernardino da Siena e da Sant'Antonino da Firenze.

#### 4. Nicola di Oresme

Gino Barbieri riesce, attraverso il suo tipico metodo storiografico analitico e al tempo stesso globale e interdisciplinare, a cogliere la modernità e il valore degli interessi scientifici e culturali di Oresme. Sicuramente molto meno conosciuto, e studiato, del più noto Tommaso d'Aquino, il teologo francese Nicola di Oresme – dal nome del suo paese natale (1220/30-1382) –, divenuto consigliere di Carlo V e vescovo di Lisieux, si è contraddistinto in campo economico per due motivi principali. Innanzitutto egli ha sostenuto la **teoria della moneta-merce**, contrariamente al pensiero corrente dell'epoca, inoltre, ha combattuto le alterazioni monetarie. Infine, sembra aver anticipato un principio, chiamato successivamente “legge di Gresham”. Il suo *De origine, natura, jure et mutationibus monetarum* – il *Trattato sulle Monete* (presentato in questa sede, tradotto da Barbieri) – rappresenta il primo rilevante tentativo di distinzione della trattazione dell'economia dalla morale e dalla politica. In questo modo Oresme è stato un **precursore della scienza dell'economia politica**. Riportiamo ancora una volta le parole di Francesco Forte in merito: «Nicola di Oresme può dirsi il **primo autore scientifico di economia monetaria**, il suo *Trattato sulla moneta* un'opera stringata, coerente e chiara, in sé compiuta, il cui titolo potrebbe essere “La moneta nell'economia pubblica”» (*Storia del pensiero dell'economia pubblica*, Giuffrè, 1999, vol. II, p. 228).

Nuovi approcci storiografici – in cui oltre, per esempio, a Federigo Melis si colloca anche il “nostro” Barbieri – evidenziano l'emergere di fermenti socio-economico-culturali già nel Basso Medioevo e, soprattutto, rilevano la stretta connessione esistente tra commercio del denaro e sviluppo economico. Barbieri ricorda come fosse dominante nel Medioevo l'idea di ricchezza, alla quale si attribuiva una funzione sociale. Nonostante la feroce condanna dell'usura e del prestito a interesse, veniva riconosciuta, infatti, la produttività del capitale. Pertanto il denaro assumeva una

sua ragione d'essere in quanto inteso non solo come mezzo di scambio, ma anche come capitale e fattore produttivo utile al bene comune, quindi di utilità sociale. Con la traduzione italiana dell'opera monetaria di Oresme, l'autore si occupa di temi già trattati altrove. Facciamo riferimento in particolare al saggio *Le dottrine monetarie dal XIII al XVIII secolo*, comparso in «Economia e Storia» nel 1975 (da noi ristampato in «Etica ed Economia» n. 1/2009).

Il *De Moneta* è un vero e proprio **trattato di teologia morale applicata alle questioni monetarie**, dove per la prima volta si criticano le nozioni aristoteliche della moneta-segno, quelle tomistiche della moneta-misura per arrivare a formulare quelle più moderne di **moneta-merce**.

Nell'introduzione ai testi dell'Oresme, Barbieri precisa che fino al XIV secolo la teoria della produttività del denaro non ha alcun chiarimento. Inoltre aggiunge – come già aveva anticipato nella conclusione del capitolo terzo, pubblicato nel numero precedente di «Etica ed Economia» – che l'opera del pisano Leonardo Fibonacci, un secolo e mezzo prima di quella di Oresme, rappresenta l'anello di congiunzione tra la tradizionale teoria nominalistica della moneta, ereditata dagli antichi, e la nuova teoria della moneta-merce. Soltanto nel secolo successivo al *Liber Abaci* del Fibonacci, queste idee sulla monetazione assumono forma teorica più compiuta, dapprima negli scritti di Giovanni Buridano – che dimostra la superiorità dello scambio monetario rispetto al baratto, concludendo che il denaro assolve alla funzione di misura comune di tutti i valori in virtù della materia di cui è costituito –, quindi nella più compiuta opera del suo contemporaneo Nicola Oresme.

Lo storico veronese evidenzia subito e sottolinea continuamente **l'incisività e la modernità della trattazione** dell'Oresme, che ha, tra l'altro, «il pregio indiscutibile d'una eccezionale chiarezza e completezza espositiva rispetto ad ogni altro scrittore, che da Aristotele in avanti aveva toccato la stessa materia». Secondo quanto il vescovo di Lisieux sostiene nel *Prologo*, l'occasione dello scritto è derivata dagli opposti giudizi correnti in materia di alterazioni monetarie, tra coloro che le condannavano aspramente e coloro che, invece, le giustificavano. Barbieri, inoltre, definisce il *De Moneta* «il **primo organico trattato di economia monetaria**» e ne elogia l'accuratezza delle esemplificazioni e la ricchezza delle osservazioni concrete, pari alla chiarezza concettuale.

Nicola Oresme configura la vita economica come un sistema distinto in due grandi settori: i beni naturali destinati da Dio a tutti gli uomini, da un lato, e la quantità della moneta dall'altro, che vincola tali beni ai suoi portatori. Da questa distinzione egli deriva il principio che – specifica Barbieri – «lo distacca da ogni interpretazione comunistica o comunitaria della vita sociale». Infatti, il teologo francese sostiene che l'uomo viene a far parte della comunità solo in quanto titolare di una quota di moneta e quindi della ricchezza. In questo modo, Oresme diventa uno strenuo e logico difensore di un sistema fondato sulla proprietà privata e sulla provvidenzialità del meccanismo del mercato.

Riprendiamo le medesime parole di Barbieri: «L'Oresme per ciò stesso entra nella storia del pensiero tra i **primi teorici del sistema capitalistico moderno**, sia per l'immanenza del principio da lui espresso a giustificazione della proprietà, sia per la **razionalità del metodo** con cui analizza i vari fenomeni, accostandosi in maniera sorprendente ai seguaci del più avanzato naturalismo sette-ottocentesco».

Innanzitutto Oresme, nei primi capitoli del suo trattato, spiega i motivi per cui è stato introdotto il denaro. Più volte, nel corso dello scritto, ribadisce il concetto secondo cui **il denaro è uno strumento artificiale**, inventato dall'uomo per pubblica necessità, la cui principale funzione è quella di essere **mezzo di scambio delle ricchezze naturali**. Successivamente parla di quale materia debba essere costituito il denaro, quindi del sistema bimetallistico (oro e argento), nonché della mistura di leghe o sostanza "nera", dei delicati problemi dei rapporti fra le rispettive monete e di proporzione dei valori che ne derivano. Si sofferma, quindi, sulla necessità pratica della coniazione, compito che spetta al sovrano quale massima autorità pubblica. Tuttavia, Oresme precisa da subito che il denaro non appartiene al sovrano, piuttosto alla comunità e ai singoli. Tale affermazione, contenuta nel capitolo VI, conferma, come rileva Barbieri, la **modernità precorritrice** di Oresme. Pare opportuno anche a noi riportare direttamente le affermazioni di Oresme contenute nel sesto capitolo per meglio comprendere la portata e il valore del loro significato: «Se qualcuno dà il suo pane o il lavoro del suo corpo in cambio di denaro, non appena l'ha ricevuto esso diventa cosa sua, così come lo erano il pane e la forza lavorativa di cui egli poteva disporre liberamente, supposto che non si tratti di uno schiavo». Si evince che il trattatista francese non soltanto legittima e **difende la proprietà privata** e la moneta, ma con altrettanta tenacia si preoccupa di **tutelare i lavoratori e il salario** da cui essi traggono i mezzi di sostentamento.

Nei capitoli dall'VIII al XIV, Oresme si occupa delle diverse possibilità di cambiamento del denaro: rispetto alla forma o alla figura; in relazione alla proporzione; alla denominazione; alla quantità e al peso; alla sostanza della materia.

Dal capitolo XV al XXVI, quello finale, Oresme si occupa delle **alterazioni monetarie**, condannandole. I cambiamenti monetari venivano operati ad opera dei sovrani a scopo di lucro, ma Oresme ricorda che il denaro appartiene alla comunità, mentre il sovrano è un semplice esecutore di un ordine pubblico e quindi deve avere ogni massima accuratezza al fine di evitare frodi e contraffazioni. Le alterazioni monetarie, pertanto, sono di per sé non permissibili e, soprattutto se condotte a scopo di lucro, sono assolutamente innaturali, in quanto ingiuste e dannose per l'intera comunità.

Barbieri, inoltre, appare un convinto sostenitore della tesi secondo cui Oresme avrebbe anticipato quella che venne poi chiamata **legge di Gresham**, secondo cui la moneta cattiva scaccia quella buona. Per Barbieri ciò si ravvisa quando Oresme dichiara che ognuno preferisce possedere maggiore quantità di denaro nuovo che non di quello vecchio. Le alterazioni monetarie provocano, infatti, la svalutazione e, di conseguenza, la diminuzione della moneta perché gli uomini preferiscono portare

le proprie monete dove pensano che abbiano maggior valore. Sembra opportuno riportare in questa sede l'opinione di Francesco Forte, che risulta discordante rispetto a quella di Barbieri nel riconoscere in Oresme un precursore di Sir Gresham. Secondo Forte, infatti, la legge di Gresham implica che la moneta cattiva circoli, mentre quella buona venga tesaurizzata. Invece la teoria di Oresme presuppone che i metalli preziosi usati per scopi monetari, diventati poco utili all'interno, vengano venduti all'estero. Ciò comporta il fatto che essi non sono tesaurizzati, ma semplicemente ceduti ad altri. Secondo il noto economista, siamo di fronte a una forzatura del pensiero di Oresme, per il quale è moneta non il metallo prezioso come tale, ma il metallo coniato. Il teologo francese, dunque, non confronta due tipi di monete, quelle coniate cattive e quelle buone, ma la moneta in circolazione e il fabbisogno di metallo per coniarla. Al di là di questa considerazione, Forte riconosce che, se anche non enuncia la legge di Gresham – come sostiene Barbieri –, Oresme enuncia tuttavia l'importante teorema secondo cui il prezzo dei metalli preziosi, in una certa economia, si riduce quando aumenta la moneta convenzionale, rispetto alla moneta-merce, che di essi non può non essere costituita.

In conclusione alla sua introduzione, Barbieri ricorda che il trattato di Oresme dimostra, oltre alla capacità di aver saputo sintetizzare ed elaborare scientificamente tutta l'esperienza monetaria dell'epoca, anche «una **eccezionale novità per il metodo** con cui è stato pensato, che ha permesso all'autore di trattare una questione economica **in modo autonomo**, con una prevalenza di precise osservazioni sulla realtà, che proiettano il suo pensiero nella fase più avanzata del naturalismo scientifico moderno». Al di là dei detrattori e dei panegiristi del trattato oresmiano, Barbieri concorda con il professor Émile Bridrey che ha osservato che un giudizio sereno e probante sul pensiero dell'Oresme è possibile solo a patto di un suo completo inquadramento nelle dottrine e nelle vicende politico-economiche medievali. Per concludere con le parole di Barbieri: «l'opera oresmiana appare un monumento di transizione, che **nella forma e nel contenuto preannuncia i tempi e le esigenze dell'età moderna**. [...] la stessa pratica monetaria è inserita in una nuova concezione della vita associata, in cui la collettività vanta i suoi imprescrittibili diritti».

## 5. Conclusioni

L'opera di Gino Barbieri appare di **viva attualità** in quanto il professor Barbieri incarna nella sua persona quell'umanesimo integrale, cristiano, sociale – e non ascetico-individualistico –, che studia così a fondo, in maniera analitica e, al tempo stesso, concreta perché saldamente ancorata alla realtà dell'uomo concepito nella sua interezza. Ma Barbieri, non si limita a studiarlo, va oltre, lo 'vivifica', lo riporta alla luce, lo rende nuovamente fruibile.

Lo storico veronese, infatti, non è stato semplicemente uno studioso della Dottrina Sociale della Chiesa (DSC), ma ne ha incarnato lo spirito, perché in lui il professore



Barbieri era tutt'uno con l'uomo Barbieri. Per questo motivo nello scorso numero di «Etica ed Economia» – il n. 4/2011, uscito in concomitanza con il 1° **Festival della DSC a Verona**, dal 16 al 18 settembre 2011 – abbiamo parlato di lui come di un protagonista della DSC e quindi del Festival stesso. Se l'obiettivo del Festival è stato «quello di **coniugare teoria e pratica** attraverso le testimonianze di chi ha provato, ed è riuscito, a mettere insieme l'esperienza professionale con gli insegnamenti della Dottrina Sociale della Chiesa» (*Presentazione*, [www.festivaldsc.it](http://www.festivaldsc.it)), chi meglio di Barbieri avrebbe potuto farne parte?

Come ha spiegato anche **Claudio Gentili** – direttore de «La Società», nonché portavoce del Festival – la stessa parola “festival” è stata scelta per «portare in piazza il patrimonio della dottrina sociale e non lasciarlo nel chiuso delle stanze di chi la conosce già». Egli sostiene che la DSC è come una sorta di bussola e prosegue: «La DSC formula un pensiero sociale indispensabile per guidare l'azione, perché coniuga fede e ragione...» (Claudio Gentili, *Intervista*, [www.festivaldsc.it](http://www.festivaldsc.it)). In questo senso, Barbieri attraverso il suo approccio storiografico multidisciplinare, contraddistinto dalla necessità di inquadrare e concatenare gli accadimenti nel fluire storico, in un contesto decisamente vasto, **coniuga pensiero e azione**, teoria e pratica. Nel lungo ‘viaggio’ che egli compie nei meandri della storia del pensiero economico si avverte il suo impegno a tracciare sempre un quadro esaustivo e il più possibile completo del processo di elaborazione delle idee, ma senza mai dimenticare che al centro si colloca una realtà ben complessa, costituita da uomini vivi e non da entità astratte. Vengono in mente anche le parole con cui **monsignor Adriano Vincenzi**, principale promotore del Festival di Verona, ha espresso un'esigenza comune: «I giovani chiedono di **dare un'anima alle professioni**» (*L'Arena*, 19 settembre 2011). Il recupero della spiritualità – intesa non come qualcosa di astratto, ma come principio vivificatore, che rende ragione di tutte le attività umane (cfr. **padre Giorgio M. Carbone**, *Spiritualità nell'impresa*, convegno INAZ, 19 settembre 2011) – e della qualità delle persone diventano fondamentali. Proprio il costante rapportarsi alla **centralità della persona umana**, intesa come un tutto, contraddistingue il pensiero, il metodo storiografico, la vita stessa di Barbieri. Egli, infatti, non è stato affatto un erudito, volto cioè alla ricerca fine a se stessa, bensì un uomo certamente colto, ma che ha saputo dispiegare e diffondere – alla sua folta progenie di discepoli, ma non solo – un *pathos* culturale e civile sincero, un **umanesimo vivo e illuminato** dalla luce della fede cristiana.

## GLI SCRITTI ETICO-ECONOMICI DI SAN TOMMASO E L'OPERA MONETARIA DI ORESME \*

Gino Barbieri (1913-1989), professore di Storia economica  
e storico della Dottrina Sociale della Chiesa

I presupposti filosofici del pensiero economico di S. Tommaso – La ricchezza e la proprietà nel suo sistema dottrinale – Il lavoro e le professioni – Il giusto prezzo – La moneta e il credito – L'uso dei beni – Risonanza del pensiero nel medioevo – L'opera monetaria di Oresme.

Gli scritti di Tommaso d'Aquino, che maggiormente interessano una ricostruzione del pensiero economico medioevale, sono la *Summa Theologica*, soprattutto la *secunda secundae*, la *Summa contra Gentiles*, in alcuni passi, il *De regimine principum*, il *Commento all'Etica nicomachea* e la *Lettera alla Duchessa di Brabante* circa i rapporti fra il potere politico e l'attività degli Ebrei. Intorno a queste opere, che valgono a collocare l'Aquinate al di sopra di tutti i contemporanei per la sintesi filosofica in esse elaborata, si sono andati moltiplicando, a partire dal secolo scorso, anche gli studi degli economisti, tra i quali figurano nomi di particolare notorietà. E non pare che la schiera dei ricercatori del pensiero economico tomista sia destinata a finire, se fino a questi ultimi anni esso ha richiamato l'attenzione di acuti studiosi e sociologi d'ogni paese, che hanno contribuito ad allargare gli interessi d'una troppo angusta visione storica delle dottrine economiche, rintracciandone formulazioni ed aspetti notevoli anche nell'età di mezzo. Tra gli studiosi più recenti vanno ricordati il Fanfani, che ha scientificamente sistemato la dottrina dell'Aquinate e degli Scolastici in un originale panorama dello svolgersi del pensiero economico e lo Spicq, i cui commenti ai testi tomisti di contenuto economico-sociale svelano nuovi aspetti interpretativi dell'armonica costruzione del più celebre fra i parenti di Federico II. Di fronte a tutta questa imponente fioritura di studi<sup>1</sup> sbaglierebbe chi volesse trovare in San Tommaso un precursore degli economisti sette-ottocenteschi, la sua dottrina economica sgorgando da una visione del mondo, che il pensiero scientifico moderno ha di poi abbandonato. Per una esatta comprensione delle regole economiche dell'Aquinate è, quindi, necessario un continuo sforzo di inquadramento di esse nei principî di tutto il suo sistema dottrinale, che costituisce

\*Il presente saggio di Gino Barbieri è tratto da “Le dottrine economiche nel pensiero cristiano”, in *Grande Antologia Filosofica*, Marzorati Editore, Milano 1977, vol. V “Il pensiero cristiano”, pp. 1256-1329. Si ringraziano Editalia S.p.a. e il dott. Donato per la gentile concessione alla ristampa del saggio.

Alla fine dei “Testi” del presente saggio sono proposti anche i testi antologici appartenenti, in realtà, al terzo capitolo della *Grande Antologia* dedicato al pensiero medioevale pretomistico, che abbiamo pubblicato nel numero scorso del supplemento (cfr. «Etica ed Economia», n. 4/2011), dove essi erano stati omessi per motivi editoriali [N.d.C.].

– in definitiva – la filosofia dominante nell'età di mezzo.

È stato esattamente rilevato che gli Scolastici – e in particolare il Dottore Angelico – credono a un duplice ordine della vita umana: quello reale con i suoi istinti e le sue tendenze, collegate alla natura corrotta dell'uomo, e quello ideale, che viene indicato dalle mete etico-religiose proposte al nostro destino. Sono queste a suggerire i continui interventi nella umana condotta per adeguare ogni attività materiale e sociale al conseguimento del fine supremo: posizione, questa, via via affiorata negli scritti di tutto il medioevo, che Tommaso ha avuto il merito di raccogliere in una dottrina vigorosa e sintetica, in cui l'istanza metafisica del Cristianesimo è armonizzata con le tendenze insopprimibili dell'uomo, considerato nella sua realtà quotidiana e nei suoi istinti posti in essere dalla sua stessa natura. Tale sforzo continuo, che affiora in ogni passo economico dell'Aquinate, vale a rendere efficace il suo pensiero anche oltre il periodo storico in cui è maturato e ne è prova il fatto che studiosi di opposte tendenze hanno creduto di trovare in S. Tommaso il precursore di questa o quella dottrina. Ma in realtà al Sommo fra gli Scolastici va attribuito, anche nel campo nostro, il pregio di aver saputo analizzare la condotta dell'uomo nei suoi motivi ricorrenti ed universali, inquadrandola in un sistema di norme, che non negano l'istinto, ma lo correggono e lo adeguano a fini che trascendono la pura materialità dei rapporti fra la persona e i beni esterni. E poiché in ogni sistema e in ogni dottrina politico-sociale questo sforzo di superamento non può essere assente, l'opera di S. Tommaso in questo senso costituisce un antecedente prezioso per rinnovate soluzioni, che il pensiero sociale moderno pare vada ricercando.

Nei presupposti qui appena accennati si inquadrano i concetti fondamentali della vita economica illustrati da San Tommaso. Ammessa la ricerca dei beni, perché necessari al sostentamento dell'uomo, giustifica la ricchezza quale mezzo per l'esercizio della carità, indicata come precetto negli ammonimenti del Vangelo. Mentre i pensatori che l'hanno preceduto nei secoli medioevali, hanno talora prospettato, in materia di carità, soluzioni capaci di sconvolgere l'ordine tradizionale dell'umana convivenza, l'Aquinate, con profondo senso del reale, stabilisce l'obbligo della redistribuzione del superfluo, e solo nei casi di estrema necessità ammette che la proprietà privata debba soffrire forzate falcidie. Per questo sarebbe inesatto il ritenere che in Tommaso non si avverta un profondo anelito di socialità, ch'è immanente nel messaggio cristiano. Ne è prova l'idea del *bonum commune*, che viene spesso invocato quale limite all'attività acquisitiva e meta di una società cristianamente ordinata. Con la giustificazione della proprietà viene ammessa l'esistenza di varie classi sociali, anche economicamente distinte, il cui equilibrio statico è garantito da un principio fondamentale nell'età di mezzo: l'accontentamento del proprio stato, che impegna i poveri ed i ricchi ad essere paghi, quasi per dovere religioso, della condizione sociale in cui sono nati, nel convincimento che la società cristiana garantisce a chi non ha

il necessario, grazie all'opera di carità imposta – come si è visto – ai più fortunati. Sul concetto di lavoro Tommaso non ha aggiunto gran che alla dottrina tradizionale, che l'ha sempre considerato come lo strumento più morale ed idoneo per procurarsi i mezzi di vita ed anche intorno alle varie professioni i chiarimenti tomistici hanno solo il pregio della chiarezza, che caratterizza tutta la sua opera. Il nuovo in tale materia si riferisce al problema del compenso, che viene considerato come il prezzo dell'opera prestata. Da questa concezione moderna sembrerebbero esulare, quindi, quei motivi di carattere etico, che saranno in futuro invocati dalla letteratura cattolica e socialista per assicurare al mondo del lavoro i mezzi sufficienti di vita. Ed in realtà l'Aquinate, pur avendo voluto definire la mercede nella categoria generale del giusto prezzo, precisa la natura particolare del salario chiamandolo un *quasi pretium*, con ciò volendo porre l'accento sulle esigenze della persona del lavoratore e quindi sulle sue necessità familiari.

Non meno moderna è apparsa agli studiosi di san Tommaso la sua dottrina del giusto prezzo, ch'è determinato dalla *communis aestimatio*. Svincolato da interventi irrazionali e contrari al naturale svolgersi della vita economica, il prezzo di S. Tommaso tiene conto del costo di produzione e della richiesta, che un bene può avere nel mercato. Simile formulazione ha permesso ad alcuni studiosi di considerare l'Aquinate come un precursore della scienza economica liberale, ma in realtà tali studiosi dimenticano l'enorme divario fra le due posizioni dottrinali, poiché in Tommaso, come negli altri Scolastici, si condanna ogni atto di speculazione e tutto ciò che possa costituire un profitto per l'operatore economico, a svantaggio del contraente e della comunità.

Circa la moneta i concetti di Tommaso sono ancora limitati a quelli tradizionali, che la consideravano una misura dei valori ed uno strumento di scambio. Tale limitatezza giustifica l'errore, da lui condiviso, che faceva dipendere il valore della moneta dalla volontà del principe e il concetto, non meno erroneo, che considerava ricco lo Stato, quando riuscisse ad accumulare un tesoro rilevante. Circa il credito – come abbiamo accennato qua e là – la posizione dell'Aquinate non ha fatto passi notevoli, essendogli sfuggita ogni idea sulla produttività del capitale: posizione giustificata dalla particolare natura dell'organizzazione produttiva dell'epoca e dal persistere dell'idea antifeneratizia, ch'egli condivise sulla scia della plurisecolare tradizione del medioevo, confortandola scientificamente con l'autorità di Aristotele. Accettato il concetto di moneta come strumento di scambio puro e semplice, doveva essere accolto pure il principio aristotelico della sterilità del danaro, in virtù del quale ogni compenso per il prestito assume l'aspetto di un atto contro natura. Questa premessa scientifica, associata al motivo religioso ed umano del *mutuum date* evangelico, sta alla base della dottrina antifeneratizia di San Tommaso, che sarà tramandata di scrittore in scrittore, sia religioso che civile, fino al secolo XVIII, quando per la prima volta un pensatore cattolico, come Scipione Maffei, difenderà in una celebre ed ampia memoria il prestito oneroso, incontrando ancora l'ostilità

non soltanto dei Gesuiti, ma anche della stessa Repubblica di Venezia.

Questi ultimi cenni già toccano il problema della risonanza del pensiero tomistico nelle dottrine del medioevo. In verità quanti si occuparono dei problemi morali della ricchezza, fossero filosofi, mistici, religiosi o civili, invocarono sempre le soluzioni di San Tommaso la cui risonanza si può cogliere talora anche negli scritti più lontani dalla nostra materia. Ed anche nell'ultimo Medioevo quando le opere sociologiche dell'Alberti e di altri umanisti già rivelano i segni di mutata mentalità, precorritrice dell'epoca moderna, gli storici hanno registrato il persistere di non pochi aspetti della tradizione legata al nome e alla dottrina etico-economica dell'Aquinate.

\* \* \*

Fino al secolo XIV la teoria della produttività del danaro, nonostante i molteplici scritti di contenuto economico corsi nel Medioevo, non ebbe alcun chiarimento, i fenomeni del capitale restando come occultati dal principio aristotelico della sterilità e dalle dispute etico-religiose riguardanti il prestito feneratizio. In compenso i filosofi dell'epoca mostrarono idee molto chiare sulle varie funzioni della moneta, agevolati in tale progresso concettuale dalle vicende monetarie e dalle frequentissime alterazioni cui ricorrevano i principi per allargare comodamente le proprie entrate. Già abbiamo accennato ai memoriali degli uomini pratici, che in qualità di esperti monetari contribuirono ad infrangere la fede nella teoria nominalistica della moneta ereditata dagli antichi<sup>2</sup>, tanto che in qualche nostra città la monetazione sembra decisamente ispirata ai concetti contenutistici, concisamente ma chiaramente espressi in una celebre opera del Fibonacci, sin dall'inizio del Duecento<sup>3</sup>. Ma solo nel secolo successivo queste idee poterono prendere forma teorica negli scritti del Buridano e dell'Oresme, che segnano una tappa fondamentale nella storia delle dottrine.

Giovanni Buridano (c. 1300 - c. 1360), commentando la *Politica* e l'*Etica* di Aristotele, dimostra la superiorità dello scambio monetario rispetto al baratto per quattro ordini di ragioni. Nel traffico in moneta si risparmia innanzi tutto il trasporto di una delle due merci scambiate e l'acquirente fa viaggiare solo il danaro, i cui spostamenti sono molto meno costosi. Data l'inalterabilità della moneta, l'uomo d'affari converte in essa le merci deteriorabili e può così dilazionare e scaglionare i suoi acquisti, con evidente utilità. La moneta è pure un mezzo di pagamento vantaggioso ai vari bisogni dell'uomo, che, prestata la sua opera per una certa somma di denaro, può con esso affrontare le molteplici necessità<sup>4</sup>, graduando liberamente i suoi consumi: il che non avviene nei casi di pagamento in natura. Un ultimo beneficio si ricollega alla divisibilità della moneta, che, presentando nelle singole sue parti un valore proporzionale all'intero, consente anche gli scambi che il baratto non permetterebbe, data l'indivisibilità economica di alcuni oggetti del traffico<sup>5</sup>. Dopo questa sicura enunciazione dei compiti della moneta, il Buridano

conclude con altrettanta chiarezza che il denaro assolve alla funzione di misura comune di tutti i valori in virtù della materia di cui è costituito e pertanto sono caratteri imprescindibili della moneta la rarità e la preziosità<sup>6</sup>.

Contemporaneo al Buridano, e pieno di assonanze con le idee qui sintetizzate, è il *De origine, natura, jure et mutationibus monetarum* di Nicola Oresme (1325-1382), tradotto in francese dall'autore con il titolo: *Traictie de la première invention des monnaies*. Quand'uno esamina quest'opera trecentesca e la paragona a tanti altri scritti in materia economica della medesima epoca, resta veramente colpito dalla incisività della trattazione e dalla modernità, che ne caratterizza il contenuto dalla prima all'ultima riga. L'occasione dello scritto – come si legge nel Prologo – è assunta dagli opposti giudizi correnti in materia di alterazioni monetarie<sup>7</sup> tanto spesso operate in quel tempo dai sovrani a scopo di lucro, che alcuni giustificavano mentre altri – come il menzionato Buridano – condannavano nel modo più categorico. Nel documentare la più severa riprovazione di questi dolosi turbamenti della vita economica il consigliere di Carlo V e vescovo di Lisieux finisce con lo stendere il primo organico trattato di economia monetaria, tanto ricco di osservazioni sulla realtà quanto completo nell'illustrare e interpretare i vari fenomeni posti in essere dalla moneta. Poiché sul trattatello oresmiano non mancano studi pregevoli, compresa un'opera esauriente e fondamentale<sup>8</sup>, ci limitiamo qui a qualche breve annotazione, nell'intento di cogliere il significato di esso nella storia del pensiero economico.

Nei cinque capitoli iniziali si ricorda concisamente l'origine del commercio, determinato dalla varia distribuzione dei beni naturali fra i diversi popoli, sino all'invenzione della moneta, che l'intelletto umano seppe escogitare «quale strumento di scambio delle ricchezze naturali». Una prima idea scientificamente notevole affiora nella distinzione stabilita fra i beni offerti dalla natura e il denaro, che fu detto giustamente – osserva il nostro economista – «ricchezza artificiale, perché può accadere che, nonostante la sovrabbondanza di esso, si muoia di fame». Individuata così la principale funzione della moneta quale «mezzo per lo scambio», Oresme, seguendo il suo temperamento matematico<sup>9</sup>, annota che il compito del danaro si agevola «se è maneggiabile, leggero da trasportare e se per una modesta quantità di esso si possono ottenere ricchezze naturali in misura maggiore». Tale proprietà, ch'oggi non definiamo in termini più esatti e concisi dicendo che la moneta deve richiudere un grande valore in piccolo volume, comporta che sia costituita di materiale raro e prezioso. E poiché la monetazione deve contare su una disponibilità di metallo sufficiente ai bisogni della comunità, ciò ha reso necessario il contemporaneo ricorso all'oro e all'argento, creando così un sistema bimetallistico, con i delicati problemi dei rapporti fra le rispettive monete. Ma non è tutto. Il mercato conosce con il grande commercio anche gli scambi minuti, caratterizzati dalla loro esiguità. Se per tale genere di traffico uno dovesse ricorrere alle monete pregiate, si dovrebbe adottare un sottomultiplo di esse «troppo poco maneggevole

a causa della sua eccessiva piccolezza». Tale svantaggio viene dall'esperienza eliminato con l'adozione di leghe, o commistioni di argento con sostanza meno preziosa, dando origine alla moneta «nera od impura».

I metalli – continua l'acuto economista trecentesco – hanno la proprietà di poter essere conati ed infatti gli uomini, dopo un primo periodo di fastidiosa misurazione per ogni singolo scambio, sono ricorsi al conio per rendere nota «la qualità della materia e il peso effettivo» e perché «si potesse facilmente conoscere il valore della moneta». A questo proposito annota l'Oresme che la coniazione deve essere predisposta dalla più alta autorità del paese, ossia il sovrano, cui si raccomanda ogni accuratezza al fine di evitare le contraffazioni e le frodi. E neppure i regnanti stranieri possono arrogarsi il diritto di imitare le monete – conclude l'Oresme su tale argomento – tanto che una guerra per rintuzzare violazioni del genere sarebbe legittima.

Fino a qui il trattatista francese ha il pregio indiscutibile d'una eccezionale chiarezza e completezza espositiva rispetto ad ogni altro scrittore, che da Aristotele in avanti aveva toccato la stessa materia. Ed invero le proprietà e le funzioni della moneta vi sono scientificamente illustrate e in futuro le dottrine monetarie non potranno aggiungere gran che alle definizioni oresmiane. Ma i lati più originali e penetranti dello scritto trecentesco si colgono a partire dal sesto capitoletto, dedicato a dimostrare a chi appartenga la moneta.

Contrariamente a quanti affermano che la moneta sia di proprietà del sovrano<sup>10</sup>, l'Oresme afferma la pertinenza di essa alla comunità, ossia «a coloro che posseggono ciò che costituisce la ricchezza per gli uomini». Il concetto, solo apparentemente confuso, si chiarifica nello stesso capitolo oresmiano, richiamando la funzione della moneta come «mezzo di scambio equivalente alle ricchezze naturali». Il che porta a configurare la vita economica come distinta in due grandi scomparti: i beni naturali, che il Creatore originariamente destinò a tutti gli uomini, da un lato, e la quantità della moneta che oggi vincola tali beni ai portatori di essa, dall'altro. Di qui sgorga uno dei più interessanti principî dell'Oresme, che lo distacca da ogni interpretazione comunistica o comunitaria della vita sociale, poiché l'uomo viene a far parte della comunità solo in quanto sia titolare di una quota di moneta e quindi della ricchezza<sup>11</sup>. Il Nostro – quindi – è uno dei più logici difensori del sistema fondato sulla proprietà privata e per la sua fede nella provvidenzialità del meccanismo del mercato egli difende la moneta da ogni intervento modificatore o a qualunque titolo alteratore del delicatissimo mezzo dello scambio, ossia la moneta. L'Oresme per ciò stesso entra nella storia del pensiero tra i primi teorici del sistema capitalistico moderno, sia per l'immanenza del principio da lui espresso a giustificazione della proprietà, sia per la razionalità del metodo con cui analizza i vari fenomeni, accostandosi in maniera sorprendente ai seguaci del più avanzato naturalismo sette-ottocentesco.

Un altro passo dello stesso capitolo sesto sembra confermare la sua modernità precorritrice: «Se qualcuno dà il suo pane o il lavoro del suo corpo in cambio di

denaro, non appena l'ha ricevuto esso diventa cosa sua, così come lo erano il pane e la forza lavorativa di cui egli poteva disporre liberamente, supposto che non si tratti di uno schiavo». Dal che non è difficile accertare che nel mondo naturalisticamente pensato dal vescovo di Lisieux viene difesa la proprietà dei beni e la moneta che li rappresenta, ma con altrettanta vigoria si tutelano i lavoratori e il salario da cui essi traggono i mezzi di vita (cfr. il cap. VIII)<sup>12</sup>.

Chiaro nei principî enunciati per difendere la proprietà, Oresme diviene via via più consequenziale nell'analizzare gli aspetti tecnici della moneta, cui il sistema è ancorato. Nell'accennare al bimetallismo (cap. X), egli osserva che «tra le monete d'oro e quelle d'argento deve esistere un certo rapporto di valore e prezzo». Il rilievo, apparentemente generico, acquista subito l'evidenza matematica, quando precisa che la proporzione tra i valori delle due monete tipo «deve corrispondere al naturale rapporto esistente tra la preziosità dell'oro e quella dell'argento». Il che nega ogni efficacia benefica agli interventi del principe in campo monetario, le mutazioni del sistema bimetallistico dovendo seguire esattamente la variabile disponibilità dei due metalli. La stessa sicurezza matematica si coglie allorché esamina la tecnica delle commistioni o leghe, in cui il prezioso va aumentato o diminuito col variare dello stesso nel mercato dei metalli.

Dopo tutte queste prove d'un sicuro dominio delle tendenze del mercato, ci sorprende che i commentatori del trattatello oresmiano siano discordi nell'attribuire al suo autore la conoscenza della legge monetaria, che sempre più a torto passa sotto il nome di Gresham. Alcuni passi richiamati dai panegiristi non sono stati ritenuti convincenti; per altri, più probatori, si è parlato di interpolazione tardiva<sup>13</sup>. Ma in questa pur lodevole opera esegetica a noi pare si sia trascurata una circostanza particolarmente significativa, ossia il fatto che la legge in discorso era già conosciuta e diffusa nelle memorie dei finanzieri e dei pratici del XIII e XIV secolo<sup>14</sup>: memorie cui l'Oresme attinse senza alcun dubbio, avendo il merito di aver saputo sintetizzare ed elaborare scientificamente tutta l'esperienza monetaria, che in quell'epoca di intenso sviluppo commerciale e politico era andata maturando. Dato il carattere conciso dello scritto oresmiano la riferita tendenza non vi è illustrata in modo diffuso, ma alcuni passi non sembrano lasciare dubbi che il meccanismo delle due monete a diverso titolo era noto all'acuto consigliere di Carlo V, proprio esso costituendo uno degli aspetti più significativi e – in un certo senso – polemici della questione affrontata.

Nel trattato affiorano molte altre considerazioni, che sono poi entrate nella storia delle verità economiche: il depauperamento dei sudditi conseguente alle alterazioni monetarie, la fuga del danaro all'estero, l'appesantirsi della circolazione di monete sempre più deboli e soprattutto contraffatte e tanti altri aspetti, che l'Oresme ha registrato con precisione espositiva pari alla chiarezza concettuale, ch'è l'anima di tutto il suo scritto. Non manca nel vescovo di Lisieux l'idea di capitale, ch'è un indubbio primato nello svolgimento delle nostre dottrine, anche se pare a un



certo punto dissolversi nei richiami all'usura, ch'egli ha combattuto con la stessa veemenza dei canonisti più accesi, pur se l'ha considerata un male minore dei lucri provenienti al tesoro del sovrano dalle alterazioni della moneta. Nell'Oresme è più volte ricordata la sicurezza e la regolarità come esigenze fondamentali dello sviluppo dei traffici, che la variabile moneta può fuorviare dal loro naturale andamento.

Al di là delle scoperte o delle conoscenze particolari il trattato oresmiano costituisce – a parer nostro – una eccezionale novità per il metodo con cui è stato pensato, che ha permesso all'autore di trattare una questione economica in modo autonomo, con una prevalenza di precise osservazioni sulla realtà, che proiettano il suo pensiero nella fase più avanzata del naturalismo scientifico moderno. Questo carattere veramente singolare per l'epoca in cui ha vissuto l'Oresme spiega forse perché nel secolo scorso il suo pensiero abbia conosciuto la più grande esaltazione fino allora attribuita a uno studioso dei problemi economici, subito accompagnata da una corrente di ostilità, che raggiunse talvolta l'analisi scarnificatrice. Ai panegiristi appartengono il Roscher e il Wolowski, che a partire dal 1862 diffusero il nome di Oresme come il genio economico completamente staccato dalla precedente dottrina e degno di figurare tra gli scienziati del tempo nostro; mentre tra i denigratori figurano storici ed economisti di altrettanta risonanza, come l'Endemann, che, ricostruendo il pensiero economico-sociale del Medioevo, limitarono il merito dell'Oresme ad uno sforzo sistematico di dottrine già espresse nella cultura dell'età di mezzo<sup>15</sup>. Nella polemica, ch'è stata la felice occasione ad una lodevole fioritura di studi storico-economici, si è inserito, all'inizio del nostro secolo, il più volte citato Bridrey. Negato – almeno per le conoscenze di oggi – ogni legame fra il *Trattato* e i pensatori che l'hanno preceduto<sup>16</sup>, l'acuto studioso ha giustamente osservato che un giudizio sereno e probante sull'originalità del pensiero oresmiano può sgorgare solo da un paziente e completo inquadramento di esso nelle dottrine e nelle vicende politico-economiche dell'età di mezzo. E a tale opera il Bridrey si è accinto, pervenendo a risultati veramente notevoli. Dalle sue accurate ricerche l'opera oresmiana appare un monumento di transizione, che nella forma e nel contenuto preannuncia i tempi e le esigenze dell'età moderna. Con il vescovo di Lisieux finisce senz'altro il Medioevo ed ogni conoscenza feudale e regalistica, e la stessa pratica monetaria è inserita in una nuova concezione della vita associata, in cui la collettività vanta i suoi imprescrittibili diritti, pur in un ordinamento politico-amministrativo creato ed ancora accentrato intorno al potere sovrano.

## Note

<sup>1</sup> Cfr. nella nostra bibliografia la parte dedicata a San Tommaso. Cfr. pure le preziose indicazioni bibliografiche dello Spicq in: S. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique. La justice*, Paris-Rome, 1935-1947.

<sup>2</sup> I lavori del LANGLOIS (*Le règne de Philippe III le Hardi*, Documenti dell'Appendice) e del BOUTARIC (*Documents relatifs à l'histoire de Philippe le Bel*, in: *Notices et extraits de manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, vol. XX, 1865, p. 122 e segg.) hanno fatto conoscere, di siffatta letteratura politico-economica, i nomi di due finanzieri italiani, Pepe Bonaprise (fiorentino) e Mouche o Mouchet, di Pierre Dubois e di Philippe de Maizière. Nei loro memoriali di carattere pratico (e molti altri dovrebbero ritrovarsi) già si coglie l'analisi esatta di alcuni fenomeni economici, come la variazione del rapporto dei metalli preziosi, le fluttuazioni del valore degli stessi e la dipendenza del valore della moneta dal suo contenuto. Cfr. E. BRIDREY, *Nicole Oresme*, Paris, 1906, pp. 432-438.

A proposito delle menzionate memorie è stato giustamente osservato che esse costituiscono la base delle conquiste dottrinali maturate, nel campo monetario, nel secolo XIV.

<sup>3</sup> Cfr. A. FANFANI, *Leonardo Fibonacci precursore di Nicola Oresme*, op. cit., e il presente scritto p. 1222.

<sup>4</sup> Per il concetto di bisogno in Buridano e la dipendenza da esso del valore delle cose cfr. FANFANI, *Storia delle dottrine economiche. Il volontarismo*, III ed., cit., p. 98.

<sup>5</sup> BURIDANO, *Quaestiones super octo libros Politicorum et Ethicorum*, 1. V, q. XVII. Cfr. CONIGLIANI, *Le dottrine monetarie in Francia durante il Medioevo*, Modena, Namias, 1890.

<sup>6</sup> Cfr. A. DUBUOIS, *Précis de l'histoire des doctrines économiques*, cit., pp. 92-93.

<sup>7</sup> I contemporanei, nel protestare contro i continui mutamenti della moneta che finivano col rovinare tutta la vita dei traffici, parlano spesso della peste monetaria o *morbus numericus*. Cfr. GONNARD, *Histoire des doctrines économiques*, vol. I, cit., p. 73.

<sup>8</sup> Cfr. E. BRIDREY, *La théorie de la monnaie au XIV<sup>e</sup> siècle. Nicole Oresme*, Paris, Girard et Brière, 1906. L'ampiezza del disegno e la vastità dell'analisi, estesa al campo dei fatti come a quello delle idee monetarie dell'età di mezzo, fanno dell'opera un'indispensabile fonte per gli studi economici. Preziosa ed accurata la bibliografia antica e moderna sugli scrittori monetari.

<sup>9</sup> Per il pensiero matematico del Nostro cfr. gli studi del CURTZE, *Die mathematischen Schriften des Nicolaus Oresmius*, Berlin, 1870, e *Der Algorithmus proportionum des Nicolaus Oresmius*, Berlin, 1868.

<sup>10</sup> Inesattamente – scrive Oresme – si invoca a tale proposito il passo evangelico:

*Date dunque a Cesare quello che è di Cesare* (MATTEO, XXII, 17, 20, 21). E invero l'appartenenza della moneta all'Imperatore non era asserita da Cristo perché essa ne portava impressa l'immagine, ma per il fatto che gli era dovuta come tributo. Cfr. il *De mutatione*, cap. VI.

<sup>11</sup> Cfr. l'acuta *Introduzione* di E. SCHORER a: NICOLAUS ORESME, *Traktat über Geldabwertungen*, Jena, Fischer, 1937.

<sup>12</sup> In uno dei suoi numerosi riferimenti alle *Varie* di Cassiodoro e alla saggezza della politica di Teodorico, l'Oresme ricorda la preoccupazione dimostrata dal Re Goto per assicurare comunque il potere d'acquisto dei salari: «Certamente non si deve ridurre ciò che vien dato ai lavoratori, perché a coloro cui vien richiesto lo svolgimento fedele di una certa attività, deve essere offerta in cambio una ricompensa immutata....». *De mutationum*, cit., cap. XVI. E nell'indicare le dannose conseguenze delle alterazioni monetarie, si ricordano i danni subiti da alcune categorie di redditi fissi: «Inoltre, nel periodo in cui essi (*i cambiamenti*) hanno luogo, i redditi monetari, le pensioni annuali, gli affitti, le tasse ed altre cose consimili, non possono essere stabilite e valutate con sicura esattezza». *De mutationum*, cit., cap. XVIII. Osservazioni esatte della realtà, che l'Oresme – come tanti altri fenomeni – trovò indubbiamente nella letteratura pratica dell'epoca. Proprio sull'argomento Pierre Dubois aveva scritto: «Per quam mutationem monetae omnes in regno redditus et pensiones pecuniarum habentes earum primo quartam partem, postea tertiam, deinde dividiamo, et ultimo duas partes amiserunt. Ego scriptor presentium, scio me quolibet anno, facta collatione secundum plus et minus unius ad alterum, per hoc ad minus, postquam coeperunt mutari pecuniae, quingentas libras turonensium amisisse». P. DUBOIS, *De recuperatione Terre Sancte*, éd. Langlois, Paris, 1891, p. 123. Cfr. BRIDREY, *Nicole Oresme*, cit., pp. 434-435.

<sup>13</sup> Nel capitolo XV del *De mutationum* si condanna il lucro proveniente dalle innovazioni monetarie, poiché il sovrano per esse «impedisce il corso del denaro precedente, che era per lo meno migliore, perché ognuno vuole possedere maggior quantità di denaro nuovo che non di quello vecchio». Tale osservazione – a nostro avviso – si riferisce sicuramente alla nota legge di Gresham, come viene confermato, nello stesso trattatello, al cap. XIX, in cui, pur senza dichiararla in termini espliciti, si elencano e si valutano fatti e situazioni, che presuppongono la fiducia ed il convincimento nella tendenza monetaria più volte ricordata. Quando Oresme riprova l'utile, che traggono dalle svalutazioni le categorie dei cambiavalute e dei mescolatori di metalli, scrive letteralmente: «lo Stato non preavvisa circa l'epoca ed il tipo dei cambiamenti stabiliti, così soltanto qualcuno ne viene messo segretamente al corrente da cortigiani, o da amici, e compera, in tal modo, merci con il denaro cattivo e le rimette in commercio per ottenere denaro buono, diventando improvvisamente ricco e lucrando illecitamente ai danni del legittimo e naturale corso del mercato» (*ibidem*, cap. XIX). Per giungere a tali lucri, lo speculatore condannato dall'Oresme coglie la doppia circolazione al suo primo inizio, fa incetta di merce

per avere in cambio la massima quantità di denaro buono – quello vecchio – lasciando correre quello cattivo – il nuovo –. Ora, non è questo il meccanismo della legge di Gresham?

Fra le autorevoli opinioni in contrario, giustificate dal fatto che nell'Oresme manca il letterale enunciato della nota tendenza, cito quella del GONNARD, *Histoire des doctrines monétaires*, op. cit., pp. 129-131.

<sup>14</sup> È incontestabile che l'Oresme conobbe gli scritti monetari dei finanzieri, tanto che più volte nel suo *Trattato* parla delle opinioni «dei saggi che intendono la scienza», di coloro «che hanno esperienza in queste cose» e dei «più esperti e più saggi di lui in questa disciplina». Indubbiamente il nostro economista poté attingere in tale letteratura pratica osservazioni sulla necessità d'«ajuster l'or à l'argent» e il fenomeno per cui, non mantenute le proporzioni, «tantost l'argent mange lor et tantost lor mange l'argent». Per queste e altre testimonianze sul problema qui trattato, cfr. ancora BRIDREY, *Nicole Oresme*, cit., pp. 433-435.

<sup>15</sup> Cfr. BRIDREY, cit., *Introduction*.

<sup>16</sup> L'unico che possa essere avvicinato all'Oresme è Giovanni Buridano, che alcuni considerano come il maestro in materia monetaria. Ma il Bridrey prova – a mio avviso – che i capitoli buridanei sono posteriori alla redazione del *Trattato* e perciò è il Buridano che attinse all'Oresme: il che spiegherebbe perché, mentre l'opera filosofica del primo è generalmente nebulosa, solo la parte monetaria si stacca per precisione concettuale e chiarezza di stile.

## TESTI

### SAN TOMMASO D'AQUINO (c. 1226 - 1274)

*Se la proprietà sia secondo natura.*

1. Non sembra. Nessuno infatti ha il diritto di usurpare ciò che appartiene a Dio. E Dio solo possiede tutto il creato, come dice il Salmista: «La terra è del Signore». Dunque il possesso di beni creati da Dio non è naturale all'uomo.

2. Commentando la parabola del ricco insensato: «Raccoglierò nei miei granai tutti i miei prodotti e tutti i miei beni», San Basilio interroga: «Dimmi, quali sono tuoi e dove li hai presi per portarli su questa terra?». Ma non si può lecitamente chiamare «suoi» dei beni dati dalla natura; il possesso di questi beni non è dunque naturale all'uomo.

3. Secondo Sant'Ambrogio la qualifica di proprietario implica la potenza. Ma l'uomo è impotente rispetto alle cose terrene e non può cambiare per nulla la loro natura; il possesso di queste cose non gli è dunque naturale. Tuttavia il Salmista, rivolgendosi a Dio, dice: «Tu hai messo tutto sotto i piedi dell'uomo».

I beni esterni possono essere esaminati sotto un duplice aspetto; dapprima rispetto alla loro natura che non è sottoposta al potere dell'uomo, ma a Dio, al cui volere tutte le cose obbediscono. In secondo luogo rispetto al loro uso: sotto questo aspetto l'uomo ha un dominio naturale su queste cose poiché con la ragione e la volontà può servirsi di questi beni in vista della propria utilità. Si è prima dimostrato infatti, che gli esseri imperfetti esistono a beneficio di quelli perfetti. È questo il principio che permette ad Aristotele di provare che il possesso umano dei beni esterni è conforme alla natura. Per di più se l'uomo è naturalmente capace di dominare le creature inferiori, ciò è dovuto al fatto che egli è un essere ragionevole e che la sua ragione lo fa simile alla immagine di Dio. Questo potere è chiaramente illustrato nel racconto della creazione dell'uomo, nel libro della «Genesi»: «Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza e che esso domini sugli uccelli del cielo....».

1. Dio domina su tutti gli esseri poiché ne è l'autore. Ed è lui che secondo l'ordine della sua provvidenza ha destinato certi beni a sostegno della vita materiale dell'uomo. L'uomo ha dunque il possesso naturale di queste cose nel senso che ne ha il godimento.

2. Il ricco è oggetto di biasimo nel Vangelo poiché egli si considera come primo possessore dei beni materiali, come se non li avesse ricevuti da un altro, cioè da Dio.

3. L'obiezione riguarda il possesso che si esercita sulla natura stessa dei beni esterni dato che essi appartengono solo a Dio come l'abbiamo dimostrato.

*Se sia permesso ad un uomo di possedere qualcosa in proprio.*

1. Sembra che nessuno abbia il diritto di possedere una cosa in proprio. Tutto

quanto è contrario al diritto naturale è infatti illecito. Ora, secondo il diritto naturale, tutto è comune. E questa comunità di beni si oppone al possesso in proprio. È dunque illecito a chiunque di appropriarsi di un bene esterno qualsiasi.

2. San Basilio, nel commento alla parabola del ricco insensato, dice ancora: «I ricchi che considerano come loro proprietà i beni di tutti, di cui si sono appropriati per primi, sono simili a colui il quale, arrivato per primo a teatro, volesse impedire agli altri di entrare riservando solo per sé un godimento destinato a tutti». E come è illecito impedire agli altri il godimento di beni destinati a tutti; così è illecito appropriarsi di questi beni stessi.

3. Leggiamo in Sant'Ambrogio, ed è specificato nel «Decreti», «Che nessuno chiami un bene comune, bene proprio». E Sant'Ambrogio considera i beni esterni come comuni e sembra così illecito che qualcuno se ne impossessi in proprio.

Tuttavia Sant'Agostino afferma il contrario: «Si chiamano apostolici uomini di un'arroganza senza pari che si sono dati questo nome perché non ricevono nella loro comunità coloro che si sposano e possiedono beni in proprio; in ciò essi imiterebbero la condotta dei monaci ed i numerosi ecclesiastici della Chiesa cattolica». Ma questi orgogliosi sono eretici perché, contrariamente alla credenza della Chiesa, essi negano ogni speranza di salvezza a coloro che si servono dei beni a cui essi hanno rinunciato. È dunque falso sostenere che l'uomo non possa possedere qualcosa in proprio.

In conclusione, due cose spettano all'uomo rispetto ai beni esterni. Dapprima poterne disporre e amministrare e sotto questo aspetto è permesso possedere beni propri. È anzi necessario alla vita umana per tre ragioni: 1) ognuno cura più attentamente l'amministrazione di ciò che possiede in proprio di quanto farebbe rispetto ad un bene comune a tutti o a molti. In questo ultimo caso infatti ognuno evita lo sforzo lasciando agli altri la cura di provvedere all'opera comune, e ciò capita quando vi è un gran numero di servitori; 2) vi è maggior ordine nell'amministrazione dei beni quando la cura di ogni cosa è affidata ad una persona mentre vi sarebbe confusione se tutti si occupassero indistintamente di tutto; 3) la pace tra gli uomini è maggiormente garantita se ognuno di essi è insoddisfatto di ciò che possiede, come dimostrano infatti le frequenti liti tra coloro che possiedono una cosa in comune e indivisa.

Ciò che spetta ancora all'uomo rispetto ai beni esterni è di goderne. Ma sotto questo aspetto l'uomo non deve possedere tali beni come se fossero propri, ma come beni di tutti nel senso di essere sempre disposti a farne partecipi gli indigenti, Così San Paolo scrive a Timoteo: «Raccomanda a coloro che sono ricchi nel secolo presente di essere disposti a dare ed a dividere i loro beni».

1. La comunità dei beni è detta di diritto naturale non che il diritto naturale prescriva che tutto quanto sia posseduto in comune e che nulla possa essere proprio, ma nel senso che la divisione delle proprietà è estranea alla prescrizione del diritto naturale. Questo dipende piuttosto dalle convenzioni umane e quindi dal diritto positivo come già è stato detto. Così la proprietà non è contraria al diritto naturale

ma vi si sovrappone per via di ragionamento.

2. Colui che arrivando per primo a teatro ne facilitasse l'accesso agli altri, non agirebbe in modo ingiusto; ed il contrario avverrebbe se proibisse l'ingresso ad altri. Allo stesso modo il ricco non è ingiusto allorché, impossessandosi per primo di una cosa che in origine era di tutti, ne rende partecipi gli altri. Egli pecca soltanto quando ne rifiuta ad altri godimento. Ecco perché San Basilio può affermare: «Perché tu sei nell'abbondanza e lui nella miseria se non allo scopo di acquistare i meriti della suddivisione e per fargli ottenere il premio della sua pazienza?».

3. Allorché Sant'Ambrogio dice: «Che nessuno chiami suo proprio un bene comune», egli allude al godimento di beni comuni usurpati, ed aggiunge: «Tutto quanto supera il necessario è stato acquistato con la violenza».

(*Summa th.*, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 66, a. I-II).

### *Giustificazione e limiti dell'attività economica.*

*Sembra lecito aver sollecitudine per le cose temporali. Infatti:*

1. Chi sta a capo deve essere sollecito delle cose a cui presiede: secondo quanto scritto nell'Epistola ai Romani 12 (8): «Chi presiede con sollecitudine». Ora l'uomo, per disposizione divina, è a capo delle cose temporali – secondo il detto del Salmista (Salmo 8, 8) –: «Tutto hai messo sotto i suoi piedi, le pecore, i buoi, ecc.». Dunque l'uomo deve essere sollecito delle cose temporali.

2. Ognuno è sollecito circa il fine per il quale agisce. Ma è lecito all'uomo lavorare per le cose temporali con le quali sostentare la vita – e l'Apostolo dice, II<sup>a</sup> lettera ai Tessalonicesi, 3 (10) –: «Se qualcuno non vuol lavorare, neppure deve mangiare». Dunque è lecito preoccuparsi per le cose temporali.

3. Infine, preoccuparsi delle opere di misericordia è cosa lodevole – secondo quanto è scritto nella II<sup>a</sup> lettera a Timoteo 1, (17) –: «Venuto a Roma, mi cercò con tutta sollecitudine». Ma la sollecitudine per le cose temporali talvolta appartiene alle opere di misericordia, come quando taluno si preoccupa di badare agli affari degli orfani e dei poveri. Dunque la sollecitudine per le cose temporali non è illecita.

*In contrario* v'è il detto del Signore – Matteo, 5 (31) –: «Non affannatevi dicendo: Cosa mangeremo o cosa berremo, o come ci vestiremo?»; e sono cose necessarissime!

*Risposta.* L'ansietà o sollecitudine comporta un certo impegno nell'intento di conseguire qualcosa; ed è chiaro che se ne metta di più quando si teme di non riuscire. Quando si è sicuri di conseguire qualcosa si è meno preoccupati.

Ciò posto, l'ansietà o sollecitudine per le cose temporali può essere illecita in tre modi: *primo*, da parte di ciò che ci preoccupa e rende ansiosi: se cioè ricerchiamo le cose temporali come il nostro fine. Perciò S. Agostino dice nel libro *De operibus Monach.*: «Quando il Signore dice *non affannatevi ecc.*, lo dice affinché non abbiano di mira tali cose e non facciano per esse ciò che è loro comandato nel predicare il Vangelo».

*Secondo*, per la troppa cura che s'impone nel conseguire i beni temporali, in modo che siamo distolti dalle cose spirituali, alle quali dobbiamo tendere in primo luogo. Perciò in S. Matteo, 13 (22) viene detto che la *preoccupazione del mondo soffoca la parola*.

*Terzo*, per timore del superfluo: quando cioè si teme che, facendo ciò che si deve, verrà a mancare il necessario. Ciò viene escluso da Dio in tre modi: in primo luogo con i benefici più grandi da Lui elargitici, prescindendo dalla nostra sollecitudine, vale a dire l'anima e il corpo. Secondariamente, per il modo col quale Dio provvede agli animali e alle piante secondo la loro natura, senza opera umana. In terzo luogo, per la divina provvidenza, non conoscendo la quale, i pagani sono principalmente preoccupati nel procacciarsi i beni temporali.

Perciò si conclude che la nostra sollecitudine deve essere rivolta principalmente verso i beni spirituali, nella fiducia che ci verranno anche quelli temporali secondo il bisogno, se avremo fatto il nostro dovere.

*Soluzione della difficoltà*. 1. I beni temporali sono soggetti all'uomo perché ne usi secondo il bisogno, non perché ponga in essi il suo fine e per loro si preoccupi eccessivamente.

2. La preoccupazione di chi guadagna il pane col lavoro manuale non è superflua ma moderata. Perciò S. Girolamo dice che *bisogna lavorare, ma senza ansietà*, la quale essendo superflua, turba l'animo.

*Alla terza difficoltà*. La sollecitudine delle cose temporali nelle opere di misericordia è diretta al fine della carità. Perciò non è illecita, a meno che non sia eccessiva.

(*Summa theologica*, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 55, a. VI).

### *Il problema del risparmio.*

*Sembra* che ci si possa preoccupare per l'avvenire. Infatti:

1. Vien detto nei *Prov.* 6 (6 segg.): «Va dalla formica, o fannullone, osserva il suo agire e impara: essa senza avere chi la guidi o la comandi, prepara durante l'estate il suo cibo e raccoglie la messe che dovrà mangiare». Ma questo è preoccuparsi del futuro. Dunque è lodevole la preoccupazione per l'avvenire.

2. La sollecitudine fa parte della prudenza. Ora la prudenza riguarda soprattutto le cose future: la parte più importante di essa consiste infatti nella *previsione degli eventi futuri*, come s'è detto altrove. Dunque è virtuoso essere solleciti delle cose da venire.

3. Chi mette da parte qualcosa da conservare è sollecito per l'avvenire. Ma si legge in S. Giovanni 12 (6), che lo stesso Cristo per conservare qualcosa ebbe dei depositi affidati a Giuda.

Anche gli Apostoli conservano il ricavato delle proprietà *che veniva posto dinanzi ai loro piedi*, come si legge negli *Atti* 4 (35). È dunque cosa lecita preoccuparsi per l'avvenire.



*In contrario:* Il Signore dice – Matteo 6 (34) –: «Non preoccupatevi del domani». La parola *domani* è qui usata in luogo di *avvenire*, come dice S. Gerolamo.

*Risposta.* Nessuna azione può essere virtuosa se non si presenta rivestita di tutte le debite circostanze, una delle quali è il tempo debito, secondo il detto dell’Ecclesiaste 8, (6): «Ogni affare a tempo opportuno». Ciò vale non solo per le opere esterne ma anche per la preoccupazione interiore. Ad ogni tempo spetta una preoccupazione particolare: all’estate quella di mietere, all’autunno di vendemmiare. Preoccuparsi della vendemmia quando è ancora estate sarebbe preoccuparsi inutilmente del tempo avvenire. Il Signore proibisce questo tipo di preoccupazione come superflua, quando dice: «Non preoccupatevi del domani». Perciò aggiunge: «il domani, infatti, si prenderà cura di se stesso», vale a dire avrà i suoi motivi particolari di preoccupazioni, tali da bastare ad affliggere l’animo. Ciò significava quando soggiunse: «a ciascun giorno basti il suo peso», vale a dire il tormento della preoccupazione.

*Soluzione della difficoltà:* 1. La formica ha la sollecitudine adatta al tempo: è quanto ci viene proposto di imitare.

*Alla seconda difficoltà.* Appartiene alla prudenza la giusta previdenza del futuro. Non sarebbe una previsione ordinata dell’avvenire ma ansietà se taluno ricercasse come fine le cose temporali presenti o future; oppure, se cercasse il superfluo ai bisogni attuali della vita; oppure, se si preoccupasse fuori del tempo giusto.

*Alla terza difficoltà.* Come dice S. Agostino, nel libro del De Sermone Dom. in Monti, «quando vediamo che qualche servo di Dio provvede a che non manchi il necessario, non diciamo subito che egli si preoccupa del domani. Infatti lo stesso Signore, per darci l’esempio, si degnò di avere delle provviste; e negli *Atti degli Apostoli* sta scritto che a causa di un’imminente carestia fu provveduto per il futuro quanto era necessario alla vita.

Il Signore non rimprovera che ci si procuri tali cose nel modo solito degli uomini, ma che serviamo Dio per queste cose.

(*Summa th.*, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 55, a. VII).

### *Sul dovere dell’elemosina.*

*Sembra* che dare l’elemosina non sia di precetto. Infatti:

1. Bisogna distinguere i consigli dai precetti. Ora dare l’elemosina è un consiglio – secondo il detto di Daniele 4 (24): «Piaccia al re il mio consiglio, riscatta i tuoi peccati con l’elemosina». – Dunque dare l’elemosina non è di precetto.
2. Ciascuno può lecitamente usare o conservare ciò che è suo. Ma, conservandolo, non lo si darà in elemosina. Dunque è lecito non dare l’elemosina. Convenientemente dare l’elemosina non è di precetto.
3. Tutto ciò che in un certo tempo cade sotto precetto obbliga i trasgressori sotto pena di peccato mortale, perché i precetti affermativi obbligano per un certo tempo determinato. Se dare l’elemosina cadesse sotto precetto, significherebbe determi-

nare un certo tempo in cui una persona peccherebbe mortalmente, se non la desse. Ma non sembra che sia così: infatti si può sempre pensare con una certa probabilità che si potrà aiutare il povero in qualche altra maniera o che quanto si dovrebbe dare in elemosina potrebbe essere necessario sul momento o in seguito. Dunque sembra che dare la elemosina non sia di precetto.

4. Tutti i precetti si riconducono ai precetti del decalogo. Ora tra questi, non c'è nulla che riguardi l'elemosina. Dunque dare l'elemosina non è di precetto.

*In contrario:* nessuno è punito con la pena eterna per l'elemosina di qualcosa che non cade sotto precetto. Ma alcuni sono puniti con la pena eterna per l'omissione dell'elemosina – come appare da San Matteo (25, 41 e segg.) –. Dunque dare l'elemosina è di precetto.

*Risposta:* Essendo di precetto l'amore del prossimo, ne consegue necessariamente che cade sotto il precetto tutto ciò, senza di cui esso non sussisterebbe. Ora, all'amore del prossimo spetta non solo *volere*, ma anche *fare* il bene al prossimo – secondo quanto è scritto nella I<sup>a</sup> lettera di S. Giovanni 3, (18): «Non amiamo a parole o con la lingua, ma con i fatti e verità» –; ma per *volere e fare* del bene a qualcuno, bisogna sovvenire alle sue necessità. Dunque l'elargizione di elemosine è di precetto. Dato, poi, che i precetti vertono circa gli atti di virtù, anche il dono dell'elemosina deve cadere sotto il precetto secondo che è atto necessario della virtù, vale a dire in conformità ai postulati della retta ragione.

In base a ciò, va osservato qualcosa sia da parte di chi fa l'elemosina, sia da parte di colui al quale deve farsi.

*Da parte di chi fa l'elemosina* bisogna badare a che quello che deve erogarsi in elemosina gli sia superfluo, secondo il detto di San Luca 11, (41): «Ciò che supera datelo in elemosina».

Per superfluo si intende non solo ciò che è tale rispetto a lui, ciò che supera le necessità individuali, ma anche rispetto agli altri che sono affidati alle sue cure.

Ciascuno deve, infatti, provvedere in primo luogo a se stesso e a coloro che sono affidati alle sue cure (e rispetto ad essi si dice *necessario alla persona*, secondo che la *persona* comporta una dignità), ed in secondo luogo, col rimanente, sovvenire alle necessità degli altri. Nello stesso modo che la natura, prima, prende per sé, per il sostentamento del proprio corpo, ciò che è necessario all'attività della potenza nutritiva e poi eroga il superfluo nella generazione degli altri attraverso la potenza generativa.

*Da parte di chi riceve l'elemosina* si richiede che sia in necessità: diversamente non vi sarebbe motivo di fargli l'elemosina. Poiché, tuttavia, non è possibile che un solo individuo possa aiutare tutti coloro che si trovano nel bisogno, non ogni specie di necessità obbliga sotto precetto, ma solo quella in cui il bisognoso, senza nostro aiuto, non potrebbe sostentarsi. In tal caso, infatti, si verifica quanto dice S. Ambrogio: «Dà da mangiare a chi muore di fame. Se non lo aiuti lo uccidi».

In questo senso, dunque, fare l'elemosina è di precetto: dandola dal *superfluo* e a chi si trova in *estrema necessità*. Diversamente dare l'elemosina è di consiglio, così

come si danno consigli rispetto a tutto ciò che costituisce un bene più alto.

*Soluzione delle difficoltà.*

1. Daniele parlava ad un re, che non era soggetto alle leggi di Dio. Quindi, anche quelle cose che appartenevano ad un comandamento di quella legge, che egli non professava, dovevano essergli proposte sotto forma di consiglio.

Si potrebbe anche dire che trattavasi di uno di quei casi in cui dare l'elemosina non è di precetto.

2. I beni temporali, dati da Dio all'uomo, a questi appartengono quanto alla proprietà: quanto all'uso, invece, devono essere non solo suoi, ma anche degli altri che, dalla loro parte superflua di essi, possono trarre il loro sostentamento.

San Basilio dice: «Se riconosci che essi (cioè i beni temporali) ti sono venuti da Dio, è forse ingiusto che ce li abbia distribuiti in misura ineguale? Per quale ragione tu sei ricco e quell'altro va mendicando, se non perché tu possa conseguire i meriti di una buona distribuzione e lui ottenga il premio della pazienza? È pane dell'affamato quello che tu hai, è del nudo il vestito che tu conservi nell'armadio, sono di chi va scalzo le scarpe che in casa tua ammuffiscono, è dell'indigente il danaro che tu hai nascosto sotto terra. Perciò, tanto pecchi quanto sei in grado di dare». La stessa cosa dice S. Girolamo in *Decret.*, dist. XLVII.

3. V'è un certo tempo in cui si pecca mortalmente, se si omette di dare l'elemosina; *da parte di chi la riceve*, quando il bisogno appare evidente ed urgente, né si vede sul momento chi possa soccorrere l'indigente; *da parte di chi la fa*, quando ha cose superflue che, secondo le probabili previsioni, nel suo stato presente non gli sono necessarie. Non occorre considerare tutti i casi che potrebbero capitare in futuro: ciò sarebbe quel *preoccuparsi del domani* condannato dal Signore – Matteo 6, (34) – ma il superfluo ed il necessario si devono giudicare secondo ciò che accade per lo più e con una certa possibilità.

4. Ogni soccorso dato al prossimo si riconduce al precetto di onorare i genitori. In tal senso infatti va inteso anche l'Apostolo, nella I<sup>a</sup> Lettera a Timoteo 4, (8), quando dice: «La pietà è utile a tutte le cose, avendo una promessa di vita di quella d' adesso e di quella da venire»: cosa che asserisce perché nel precetto di onorare i genitori v'è aggiunta la promessa: «per vivere a lungo sulla terra». Sotto il termine pietà è compresa ogni elargizione di elemosina.

(*Summa th.*, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 32, a. V).

*Il necessario e l'elemosina.*

*Sembra* che non si debba dare l'elemosina sottraendola al necessario. Infatti:

1. L'ordine della carità va osservato, sia in ciò che concerne gli effetti del beneficio, sia nelle disposizioni interne dell'animo. Chi agisce in modo contrario all'ordine della carità pecca, perché l'ordine della carità è di precetto. Ora, secondo l'ordine della carità bisogna amare più se stessi che il prossimo; dunque sembra che si com-

metta peccato, se uno si priva il necessario per darlo agli altri.

2. Chi elargisce ciò che gli è necessario è dissipatore del suo patrimonio: e ciò fa parte (del vizio) della prodigalità – come appare nel Filosofo, nel IV Etic. –. Ma nessuna azione viziosa va mai fatta. Dunque non bisogna dare l'elemosina da ciò che è necessario.

3. L'Apostolo dice – nella Iª Lettera a Timoteo, 5 (8) –: «Se taluno non si cura dei suoi propri e massimamente di quei di casa, ha rinnegato la fede ed è peggiore di un infedele». Ora, se uno dà di ciò che è necessario a sé e ai suoi sembra venir meno alla cura che deve avere di sé e dei suoi. Dunque pare che chi fa l'elemosina da ciò che gli è necessario pecca gravemente.

*In contrario.* Il Signore dice, – Matteo 19 (21) –: «Se vuoi essere perfetto, va, vendi tutto ciò che hai e dallo ai poveri». Ma chi dà ai poveri tutto ciò che ha non solo dà il superfluo ma anche il necessario. Dunque si può fare l'elemosina prendendola dal necessario.

*Risposta:* la parola «necessario» può intendersi in due modi.

*In un primo modo:* «Ciò senza di cui una cosa non può sussistere». E da ciò che è necessario in tale senso in nessun modo deve farsi l'elemosina: Se, ad esempio, uno si trovasse in tale stato di bisogno da avere soltanto lo stretto indispensabile per sostenere sé, i figli e quanti altri gli appartengono, dar l'elemosina prendendola da questo necessario sarebbe togliere la vita a sé ed ai suoi. A meno che non si desse un tale caso in cui, sottraendo a se stesso il necessario, lo si desse a qualche grande personaggio che sostiene la Chiesa e lo Stato. Per la salvezza di tale personaggio, infatti, sarebbe cosa lodevole esporsi al pericolo di morte, dato che il bene comune dev'essere anteposto al bene proprio.

*In un secondo modo* qualcosa viene detto necessario: «ciò senza di cui non si può vivere convenientemente secondo la condizione o lo stato della persona propria e degli altri di cui si ha cura». Il limite di questa sorta di necessario non è fisso: si potrebbe aggiungere ancora molto e non per questo si dovrebbe dire che s'è andato oltre tale necessario, come si potrebbe sottrarre molto da esso e tuttavia resterebbe ancora tanto da poter vivere convenientemente secondo il proprio stato. Dare l'elemosina prendendola da questo tipo di necessario è bene: non cade però sotto il precetto ma sotto il consiglio. Sarebbe un disordine se taluni, per elargirlo agli altri, sottraesse ai suoi beni tanto da non potere con il rimanente vivere convenientemente secondo il suo stato e le necessità ordinarie: nessuno infatti deve vivere in maniera non conveniente.

Bisogna fare però tre eccezioni:

1. Quando si cambia stato, per esempio entrando in religione. Allora infatti, elargendo tutti i propri beni per amore di Cristo, si fa un'opera di perfezione, ponendosi in un altro stato.
2. Quando ciò che si sottrae a se stessi, pur essendo necessario ad una vita secondo le convenienze, può essere facilmente riguadagnato, in modo che non ne segue un

inconveniente gravissimo.

3. Quando ci si trovasse di fronte all'estrema necessità di una persona privata oppure a qualche grande necessità dello Stato. In tali casi infatti sarebbe degno di lode chi si privasse di ciò che sembra occorrere al decoro del suo stato per sovvenire ad una più grave necessità.

Con ciò resta facile rispondere alle difficoltà.

(*Summa theol.*, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 32, a. VI).

*Il giusto compenso alla professione.*

*Sembra* che non sia lecito all'avvocato farsi pagare per il suo patrocinio. Infatti:

1. Non bisogna fare le opere di misericordia in vista della remunerazione umana, secondo il detto di San Luca, 14 (12): «Quando fai un banchetto o un pranzo, non invitare i tuoi amici o i ricchi del vicinato, affinché poi a loro volta essi invitino te, e tu abbia così la ricompensa». Ora prestare il patrocinio nella causa di qualcuno fa parte delle opere di misericordia, come s'è detto. Dunque non è lecito all'avvocato ricevere una retribuzione in danaro per il patrocinio prestato.

2. Non bisogna scambiare ciò che è spirituale per ciò che è temporale. Ma il patrocinio prestato pare che sia qualcosa di spirituale: è infatti uso della scienza del diritto. Dunque non è lecito all'avvocato ricevere danaro per il patrocinio prestato.

3. Nel giudizio, oltre l'avvocato, prendono parte il giudice e i testimoni. Ora, secondo S. Agostino, *Ad Macedonium*, «il giudice non deve vendere la sentenza giusta né il testimone la testimonianza vera». Dunque neppure l'avvocato può vendere il giusto patrocinio.

*In contrario*: S. Agostino dice pure che «l'avvocato vende lecitamente il giusto patrocinio ed i giuristi il consiglio vero».

*Risposta*. Si può ricevere con tutta giustizia una ricompensa per la manifestazione fatta ad un altro di ciò, che non si è tenuti a manifestare. Ora, è chiaro che non sempre l'avvocato è tenuto a prestare gratis il suo patrocinio o a dare il suo consiglio nelle cause agli altri. Dunque se vende il suo patrocinio o il suo consiglio, non va contro la giustizia. È la stessa ragione per cui possono prendere del danaro il medico, che dà la sua opera per guarire il malato, e tutte le altre persone che si trovano in analoghe circostanze: purché si facciano pagare con moderazione, avendo presenti la condizione delle persone, degli affari, del lavoro e le consuetudini del Paese. Se per avidità estorce immoderatamente qualche altra cosa, pecca contro la giustizia. Perciò S. Agostino dice, – *Ad Macedonium* –, che «a costoro si chiede conto di quelle cose estorte per immoderata avidità, non invece di quelle date in forza di una tollerabile consuetudine».

*Soluzione delle difficoltà*: 1. Non sempre si è tenuti a fare gratis quelle cose che si possono fare per misericordia: altrimenti non sarebbe mai lecito neppure vendere alcunché, dato che qualsiasi cosa può essere elargita per misericordia. Quando però

si dà per misericordia, non bisogna cercare la ricompensa degli uomini, ma quella di Dio. Così l'avvocato, quando patrocina per misericordia le cause dei poveri, non deve ricercare la remunerazione umana, ma quella divina: non è detto però che debba sempre dare il suo patrocinio gratis.

2. Anche se la scienza del diritto è qualcosa di spirituale, il suo uso è fatto mediante azioni corporali. Perciò per ricompensare tali azioni è lecito ricevere del danaro: se così non fosse, a nessun operaio sarebbe lecito trarre guadagno dal suo mestiere.

3. Il giudice ed il testimone sono comuni a entrambe le parti: il giudice infatti è tenuto a dare la giusta sentenza e il testimone è tenuto a dire la verità e la giustizia e la verità non pendono da una parte più che dall'altra. Perciò il giudice riceve dall'erario pubblico lo stipendio per il suo lavoro; ed i testimoni ricevono le spese non come prezzo della testimonianza data, ma come paga del lavoro, o da entrambe le parti o da quella che li ha prodotti: perché *nessuno milita a sue spese*, come è detto nella I<sup>a</sup> ai Corinti 9 (7).

L'avvocato però difende una sola delle parti. Dunque può lecitamente prendere l'onorario dalla parte che aiuta.

(*Summa th.*, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 71, a. IV).

#### *I problemi morali riguardanti la mercatura.*

Esaminiamo i peccati commessi negli scambi commerciali volontari e parliamo dapprima della frode che avviene nelle compere e nelle vendite e quindi dell'usura che si pratica nei prestiti. I peccati che si commettono negli altri scambi commerciali volontari rientrano nel furto o nella rapina e non formano speci distinte di peccato. Lo studio della frode commerciale pone i quattro problemi seguenti:

- I. Se sia permesso vendere un oggetto più caro di quanto esso valga e cioè se la vendita è resa ingiusta dal prezzo richiesto.
- II. Se la vendita possa essere resa ingiusta da una frode sulla merce venduta.
- III. Se il venditore sia tenuto a dichiarare i difetti della merce posta in vendita.
- IV. Se sia permesso nel commercio di vendere una merce più cara di quanto essa sia costata.

*Se sia permesso di vendere un oggetto più caro di quanto esso valga.*

1. Sembra che questo sia permesso. Nella vita in società spetta infatti alle leggi civili di determinare ciò che sia giusto negli scambi; ora queste leggi danno la facoltà al compratore e al venditore di ingannarsi reciprocamente, e ciò ha luogo ogniqualvolta il venditore vende la sua merce più cara di quanto essa valga o il compratore la paghi al di sotto del suo valore. È dunque permesso di vendere una cosa più cara di quanto essa valga.

2. Ciò che è comune a tutti sembra derivare dalla natura e quindi non costituire un peccato. Sant'Agostino riporta queste parole recitate da un attore in una commedia:

«Voi uomini volete comprare a basso prezzo e vendere caro». A tale frase fa eco quella scritta nel «Libro dei proverbi»: «Parlando di un affare, tutti i compratori lo dichiarano cattivo mentre, andandosene, se ne felicitano a vicenda». Risulta quindi chiaro che è permesso vendere una cosa più cara e comperarla a minor prezzo di quanto essa valga.

3. Non sembra che sia vietato di fare per contratto quello che si deve fare secondo le regole dell'onestà. Secondo Aristotele, nell'amicizia basata sull'utilità, colui che riceve un beneficio deve dare un compenso proporzionato al vantaggio ricevuto. Ma tale vantaggio eccede talvolta il valore della cosa data; è ciò che capita allorché si ha molta necessità di una cosa, sia per evitare un pericolo, sia per assicurarsi un profitto. Risulta quindi permesso, in un contratto di compera o di vendita, di trasferire una cosa ad un prezzo superiore al suo valore reale. Tuttavia, come è scritto nel Vangelo di San Matteo: «Tutto ciò che voi desideriate gli uomini facciano nei vostri riguardi, fatelo nei loro». Ma nessuno vuole che gli si venda una merce più cara di quanto essa valga. Dunque nessuno deve vendere una cosa al di sopra del suo valore reale.

In conclusione, valersi della frode per vendere una merce al di sopra del suo giusto prezzo è certamente un peccato poiché si inganna il prossimo. È ciò che fa dire a Cicerone: «Ogni inganno deve essere escluso dai contratti: il venditore non ingannerà il compratore che accetta una merce ad un prezzo troppo elevato, né il compratore quel venditore che chieda un prezzo meno elevato».

Eliminata ogni possibilità di frode noi possiamo esaminare la compra o la vendita sotto un duplice punto di vista: dapprima nella loro sostanza. Secondo questa, la compera o la vendita sembrano essere state istituite nell'interesse comune delle due parti, avendo ognuna di esse bisogno di ciò che l'altra possiede: è ciò che risulta chiaramente dallo studio di Aristotele su queste questioni nelle «Politiche». Ma ciò che è istituito nell'interesse comune, non deve essere gravoso più all'uno che all'altro. Bisogna dunque stabilire il contratto di compra e vendita in tal modo che le merci scambiate siano equamente ripartite tra i contraenti. D'altra parte la quantità o il valore di una cosa utile all'uomo si misura secondo il prezzo pagato; proprio per questo, dice Aristotele, è stata inventata la moneta. Di conseguenza se il prezzo supera per il suo valore la quantità della merce venduta, o se in senso inverso la merce presenta un plus valore rispetto al prezzo fissato, l'uguaglianza richiesta dalla giustizia viene meno. Ecco perché vendere una merce più cara o comperarla meno cara di quanto essa valga, è ingiusto e illecito.

D'altra parte la compera e la vendita possono in certe circostanze recar vantaggio ad una parte e nuocere all'altra: per esempio, allorché qualcuno abbia urgente necessità di una merce e il venditore subisca un danno vendendola. In questo caso il giusto prezzo dovrà essere stabilito non soltanto secondo il valore della merce venduta, ma secondo l'entità del danno che il venditore subisce dalla vendita. Potrà essere allora, in tal caso, venduta una cosa al di sopra del suo valore reale, malgrado

il suo prezzo non corrisponda, per colui che la vende, ad un prezzo superiore al suo valore.

Ma se il compratore ricava un gran beneficio dall'oggetto ricevuto dal venditore, e se quest'ultimo non subisce alcun danno dalla vendita, il prezzo di tale oggetto non deve essere maggiorato. Infatti il vantaggio di cui gode il compratore non va a discapito, in questo caso, del venditore, ma risulta dalla posizione favorevole del compratore. Se è lecito tener conto però del danno subito, in nessun caso è permesso vendere a qualcuno ciò che non ci appartiene. Tuttavia colui che compera un oggetto ad un prezzo a lui vantaggioso, può di propria iniziativa pagare al venditore un prezzo maggiore di quello pattuito.

1. Come è già stato scritto prima, la legge umana regge una società formata da molti membri disonesti, e non è stata fatta soltanto per i virtuosi. La legge non può perciò reprimere ciò che è contrario alla virtù, ma si accontenterà di reprimere ciò che potrebbe portare alla distruzione della società stessa. Si può dire che la stessa legge ritenga tutto il resto lecito non in quanto essa l'approvi, ma in quanto non lo condanna. A questo modo la legge non commina alcuna pena e permette al venditore di maggiorare il prezzo della sua merce e al compratore di ottenerla a troppo buon mercato se ciò avviene senza frode ed entro determinati limiti. In questo ultimo caso infatti la legge rende obbligatoria la restituzione se, per esempio, una delle parti contraenti è stata ingannata in misura superiore alla metà del giusto prezzo. Ma nessun atto contrario alla virtù rimane impunito rispetto alla legge divina. E la legge divina ritiene atto illecito non osservare, nella compera e nella vendita, l'uguaglianza dei vantaggi. Colui che ha ricevuto troppo sarà dunque tenuto ad offrire un compenso alla parte lesa se il danno arrecato è di notevole entità. Se aggiungo questa precisazione è perché il giusto prezzo di una merce non è sempre determinato con assoluta esattezza, ma nella maggioranza dei casi lo si stabilisce secondo una valutazione approssimativa. E quindi un leggero aumento o una leggera diminuzione del prezzo non mi sembra possano recar danno all'uguaglianza dei vantaggi.

2. Sant'Agostino spiega infatti: « È facendo un esame di coscienza e osservando gli altri che quel commediante si rese conto che tutti desideravano comperare a buon mercato e vendere caro. Ma dato che questo sentimento è basso, ognuno può resistere e rinvenire in se stesso la forza per vincerlo ». E Sant'Agostino cita l'esempio dell'uomo che, potendo ottenere un libro per un prezzo modico a causa dell'ignoranza del venditore, ne pagò tuttavia il giusto prezzo. Questo prova che tale desiderio generalizzato non è un desiderio naturale ma contrario alla virtù. Se è comune, ciò è dovuto al fatto che la maggior parte della gente vive nel vizio.

3. Nella giustizia commutativa, si considera principalmente l'uguaglianza delle merci scambiate. Ma nell'amicizia interessata si considera soprattutto l'uguaglianza delle utilità rispettive, ed è perché il compenso che bisogna concedere deve essere proporzionato all'utilità che se ne ricava. Nella compera invece essa sarà proporzionata all'uguaglianza della merce scambiata.



*Se una vendita possa essere ingiusta ed illecita in seguito ad una frode sulla natura della merce stessa.*

1. Non sembra che una vendita sia da ritenersi ingiusta ed illecita in seguito ad un difetto della merce venduta. In una cosa, infatti, ciò di cui si deve tener conto prima di tutto è la sua natura. Ma un difetto che riguarda la natura stessa della merce venduta non rende la vendita illecita: così, per esempio, capita allorché qualcuno vende dell'argento o dell'oro fabbricato dagli alchimisti come argento e oro vero, ma che può servire a tutti gli usi per cui l'oro e l'argento sono stati comperati, come la fabbricazione di vasi o di altri oggetti simili. A maggior ragione, dunque, la vendita non sarà resa illecita dalla presenza di difetti meno importanti.

2. Quando il difetto della merce venduta riguarda la quantità, questo sembra maggiormente ledere la giustizia che si basa sulla uguaglianza. Ma la quantità è nota con l'ausilio di misure. E dato che, come osserva Aristotele, le misure di cui l'uomo si serve per le cose non sono fisse, ma maggiori in certi paesi e minori in altri, non si potranno evitare difetti relativi alla quantità della merce. Perciò la vendita non sarà resa illecita da un simile difetto.

3. Vi può essere infine un altro difetto nella merce: quello di non aver la qualità richiesta. Ma per stabilire queste qualità occorre istruzione e la maggior parte dei venditori non ne hanno. La vendita, dunque, non sarà da ritenersi illecita nemmeno in questo ultimo caso.

Tuttavia, come dice Sant'Ambrogio, «La regola evidente della giustizia vuole che l'uomo dabbene non si allontani dalla verità né faccia subire ad alcuno un danno ingiusto, né una frode sulla merce».

In conclusione tre difetti possono riscontrarsi in una merce in vendita. Il primo riguarda la natura di quest'oggetto. Se il venditore sa che l'oggetto che vende ha questo difetto, commette una frode nella vendita e perciò quest'ultima diventa illecita. È ciò che Isaia rimprovera ai suoi contemporanei: «Il vostro argento è stato cambiato in scorie; il vostro vino è stato annacquato» perché ciò che è mescolato perde la propria natura. Un altro difetto riguarda la quantità stabilita dalle misure e dai pesi. Se al momento della vendita ci si serve consciamente di una misura difettosa si commette una frode e la vendita si rende perciò illecita. A questo proposito il Deuteronomio avverte: «non avrai nel tuo sacco due speci di pesi, uno grosso e uno piccolo; né avrai in casa tua due speci di misura, una grande ed una piccola», e più avanti: «perché è in dissidio con Dio colui che fa queste cose poiché Dio ha in orrore ogni ingiustizia». Il terzo difetto possibile è quello della qualità: vendere per esempio come sana una bestia ammalata. Se il venditore agisce in tal modo coscientemente, egli commette una frode e la vendita diventa perciò illecita.

In ogni caso vendendo ingiustamente non soltanto si pecca ma si è tenuti alla restituzione. Se tuttavia il venditore ignora che l'oggetto venduto è affetto da questi difetti, egli non pecca perché commette soltanto materialmente un'ingiustizia e la sua azione morale non è affatto ingiusta. Ma venutone a conoscenza è tenuto lo

stesso a rifondere i danni subiti al compratore.

Ciò che noi diciamo del venditore vale anche per il compratore. Può capitare infatti che il venditore stimi meno cara di quanto essa valga la qualità della merce che vende, allorché, per esempio, egli creda vendere dell'ottone cedendo dell'oro vero. Se il compratore se ne accorge, egli fa un acquisto ingiusto ed è tenuto alla restituzione. Lo stesso si dica per gli errori di qualità e di quantità.

1. Ciò che rende caro l'oro e l'argento non è soltanto l'utilità degli oggetti alla fabbricazione dei quali essi servono, né di quella dei loro altri impieghi ma anche la qualità e la purezza della loro natura. Ecco perché se l'oro e l'argento prodotti dagli alchimisti non hanno le virtù dell'oro e dell'argento naturali, la loro vendita è fraudolenta ed illecita. E ciò soprattutto perché l'oro e l'argento servono, date le loro proprietà naturali, a certi usi per cui l'oro artificiale degli alchimisti non può essere impiegato, come, ad esempio, per usi esilaranti e come rimedio a certe malattie. Inoltre l'oro naturale può essere impiegato più frequentemente e conserva la sua purezza più a lungo dell'oro fabbricato chimicamente. Ma se l'alchimista arrivasse a fabbricare oro vero, non sarebbe illecito venderlo come tale perché nulla impedisce ad un artigiano di servirsi di certe cause naturali per produrre effetti naturali e reali. Lo stesso dice Sant'Agostino a questo riguardo quando parla dell'arte diabolica.

2. È necessario che le misure applicate alle cose di cui si fa commercio varino secondo i luoghi e secondo l'abbondanza e la penuria di queste stesse cose, perché là dove regna l'abbondanza le misure sono normalmente più grandi. Tuttavia tocca ai soli capi della città di determinare le misure esatte da impiegarsi per le varie merci tenendo conto delle condizioni locali e della natura stessa delle merci in oggetto. Così di riflesso spetta ai soli poteri pubblici e alle consuetudini di variare le misure adottate.

3. Sant'Agostino fa osservare che il prezzo delle cose destinate al commercio non si determina secondo la gerarchia della loro natura, dato che talvolta capita che un cavallo sia venduto più caro di uno schiavo, ma secondo l'utilità che gli uomini possono trarne. Non è dunque necessario che il venditore o il compratore siano a conoscenza delle qualità nascoste dell'oggetto posto in vendita, ma soltanto di quelle che lo rendono atto ai bisogni umani, per esempio se si tratta di un cavallo, che sia forte e veloce, ecc. E queste sono qualità di cui sia il venditore che il compratore possono accertarsi rapidamente.

*Se il venditore sia obbligato ad enunciare i difetti della sua merce.*

1. Sembra che il venditore non sia tenuto a dichiarare i difetti della sua merce. Come il venditore non obbliga nessuno a comperare, l'esame ed il giudizio sulla merce posta in vendita toccano esclusivamente al compratore. Quindi è la stessa persona che determina le qualità dell'oggetto e si decide a comperarlo. Non si dovrà quindi ricorrere al venditore se il compratore si sbaglia nel suo apprezzamento facendo il suo acquisto con troppa fretta e senza aver esaminato sufficientemente

tutte le qualità della merce.

2. È insensato prescrivere al venditore un atto che gli vieti di realizzare il suo intento. Infatti dichiarare i difetti della merce che si vuol vendere significa impedirne la vendita stessa. Come fa dire Cicerone ad un suo personaggio: «Cosa è più assurdo del far gridare al banditore io vendo una cosa appetata?». In definitiva quindi il venditore non è tenuto a svelare i difetti della merce che intende vendere.

3. È certo più necessario che l'uomo conosca le vie della virtù piuttosto dei difetti degli oggetti in vendita. Infatti non si è tenuti a dare consigli a tutti e a indicare ad alcuno i difetti della sua moralità, anche se la bugia debba essere bandita. Il venditore, dunque, sarà ancora meno obbligato a svelare i difetti della sua merce dando così una specie di consiglio al compratore.

4. Se qualcuno è tenuto a dichiarare i difetti della merce posta in vendita può essere solo nel caso in cui esso voglia giungere ad una diminuzione dei prezzi, ma talvolta il prezzo verrebbe lo stesso ridotto anche se la merce venduta non avesse alcun difetto, ma per un'altra ragione; per esempio se il venditore trasportasse il suo grano in un paese che ne è sprovvisto (e lo vende perciò più caro) e sa che molti altri mercanti verranno dopo di lui per venderne altro; se i compratori lo sapessero potrebbero offrire al primo venditore un prezzo inferiore di quello richiesto. Costui però non è tenuto, a quanto risulta, ad avvertirli. Per la stessa ragione non è tenuto nemmeno a dichiarare i difetti della sua merce. Tuttavia Sant'Ambrogio scrive: «Nei contratti si è tenuti a dichiarare i difetti della merce che si vende; se il venditore non lo fa e anche se la merce è già stata presa in consegna dal compratore, il contratto è nullo per frode».

In conclusione è sempre illecito procurare a qualcuno danno o svantaggio, benché non sia sempre necessario offrire al prossimo un aiuto o un consiglio atto a procurargli un qualsiasi beneficio. Questo intervento si renderebbe obbligatorio solo in certi casi particolari, come per esempio quando si ha la responsabilità di qualcuno o quando nessun altro potrebbe intervenire in aiuto. E il venditore che offre la sua merce al compratore gli dà, con la stessa, un'occasione di danno o di pericolo se questa merce presenta difetti tali da pregiudicare gli usi per cui è stata comprata. Vi è un danno infatti se il difetto è di natura tale da diminuire il valore della merce messa in vendita e che ciononostante il venditore non ne diminuisca il prezzo; vi è pericolo se, a causa di questo difetto, l'uso della merce diventa difficile o pericoloso, come per esempio, se si vendesse un cavallo rapido o una casa che va in rovina per una casa in buono stato, o altrimenti avariati per alimenti sani. Se questi difetti sono nascosti e il venditore non li dichiara, la sua vendita diventerà illecita e fraudolenta ed egli sarà tenuto a ripagare il danno.

Ma se il difetto è manifesto, come quando si tratta di un cavallo con un occhio solo o se la merce, non utilizzabile per il venditore, può diventare utile ad altri, e se d'altra parte il venditore fa di sua spontanea volontà, una riduzione adeguata del prezzo della merce, egli non è obbligato a dichiarare i difetti della sua merce. Perché

potrebbe verificarsi che il compratore pretendesse una diminuzione di prezzo esagerata. In questo caso il venditore può, a buon diritto, tutelare il proprio interesse passando sotto silenzio i difetti della merce.

1. Si può emettere un giudizio solamente su una cosa conosciuta: «Ognuno giudica secondo quanto conosce» dice Aristotele. Se i difetti della propria merce posta in vendita [sono nascosti senza che il venditore ne (N.d.C.)] dichiari l'esistenza, il compratore non è in grado di farsi un giudizio su quanto compera. Il contrario avviene se i difetti sono apparenti.

2. Non è necessario far gridare da un pubblico banditore i difetti della propria merce posta in vendita: annunci di tale natura farebbero fuggire gli eventuali compratori e non li renderebbe edotti delle altre qualità della merce che la possono rendere utile e buona. Ma bisogna dichiarare questi difetti ad ogni compratore che si appresta a contrattarla. Egli potrà così fare un confronto tra le qualità e i difetti della merce. Nulla impedisce infatti che una merce difettosa possa rendere in altri campi quantità di servizi.

3. Se non si è tenuti in modo assoluto a dichiarare il vero al prossimo, per quanto riguarda l'esercizio della virtù è tuttavia obbligatorio farlo poiché in caso contrario la virtù verrebbe minacciata dallo stesso silenzio.

4. Il difetto di una merce diminuisce il suo valore reale ma nel caso previsto dall'obiezione sopra riportata è solamente più tardi che il valore della merce tende a diminuire in seguito all'arrivo di nuovi mercanti e all'ignoranza di questo particolare da parte dei compratori. Di conseguenza il venditore può, senza offendere la giustizia, vendere la sua merce secondo la tariffa del mercato dove si è trasferito senza dover annunciare la prossima caduta dei prezzi. Se tuttavia ne parla, o spontaneamente abbassi i propri prezzi, egli sarebbe maggiormente virtuoso, ma non è tenuto a fare ciò in base a semplici considerazioni di giustizia.

*Se sia permesso nel commercio di vender più caro di quanto si comperi.*

1. Ciò sembra vietato. Infatti secondo San Giovanni Crisostomo: «Colui che compera una cosa in vista di un traffico e che la rivende tale e quale senza cambiarla per nulla, è uno dei mercanti che furono scacciati dal tempio di Dio». Dello stesso parere è Cassiodoro, il quale, commentando il seguente versetto dei Salmi: «Perché io non conosco l'arte dello scrivere» e quell'altro «Perché io ignoro il commercio», dichiara: «Cosa è il commercio se non il comprare a basso prezzo nell'intenzione di rivendere più caro?». E più in là: «Commercianti simili, Dio li scaccia dal tempio». Ma l'espulsione dal tempio avviene solo in seguito ad un peccato, quindi il commercio così fatto è un peccato.

2. Come l'abbiamo dimostrato è contrario alla giustizia il vendere un oggetto più caro o il comprarlo a minor prezzo di quanto valga. Ma il commerciante che vende un oggetto più caro di quanto l'ha pagato, ha obbligatoriamente dovuto comprarlo al di sotto del suo prezzo e quindi venderlo a prezzo maggiore. Egli dunque non

può evitare il peccato.

3. Come dice San Gerolamo: «Fuggi come la peste quel prete che fa del commercio e da povero diventa ricco, da oscuro famoso». Il commercio però non potrebbe essere vietato ai preti se non fosse un peccato. È dunque un peccato fare del commercio comperando a basso prezzo e vendendo più caro.

Tuttavia, nello stesso versetto del salmo: «Perché io non conosco l'arte dello scrivere», Sant'Agostino osserva: «Il commerciante avido di guadagno bestemmia allorché subisce una perdita, mente e presta falso giuramento sul prezzo della merce, ma tali difetti sono dell'uomo e non del commercio e quest'ultimo può esercitarsi senza i primi». Non è quindi vietato fare del commercio. In conclusione il commercio è l'attività di quelli che scambiano le merci. Secondo Aristotele bisogna distinguere due speci di scambi: il primo naturale e necessario consiste nello scambiare derrate contro derrate e derrate contro denaro per necessità vitali. Simili scambi non sono propri ai commercianti, ma vengono per lo più effettuati dai padroni di casa o dai capi della città che sono incaricati di provvedere ai bisogni della casa o della città in fatto di derrate vitali. Vi è però un altro tipo di scambio. Esso consiste nello scambiare denaro contro denaro o derrate qualsiasi contro denaro, ma non per far fronte alle necessità della vita, bensì in vista di un beneficio. E proprio di questo tipo di scambio è costituito il commercio. Di questi due generi di scambio Aristotele ritiene il primo lodevole dato che risponde ad una necessità naturale, ma discute sulla liceità del secondo che per la sua natura stessa favorisce una cupidigia senza limiti. Ecco perché il commercio ha in se stesso qualcosa di sospetto perché non si propone uno scopo onesto o necessario.

Tuttavia, se il beneficio, scopo del commercio, non implica di per se stesso alcun elemento onesto o necessario, non implica d'altra parte azioni disoneste o contrarie alla virtù. Nulla vieta infatti di esercitarlo per uno scopo utile ed anche onesto. Il commercio allora diventa lecito. Ciò avviene quando un uomo si propone di impiegare il moderato beneficio ricercato attraverso il commercio in vista del sostentamento della sua famiglia o dell'assistenza agli indigenti o infine allorché si faccia del commercio per l'utilità sociale o per provvedere la propria patria delle merci necessarie. Probabilmente anche in questi casi si ricerca il guadagno ma come compenso di un lavoro e non come scopo di un'attività.

1. Il testo di San Giovanni Crisostomo deve essere riferito al commerciante che ricerca esclusivamente una fonte di guadagno. Questa intenzione si rivela soprattutto quando rivende un oggetto più caro senza avervi apportato alcuna modifica. Se infatti egli aumenta il prezzo di vendita di un oggetto che ha modificato, egli riceve con questo solo il prezzo del suo lavoro. Si può inoltre ricercare il guadagno non come fine ultimo, ma come abbiamo detto, allo scopo di assicurarsi un qualche altro vantaggio necessario ed onesto.

2. Colui che vende una cosa più cara di quanto gli sia costata, non è per questo fatto un commerciante, ma lo è solo chi compera all'unico scopo di vendere più caro. Se

infatti si compera un oggetto senza intenzione di rivenderlo, ma per conservarlo e che in seguito per una causa o per l'altra, si voglia farlo, questo non costituisce un commercio benché lo si venda più caro. Questo aumento può essere lecito sia perché l'oggetto è stato migliorato, sia perché i prezzi sono aumentati secondo i tempi ed i luoghi, sia infine perché si corrono rischi trasportando o facendo trasportare questo oggetto da un luogo ad un altro. Per queste ragioni né la compera né la vendita sono atti da ritenersi ingiusti.

3. I preti devono eliminare dalla loro vita non soltanto tutto ciò che è male di per se stesso, ma anche ciò che ne ha le sembianze. Il commercio, appunto, conserva questa apparenza sospetta sia perché esso tende ad un beneficio terreno che i preti devono disprezzare, sia perché i peccati che vi si commettono sono troppo frequenti. Come dice il libro dell'Ecclesiastico: «Difficilmente il commerciante evita i peccati del linguaggio». Vi è d'altronde un'altra ragione: il commerciante esige un'applicazione troppo grande per le cose di questo mondo, distogliendo con questa cura le preoccupazioni per i beni spirituali; ecco perché San Paolo scriveva a Timoteo: «Colui che è arruolato al servizio di Dio non deve legarsi agli affari del secolo». Tuttavia è permesso ai preti di utilizzare per la compera o per la vendita la prima forma del commercio, cioè quella che viene esercitata al fine di procurarsi le cose necessarie alla vita.

(*Summa th.*, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 77, a. I-IV).

### *Condanna del prestito feneratizio.*

Resta da studiare il peccato di usura che viene commesso nei prestiti. Noi ci chiediamo: 1) se sia un peccato ricevere denaro a titolo di interesse per un prestito monetario cadendo nel peccato di usura; 2) se sia lecito godere di un vantaggio qualsiasi in compenso di questo mutuo; 3) se colui che ha fatto un prestito sia tenuto a restituire i benefici di usura legittimamente ottenuti dal prestito; 4) se sia lecito ricevere denaro pagando degli interessi.

*Se sia un peccato ricevere interessi per un prestito di denaro.*

1. Non sembra. Non si può infatti peccare seguendo l'esempio di Gesù Cristo. E Cristo dice a questo riguardo, nella parabola citata da San Luca: «Al mio ritorno percepirò il mio denaro con gli interessi». E si trattava proprio di un prestito di denaro. Non costituisce quindi un peccato il ricevere un interesse su un prestito monetario.

2. Se il Salmista dice che la legge divina è perfetta è perché essa condanna il peccato. Ma il Deuteronomio autorizza il prestito ad interesse con queste parole: «Tu non pretenderai dal tuo fratello alcun interesse né per un prestito di denaro né per un prestito di grano, né per altro favore. Tu potrai ricevere un interesse solamente da un estraneo». Quindi non costituisce un peccato il percepire un interesse da un prestito.

3. Nelle relazioni umane è la legislazione civile che determina ciò che è giusto e questa appunto autorizza il prestito ad interesse. Dunque il prestito ad interesse non è ingiusto.

4. I consigli del Vangelo, se non osservati, non implicano un peccato. Il Vangelo dice: «Prestate senza nulla volere in cambio». Si può dunque, senza peccare, percepire un interesse.

5. Non sembra che sia necessariamente un peccato farsi pagare un lavoro che non si è obbligati a compiere. Ma colui che detiene una certa quantità di denaro non è tenuto sempre a prestarlo al suo prossimo. Il prestito ad interesse è quindi talvolta lecito.

6. La moneta di argento e gli oggetti in argento sono formati dalla stessa materia. Come è lecito farsi pagare allorché si presta dell'argenteria, sarà ugualmente permesso ricevere una certa somma per il prestito di argento monetario. L'interesse non è dunque un peccato.

7. Ognuno può ricevere liberamente una cosa che gli viene data volontariamente dal padrone della stessa. Ora colui che riceve il prestito dà liberamente l'interesse; quindi colui che presta può lecitamente percepire l'interesse stesso.

Tuttavia è scritto nel libro dell'Esodo: «Se tu presti del denaro a qualcuno del mio popolo, al povero che è con te, non dovrai essere nei suoi riguardi un creditore e non l'opprimerai con gli interessi». In conclusione ricevere un interesse per l'uso del denaro imprestato, è di per sé ingiusto perché significa farsi pagare qualcosa che non esiste e ciò è evidentemente contrario alla giustizia. Per convincersene bisogna ricordare che l'uso di certi oggetti si confonde con il suo consumo; così noi consumiamo il vino di cui ci serviamo come bevanda e il grano che usiamo come nutrimento. Negli scambi di questa specie non si dovrà tener conto dell'uso degli oggetti prestati senza tenerne presente la natura stessa. Dal fatto stesso che essi concedono in uso a qualcuno certi oggetti, si trasferisce a costui la loro proprietà. Ecco perché per degli oggetti di questa natura, il prestito significa trasferimento di proprietà. Se qualcuno volesse vendere da una parte il vino e dall'altra il suo consumo, venderebbe due volte la stessa cosa, o più esattamente venderebbe ciò che non esiste. Commetterebbe così una evidente ingiustizia. Per la stessa ragione andrebbe contro la giustizia chi, prestando del vino o del grano, esigesse due compensi, l'uno a titolo di restituzione equivalente alla cosa stessa, l'altro quale prezzo del suo uso: donde il nome di usura.

Invero vi sono degli oggetti il cui uso non si confonde con il consumo, così l'uso di una casa significa abitarla, non distruggerla; si potrà dunque fare una cessione distinta dell'uso e della proprietà; vendere una casa, per esempio, di cui ci si riserva il godimento per un certo periodo, o al contrario cedere l'uso di questa casa mantenendo la nuda proprietà. Ecco perché si ha il diritto di far pagare l'usufrutto di una casa, richiedendo in seguito la casa prestata, come avviene negli affitti di immobili. Rispetto al denaro, Aristotele osserva che esso è stato principalmente inventato per facilitare gli scambi, dunque il suo uso proprio e preminente è quello di essere

consumato, cioè speso, poiché questo è il suo impiego nelle compere e nelle vendite. Di conseguenza è ingiusto farsi pagare per l'uso del denaro prestato. Ciò costituisce l'usura. E come si è tenuti a restituire i beni ottenuti ingiustamente, si è ugualmente tenuti a restituire il denaro ricevuto a titolo di interesse.

1. Gli interessi, di cui parla l'Evangelista, devono essere intesi in un senso metaforico. Si riferiscono all'abbondanza dei beni spirituali voluti da Dio che vuole si faccia sempre un miglior uso dei beni affidatici, per il nostro vantaggio e non per il suo.

2. Era vietato agli ebrei di ricevere un interesse da parte dei loro fratelli, cioè degli altri ebrei. Ciò che lascia presupporre che percepire l'interesse di un prestito da qualsiasi parte esso provenga, sia male. Dobbiamo infatti considerare ogni uomo «nostro prossimo e fratello», secondo la legge del Vangelo che deve reggere l'intera umanità. Così il Salmista, parlando del giusto, afferma categoricamente: «Egli non presta il suo denaro ad interesse» ed Ezechiele: «Egli non percepisce interesse». Se gli ebrei erano autorizzati a ricevere un interesse da parte di stranieri, non è che questo atto fosse permesso e lecito; era tollerato per evitare un male maggiore: evitare cioè che essi percepissero interessi da parte degli stessi ebrei adoratori del vero Dio, spinti come erano da quell'avarizia di cui, come dice Isaia, erano schiavi. In quanto al compenso citato dal Deuteronomio: «presterai con interesse a molta gente», la parola prestito deve intendersi qui in senso lato, cioè mutuo. Ed in questo senso deve intendersi il passo dell'Ecclesiastico: «Non per astuzia, ma per timore di essere ingiustamente spogliati, molti rifiutano di prestare con interesse». La ricompensa che Dio promette dunque agli ebrei consiste in una tale abbondanza di ricchezza da permetter loro eventualmente di prestare agli altri.

3. Le leggi umane lasciano certi peccati impuniti a causa dell'imperfezione degli uomini. Esse priverebbero infatti la società di numerosi vantaggi se tutti i peccati fossero repressi stabilendo pene distinte per ognuno di essi. Ecco perché la legge umana tollera il prestito ad interesse, non perché lo ritenga conforme alla giustizia, ma per non nuocere alla maggior parte dei suoi componenti. Così il diritto civile afferma: «I beni che si consumano con l'uso non sono suscettibili di usufrutti, secondo il diritto naturale o civile». E ancora: «Il senato non ha ammesso l'usufrutto di questi beni, non lo poteva, ma ne ha autorizzato il quasi usufrutto, permettendo l'interesse». Aristotele da parte sua, guidato dal suo ragionamento, si esprime così nelle «Politiche»: «È assolutamente contro natura che il denaro possa produrre un interesse».

4. Non si è sempre tenuti a prestare; il prestito avviene solo secondo un proprio parere. È fatto obbligo però di non ricercare dal prestito un profitto qualsiasi. Tuttavia non dobbiamo concedere un prestito né compiere una buona azione in vista di un compenso da parte degli uomini, ma avere la speranza di un compenso divino.

5. L'uomo che presta senza esservi obbligato può ricevere un compenso, ma soltanto per quanto ha fatto e non ha il diritto di pretendere di più. Questo compenso sarà conforme all'uguaglianza della utilità richiesta dalla giustizia, se è stato restituito



quanto era stato prestato. Se dunque si esige di più per l'usufrutto di una cosa che non ha altro uso del suo consumo si chiede il prezzo di una cosa che non esiste. È un'esazione ingiusta.

6. Il principale uso degli oggetti in argento consiste nella loro distruzione come si può lecitamente venderne l'uso senza alienarne la proprietà. Ma l'uso principale della moneta in argento è quello di essere spesa negli scambi; non è dunque permesso di venderne l'uso pretendendo inoltre la restituzione di quanto è stato prestato. Bisogna tuttavia osservare che gli oggetti in argento possono avere un uso secondario e servire come oggetto di scambio. In questo caso non è permesso venderne l'uso. Allo stesso modo le monete di argento potrebbero avere un uso secondario, per esempio se si concedessero a qualcuno che ne facesse mostra o le impegnasse. Si potrebbe lecitamente pretendere in questo caso un prezzo per l'uso di tale argento.

7. Chi contrae un prestito e paga un interesse non lo fa sempre liberamente, bensì a volte è costretto ed obbligato perché da una parte egli ha bisogno di farsi prestare del denaro e dall'altra chi glielo presta e dispone di una tale somma non vuole impegnarla senza percepire un interesse.

*Se si possa pretendere un vantaggio qualsiasi per un prestito di denaro.*

1. Sembra che ciò sia permesso. Ognuno infatti può ricercare lecitamente il proprio indennizzo. Ora si può subire un danno prestando del denaro; sarà dunque legittimo chiedere, anzi esigere qualche indennità oltre al denaro prestato.

2. Aristotele fa osservare nell'Etica che è un dovere di ognuno di «dare un compenso a chi ci ha fatto un favore». Ora chi presta del denaro al suo prossimo che ne ha bisogno, gli fa un favore ed acquista quindi diritto alla sua gratitudine. Chi riceve un prestito contrae dunque un obbligo naturale di dare un certo compenso a chi lo favorisce. Ma perché dovrebbe essere illecito ad osservare un impegno di diritto naturale? Sembra dunque permesso, quando si presta del denaro a qualcuno, obbligarlo a compensarci in qualche modo.

3. Sulle parole di Isaia: «Felice chi scuote le mani per non ricevere presenti», la Glossa fa osservare che vi sono doni offerti con la mano, ve ne sono altri che si fanno con parole e con servizi. Ora è permesso accettare un servizio o un ringraziamento dal proprio creditore. Sarà dunque egualmente permesso ricevere qualsiasi altro dono.

4. Il caso è lo stesso tra un dono e un prestito. Come si può accettare denaro per una somma diversa di quella prestata, si potrà ricevere un prestito reciproco come compenso del denaro prestato.

5. Colui che presta una somma di denaro ne cede il possesso al mutuatario e trasferisce la proprietà del suo bene in modo maggiore di quanto avverrebbe affidando questa somma ad un mercante o ad un operaio. Come è permesso di trarre un beneficio dal denaro affidato a un mercante o ad un operaio, così sarà ugualmente lecito percepire un beneficio su un prestito di denaro.

6. Colui che presta può richiedere a chi contrae il prestito un pegno, il cui uso po-

trebbe essere venduto ad un prezzo qualsiasi. Si possono così impegnare un campo od una casa di abitazione. È dunque lecito trarre vantaggio da un prestito di denaro. 7. Talvolta capita che qualcuno venda i propri beni più cari e comperi quelli altrui meno cari a causa di un prestito precedente; o ancora che aumenti i suoi prezzi se concede una dilazione di pagamento o invece li diminuisca allorché si paghi in contanti. Sembra ritrovare in tutte queste circostanze un certo compenso che potrebbe assimilarsi al beneficio di un prestito in denaro. Ed è chiaro che ciò sia lecito. Sembra dunque ugualmente permesso richiedere od anche esigere certi vantaggi allorché si presti del denaro. Tuttavia, tra le qualità dell'uomo giusto, Ezechiele annovera la seguente: «Non ha ricevuto interesse né nulla più di quanto ha prestato». Aristotele osserva che tutto ciò che è valutabile in denaro va trattato come denaro stesso. Di conseguenza come si va contro giustizia allorché in virtù di un contratto tacito o palese si percepisce un interesse su un prestito di denaro o un altro bene che si consuma con l'uso, si va ugualmente contro giustizia allorché in virtù di un contratto tacito o palese si riceve un vantaggio qualsiasi valutabile in denaro. Tuttavia, se si riceve questo vantaggio senza averlo richiesto e senza che vi sia traccia di un obbligo tacito o palese, ma a solo titolo di dono, non si pecca; dato che prima del prestito non era previsto un simile dono e il fatto di averlo contratto non ha messo il mutuatario in condizione sfavorevole. Ciò che è consentito di pretendere in seguito ad un prestito, sono quelle cose che non si valutano con il denaro e cioè: l'amicizia, la riconoscenza di chi lo riceve e altri segni di gratitudine.

1. Nel suo contratto con il mutuatario chi presta il denaro può, senza alcun peccato, stipulare un'indennità da riceversi in cambio del danno che egli subisce privandosi di ciò che era in suo possesso. Ciò non significa vendere l'uso del denaro bensì ricevere una rifusione dei danni. Può anche darsi che il prestito eviti al mutuatario un danno maggiore di quello a cui si espone colui che presta. È dunque con il suo beneficio che il primo rifonde i danni del secondo. Ma non si ha il diritto di stipulare nel contratto un'indennità basata su queste considerazioni: che non si guadagni più nulla con il denaro prestato, poiché non si ha il diritto di vendere ciò che non si possiede ancora, il cui acquisto potrebbe essere impedito in molti modi.

2. La riconoscenza o il compenso per un beneficio ricevuto può essere previsto sotto un duplice aspetto; dapprima come il pagamento di un debito di giustizia e vi si può essere costretti con un contratto preciso, determinando questo obbligo in relazione al vantaggio ricevuto. Ecco perché chi riceve una somma di denaro o di beni che si consumano con l'uso non è tenuto a rendere più di quanto gli sia stato prestato. Sarebbe contrario alla giustizia obbligarlo a rendere maggiormente. In secondo luogo si può essere obbligati a testimoniare la propria riconoscenza per un beneficio a titolo di amicizia; e allora si terrà maggiormente conto dei sentimenti del benefattore e dell'importanza del beneficio stesso. Un debito di tale natura non può essere oggetto di un obbligo civile poiché questo comporta una specie di obbligo che è contrario alla natura spontanea della riconoscenza.

3. Se chi presta denaro richiede od esige per la somma prestata un compenso in dono, servizio o parole, come se vi fosse l'obbligo previsto in un contratto tacito o palese, ciò equivarrebbe a chiedere od esigere in regalo un servizio manuale, dato che sia gli uni che gli altri sono valutabili in denaro come può essere riscontrato in chi vende i propri servizi sia materiali sia intellettuali. Ma se il dono in beni o in parole viene offerto non come esecuzione di un obbligo, ma sentimento di riconoscenza non valutabile con denaro, chi ha concesso un prestito ha il diritto di accettarlo, di pretenderlo e di gradirlo.

4. Il denaro non può essere venduto in cambio di una quantità di denaro stesso che ne supera la somma scambiata: bisogna restituire nella misura di quanto si è ricevuto. Non si deve chiedere né esigere niente più se non un sentimento di gratitudine che non è valutabile con il denaro. Ma sarebbe del tutto opposto a questa spontanea gratitudine stipulare un obbligo dal parte del mutuatario, dato che questa gratitudine non è valutabile con il denaro, ecco perché se è permesso a chi presta di ricevere simultaneamente qualcosa dal mutuatario, gli è vietato esigere la promessa di un prestito futuro.

5. Colui che presta del denaro, ne trasferisce la proprietà a chi lo riceve. Costui conserva dunque questo denaro a suo rischio e pericolo. Ed è tenuto a restituirlo integralmente. Chi presta non ha il diritto di richiedere più di quanto ha prestato. Ma colui che affida una somma di denaro ad un mercante o ad un artigiano e costituisce con essi una specie di società, non cede loro la proprietà del suo denaro che rimane sua, ma partecipa ai rischi e ai pericoli del commercio del mercante e dell'attività dell'artigiano; ecco perché egli avrà diritto di richiedere, come cosa dovuta, una parte del beneficio.

6. Se come garanzia del denaro ricevuto il mutuatario dà un pegno il cui uso è valutabile con denaro, chi presta dovrà detrarre questo reddito dalla somma prestata. Se egli volesse infatti che questo reddito gli fosse concesso gratuitamente ed in soprappiù, ciò equivarrebbe a ricevere un interesse sulla somma prestata e cadrebbe così nell'usura. A meno che si tratti di un oggetto di cui si è usi concedere gratuitamente l'uso tra amici, quale per esempio i libri.

7. Vendere un oggetto al di sopra del suo giusto prezzo perché si concede al compratore una dilazione nel pagamento, è un'usura manifesta perché la dilazione così concessa riveste il carattere di un prestito. Di conseguenza, ciò che si esige al di sopra del prezzo o all'interesse di un prestito, deve considerarsi usura. Similmente quando il compratore vuole comperare un oggetto al di sopra di un giusto prezzo, sotto il pretesto di pagarlo prima della sua consegna, egli commette un peccato di usura. Questo pagamento anticipato, infatti, è una specie di prestito il cui interesse consiste nello sconto fatto sul giusto prezzo dell'oggetto venduto. Se tuttavia spontaneamente si diminuiscono i prezzi al fine di disporre al più presto di denaro, ciò non è usura.

*Se si è obbligati a restituire quanto si è guadagnato grazie agli interessi ricevuti su un prestito.*

1. Sembra che si sia tenuti a restituire per intero la somma guadagnata con gli in-

teressi di un prestito, San Paolo scrive infatti ai romani: «Se la radice è sana, i rami lo sono pure». Similmente possiamo affermare: «Se la radice è corrotta, i rami lo saranno pure». Qui la radice è il prestito ad interesse. Tutto ciò che ne deriverà sarà usura e dovrà essere restituito.

2. Un testo delle «Decretali» stabilisce: «Le proprietà che sono state comperate grazie agli interessi di un prestito, devono essere vendute e il loro prezzo restituito alle persone alle quali sono stati estorti». Dunque per la stessa ragione si dovrà restituire ogni altro genere ricevuto come interesse di un prestito.

3. Ciò che si compera con il denaro ricevuto dagli interessi di un prestito, non appartiene a chi ha prestato se non nella misura del denaro dato. Costui non ha dunque diritto ai beni avuti tramite questa compera come non ne aveva sul denaro in essa impiegato. D'altra parte si è tenuti a restituire il denaro ricevuto ad usura. Si è dunque tenuti anche a farlo con tutto quanto si è comperato con questo denaro. Tuttavia, tutti possono lecitamente conservare ciò che è stato lecitamente acquistato. Talvolta si può acquistare con gli interessi legittimi di un prestito; legittimo quindi può anche riguardarsi il possesso di questo. Ricordiamo che l'uso di certi oggetti significa il loro consumo e che non è riconosciuto per essi un diritto di usufrutto. Ecco perché sia che si tratti di denaro, grano, o derrate dello stesso tipo, se si sono estorti a titolo di interesse su un prestito, si dovranno restituire nella quantità ricevuta. Ma ciò che si è guadagnato con il loro uso non può essere considerato come frutto di questi, bensì dell'industria umana.

Ma altri oggetti non sono distrutti dall'uso che se ne fa e possono avere un usufrutto, così una casa, ecc. In tal modo, se qualcuno estorce a titolo di interesse la casa o il campo del mutuatario egli sarà tenuto non soltanto a restituire questa casa o questo campo ma anche i redditi di questa proprietà. Tali redditi, infatti, sono stati prodotti dai beni che appartengono al primo e sono quindi dovuti al legittimo proprietario.

1. La radice non è soltanto improduttiva, come il denaro prestato, ma è fruttifera sotto certi aspetti perché dà all'albero il suo nutrimento. Così non vi può essere confronto.

2. I beni acquistati grazie all'interesse di un prestito, non appartengono a colui che ha versato questi interessi ma al compratore. Tuttavia sono ipotecati da colui che ha ricevuto il prestito assieme a tutti gli altri beni dell'usuraio. Ecco perché non si dice che questi beni devono essere attribuiti a chi ha dato questi interessi, poiché il loro valore può superare l'ammontare degli interessi ricevuti. Si ordina di venderli e di detrarre sulla somma una quantità equivalente agli interessi pagati.

3. Ciò che si è comperato con gli interessi di un prestito tocca di diritto al compratore, non a causa del denaro che egli può avanzare, ma per la sua abilità, che ne è la causa principale. Ecco perché questo compratore ha maggiori diritti sull'oggetto comperato con gli interessi del denaro prestato, che sugli interessi stessi.

*Se sia lecito prendere a prestito del denaro e pagare degli interessi.*

1. Non sembra che si abbia il diritto di prendere a prestito del denaro a interesse.

San Paolo scrive infatti ai romani: «Meritano la morte non solo coloro che commettono il peccato ma anche quelli che vi acconsentono». Ora colui che, prendendo a prestito del denaro a interesse, acconsente al peccato di chi glielo presta, gli fornisce l'occasione di commetterlo e quindi pecca anch'egli.

2. Per nessun beneficio temporale si deve dare al prossimo l'occasione di peccare. Sarebbe un incitamento e cioè sempre un peccato. Colui che sollecita un prestito dà chiaramente un'occasione di peccare a chi presta ed esige interessi, e non vi è alcun vantaggio che possa scusare il mutuuario.

3. Necessità urgenti possono costringere qualcuno a deporre il proprio denaro presso chi presta a interesse o a chiedergli un prestito. Ma depositare presso costui del denaro è assolutamente vietato ed è come consegnare una spada ad un pazzo, ad una giovinetta, ad un depravato, o offrire un intero pranzo a un ghiottone. Non è quindi permesso ricevere in prestito denaro da un uomo che esige interessi.

Tuttavia Aristotele ha dichiarato che colui il quale subisce una ingiustizia non pecca e che l'ingiustizia non è il giusto mezzo tra due vizi. Nel nostro caso il peccato dell'usuraio consiste nel commettere un'ingiustizia verso il mutuuario da cui esige interessi. Dunque il mutuuario, che sottoscrive un prestito ad interesse, non pecca. Non è mai lecito impegnare qualcuno a peccare benché sia permesso di approfittare, a fin di bene, di un peccato altrui. Dio infatti, traendo sempre il bene dal male, impiega tutti i peccati alla realizzazione di un bene, così quando Pubblicola chiedeva a Sant'Agostino se fosse permesso pretendere un giuramento da parte di chi giura sugli idoli e che evidentemente pecca rendendo loro un onore dovuto solo a Dio, il Santo Dottore rispondeva: «Chi ricorre al giuramento dell'uomo che giura sugli idoli non per un male, ma a fine di bene, non partecipa al peccato di quest'uomo che in sostanza giura sui demoni; si associa al patto solamente in quel che ha di buono e cioè al mantenimento della parola data». Vi sarebbe però peccato se si obbligasse quest'uomo a giurare sui falsi dei.

Così per la questione che ci riguarda bisogna rispondere che mai sarà permesso di obbligare qualcuno a prestare ad interesse, ma quando un uomo è disposto a fare prestiti di questa natura, praticando così l'usura, è lecito ricevere denaro a prestito, e ciò a fin di bene, che è quello di far fronte alle proprie necessità o a quelle altrui. Per la stessa ragione è permesso a colui che cade in mano ai briganti di mostrare quanto possiede per evitare di essere ucciso, benché i briganti pecchino spogliandolo. È ciò che ci insegna l'esempio dei dieci uomini caduti in mano a Ismaele, che dichiararono: «Non fateci morire, poiché abbiamo un tesoro nascosto in un campo».

1. Colui che riceve un prestito a interesse non acconsente al peccato dell'usuraio, ma se ne serve. Non gli è gradito il pagamento dell'interesse; ma gli è gradito il prestito che gli è utile.

2. Chi prende a prestito del denaro con interesse non dà al mutuante l'occasione di ricevere interesse bensì solo di prestare. È l'usuraio stesso che trova l'occasione per peccare a causa della sua perversità. È dunque da parte sua che vi è un abuso senza

che vi sia un qualche peccato da parte del mutuatario. Quindi non si è obbligati ad astenersi dal richiedere un prestito trovandosi nel bisogno a causa del peccato, poiché questo peccato non dipende dalla precarietà o dall'ignoranza, ma dalla perversità.

3. Se qualcuno affidasse il suo denaro ad un uomo che presta ad interesse e che senza questo apporto non potesse più effettuarne, o se glielo affidasse allo scopo di procurargli maggior guadagni con gli interessi, egli si troverebbe alla radice del peccato e ne sarebbe complice. Se al contrario, allo scopo di mettere il denaro in luogo sicuro, un uomo affida il proprio denaro ad un usuraio che però potrebbe continuare a fare prestiti, anche senza questo denaro non si pecca ma si utilizza a fin di bene gli atti di un peccatore.

(*Summa th.*, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 78, a. I-IV).

*Lineamenti d'una politica economica cristiana secondo il pensiero di San Tommaso.*

Ho ricevuto lo scritto dell'Eccellenza Vostra, da cui ho misurato tutt'intera la vostra pia sollecitudine per il governo dei vostri sudditi, ed il devoto affetto che avete per i fratelli del nostro ordine; e rendo grazie a Dio che ha posto nel vostro cuore il seme di così grandi virtù. Certo mi ha recato difficoltà la vostra richiesta di rispondervi su di alcuni punti: sia a causa degli impegni che mi derivano dall'insegnamento, sia perché avrei preferito che su tali questioni aveste chiesto il parere di persone in esse più versate di me. Ma parendomi sconveniente dimostrami di scarso aiuto alla vostra sollecitudine, e ingrato per il vostro affetto, ho cercato per ora di rispondere in merito ai punti da voi prospettati senza pregiudicare un eventuale giudizio migliore.

*Liceità e limiti dei tributi imposti agli Ebrei.*

In primo luogo dunque l'Eccellenza Vostra chiedeva, «se sia lecito talora, e quando, esigere tributi dagli Ebrei». A questa domanda, posta in questi termini generali, si può rispondere che quantunque, come dice la Legge, gli Ebrei in conseguenza della loro colpa siano o sarebbero destinati ad una perpetua schiavitù, e pertanto i sovrani territoriali potrebbero considerare i beni ad essi appartenenti come loro propri: col solo limite, di non togliere ad essi del tutto quanto è necessario al sostentamento della vita; poiché tuttavia occorre che ci comportiamo onestamente anche verso coloro che sono fuori, affinché il nome del Signore non venga bestemmiato (come l'Apostolo ci ammonisce col suo esempio, di non recare offesa né agli Ebrei né ai Gentili, né alla Chiesa di Dio), appare opportuno attenersi a quanto è stabilito dal diritto, e non esigere da essi prestazioni coatte che nel passato non furono soliti prestare; perché ciò che è insolito cagiona turbamento negli animi degli uomini.

In forza di questi argomenti, Voi potete pertanto esigere tributi dagli ebrei, secondo la consuetudine invalsa presso i vostri predecessori, ed ove non si oppongano altre considerazioni. Sembra peraltro, a quanto ho potuto congetturare, che i vostri

dubbi a questo proposito siano aumentati da quanto ulteriormente prospettate: per il fatto che gli ebrei del vostro paese non sembrano possedere nulla che non abbiano acquistato colla malvagità dell'usura, voi chiedete se sia lecito esigere da essi del danaro che, per esser stato a quel modo estorto, dovrebbe essere restituito. Su questo punto pertanto sembra si debba rispondere che, dal momento che gli ebrei non hanno il diritto di trattenere il danaro che hanno estorto dagli altri coll'usura, neppure Voi possiate trattenerlo, se lo abbiate da essi ricevuto, salvo forse nel caso che si tratti di beni che essi abbiano finora estorto da Voi o dai vostri predecessori. Ma se essi posseggono dei beni che hanno estorto dagli altri, Voi dovete restituirli: perciò, se si possono ritrovare con certezza le persone alle quali l'usura è stata estorta, a questi deve essere restituita; altrimenti il denaro deve essere erogato a scopi di pietà, secondo il consiglio del vescovo diocesano, e di altri uomini probi, oppure ancora per il bene generale del paese, quando vi sia pericolo di miseria o lo richieda l'interesse di tutti. Né commettereste alcunché di illecito, esigendo di nuovo dagli ebrei tali beni sempreché sia osservata la consuetudine dei vostri predecessori, coll'intento di spenderli negli impieghi predetti.

*Lotta all'usura ed avviamento degli ebrei ad attività lavorative.*

In secondo luogo poi Voi chiedevate se l'ebreo, che abbia commesso qualche trasgressione, debba essere punito con una pena pecuniaria, quando non possenga altro all'infuori del provento dell'usura. Sembra che si debba rispondere in base agli argomenti suesposti, che conviene infliggergli una pena pecuniaria, perché non consegua un vantaggio dal suo iniquo operare. A me sembra persino che si dovrebbe punire l'ebreo, come qualsiasi altro usuraio, di pena maggiore di un altro, quanto meno il danaro che gli viene ritolto sia riconosciuto appartenergli. Inoltre si può aggiungere alla pena pecuniaria un'altra di diversa natura, perché non sembri che ci si accontenti del solo fatto di averlo privato del danaro che egli doveva ad altri. Quanto poi al danaro, che sotto forma di punizione si è ritolto agli usurai, esso non può essere trattenuto, ma deve essere speso negli impieghi predetti se proviene tutto dall'usura. Ove poi si obietta che il danno che ne deriva ai sovrani territoriali, essi non possono imputarlo che a se stessi, in quanto deriva da una loro negligenza. *Meglio sarebbe infatti che essi obbligassero gli ebrei a lavorare per guadagnarsi il proprio sostentamento, come essi fanno in alcune regioni d'Italia, anziché lasciarli arricchire vivendo nell'ozio col solo provento dell'usura, defraudando in questo modo i loro signori dei loro redditi.* Non diversamente invero e con la stessa colpa i principi si troverebbero defraudati dei loro redditi, se permettessero che i loro sudditi si arricchissero col solo furto o con la pirateria. Infatti essi sarebbero tenuti a restituire qualunque cosa essi avessero da loro riscosso.

In terzo luogo veniva chiesto, se sia lecito accettare il danaro o altro dono da essi spontaneamente offerto. A questa domanda sembra si debba rispondere, che è lecito accettare, ma che, se si tratta esclusivamente di proventi dell'usura, questi devono esser

restituiti a coloro i quali sono dovuti, o impiegati in quegli altri modi che si sono detti. In quarto luogo si domanda, nel caso che gli ebrei abbiano dato di più di quanto abbiano loro chiesto i cristiani, che cosa si debba fare di quello che avanza. La risposta risulta chiara da quanto si è detto. Può avvenire infatti per due ragioni che i cristiani abbiano chiesto di meno. Può darsi che l'ebreo possenga altri beni oltre al provento dell'usura, ed in tal caso possiamo trattenere (quanto ci è stato dato) entro i limiti sopra detti; e lo stesso deve dirsi qualora gli ebrei abbiano estorto l'usura da persone che in seguito fecero loro dono spontaneo, pur essendosi i primi offerti di restituirla. Oppure può avvenire che coloro, dai quali l'usura fu pagata, siano tolti di mezzo o perché morti o perché emigrati in altri paesi; in questo caso deve esser fatta la restituzione. Qualora poi non si possa stabilire con certezza le persone a cui questa dev'esser fatta, si dovrà procedere nel modo indicato più sopra. E quanto è stato detto a proposito degli ebrei, deve applicarsi anche ai Cavorsini, e a tutti coloro che praticano il perfido mestiere dell'usura.

*Divieto di vendita delle cariche amministrative e fiscali.*

In quinto luogo Voi domandavate, in merito ai vostri balivi e funzionari, se sia lecito vendere ad essi le cariche, oppure farsi pagare una determinata somma a cauzione, fino a quando questa non sia coperta dai proventi della carica. A questo proposito bisogna riconoscere, che una siffatta domanda solleva due ordini di difficoltà. La prima difficoltà concerne la vendita delle cariche: riguardo alla quale bisogna ricordare quanto dice l'Apostolo, che non tutto ciò che è permesso è conveniente. Certo, dal momento che ai vostri balivi e funzionari Voi non affidate se non l'esercizio dell'autorità temporale non vedo per qual ragione non vi dovrebbe esser lecito di vendere ad essi tali cariche, purché le vendiate a persone che possiate presumere in grado di esercitarle, ed il prezzo non ne sia tanto elevato, da non poter esser coperto senza onere per i vostri sudditi. Purtuttavia siffatte vendite non sembrano consigliabili. Anzitutto, perché capita spesso che coloro, che sarebbero meglio qualificati per l'esercizio di tali cariche, siano poveri e non in grado di fare l'acquisto; e se anche fossero ricchi, può darsi che i migliori non abbiano ambizione per esse, e non desiderino i guadagni che possono procurare. Ne consegue che il più sovente le cariche saranno assunte nel vostro paese dai peggiori, dagli ambiziosi o dagli avidi di guadagno; ed è anche probabile che questi opprimeranno i vostri sudditi e non avranno troppa cura dei vostri interessi. Perciò sembra miglior consiglio che voi scegliate degli uomini probi e idonei a ricoprire i vostri uffici e li obblighiate, anche, se è necessario, contro la loro volontà (ad accettarli): perché dalla loro probità e sagacia vi deriverà maggior profitto di quanto potrete trarre dalla vendita delle cariche sopra esaminate. Tale fu il consiglio che diede a Mosè il suo congiunto, dicendo (*Esodo*, XVIII, 21-22): «Eleggi di fra tutta la gente degli uomini autorevoli, timorati di Dio, che siano giusti, ed abbiano in orrore l'avarizia; e da essi prendi dei capi di migliaia, di centinaia, di cinquantine e decine, che giu-



dichino il popolo in ogni tempo». Ma un secondo dubbio riguardo a questo punto può sorgere in merito alla cauzione. A questo proposito sembra si debba ritenere, che se il pagamento della cauzione è condizione per il conseguimento della carica, si tratta senza alcun dubbio di un patto usurario, perché il conseguimento della carica è subordinato ad un prestito: per cui Voi li mettereste in occasione di peccare, ed essi sarebbero senz'altro tenuti a rinunciare ad una carica conseguita in tal modo. Se per contro il conseguimento della carica è gratuito e solo in seguito vi facciate dare in cauzione quanto dalla carica stessa sarà possibile ricavare, ciò può avvenire senza alcun peccato.

*Limiti alle gravezze sui sudditi cristiani.*

In sesto luogo Voi domandavate, se vi sia lecito esigere tributi dai vostri sudditi cristiani. *A questo riguardo dovete considerare, che i principi territoriali sono istituiti da Dio non già per perseguire il proprio lucro, ma per curare l'interesse generale del popolo.* A condanna infatti di taluni principi si legge in *Ezechiele* (XXI, 27): «In mezzo di essa i principi suoi sono come lupi rapaci che attentano al sangue altrui e alla rovina delle anime e all'inseguimento del guadagno per avarizia»; e altrove dice lo stesso Profeta (*ibid.*, XXXIV, 2): «Guai ai pastori d'Israele che pascevan se stessi. Non sono forse le greggi che sono pasciute dai pastori? Voi vi nutivate del latte, e della lana vi eravate ricoperti; Voi scannavate le pecore più pingui; ma non pascevate il mio gregge». Per evitare appunto che essi si diano a spogliare i loro sudditi, sono state stabilite le entrate dei principi territoriali, che assicurano la loro esistenza. Perciò si legge nello stesso Profeta, per ispirazione divina, che «al Capo sarà dato un possesso in Israele, ed i principi non deprederanno più il mio popolo». Avviene tuttavia talora che i principi non hanno entrate sufficienti per la difesa del paese e per gli altri compiti che essi debbono ragionevolmente assolvere: ed in tal caso è giusto che i sudditi contribuiscano quanto occorre per il conseguimento del loro generale interesse. Per questa ragione in taluni paesi secondo un'antica consuetudine i signori impongono ai loro sudditi determinate contribuzioni, e queste, se non sono eccessive, si possono esigere senza peccato, poiché, come dice l'Apostolo, «nessuno combatte a sue spese». Perciò il principe, che combatte per l'interesse della comunità, può sostentarsi dei beni di questa e curarne gli affari, sia per mezzo di entrate fisse, sia, se queste manchino o non siano sufficienti, per mezzo di contribuzioni individuali. Le stesse conclusioni possono valere, quando si verifichi qualche evento improvviso, in cui sia necessario aumentare le spese per l'interesse di tutti, oppure per conservare al principe una posizione decorosa, e non bastino per questo le sue entrate o i consueti tributi; per esempio, quando il paese sia invaso dai nemici, o in altra eventualità di questo genere. In questo caso dunque, ed oltre ai soliti tributi, è lecito ai principi territoriali esigerne dei nuovi dai loro sudditi nell'interesse di tutti. Ma se peraltro essi pretendessero di esigere oltre alla misura stabilita, per la sola brama di possedere, o in conseguenza delle loro spese disordinate e immo-

derate: ciò non sarebbe loro lecito in alcun modo. Perciò disse Giovanni Battista ai soldati che venivano a lui (*Luca*, III, 14): «Astenetevi da ogni vessazione e da ogni calunnia e accontentatevi della vostra paga». Le entrate dei principi sono infatti un po' la loro paga, della quale devono essere contenti, astenendosi dall'esigere di più, eccetto che per le ragioni predette, e se si tratta del comune interesse.

*Sulle estorsioni commesse dai pubblici funzionari.*

In settimo luogo Voi domandavate, che cosa dobbiate fare nel caso che dei vostri finanziari, contro la norma del diritto, abbiano fatto delle estorsioni ai vostri sudditi, il cui provento sia o anche non sia pervenuto in vostre mani. Su questo punto la risposta è facile: poiché se tale provento dell'estorsione sia pervenuto in vostre mani, dovete obbligare i vostri funzionari a tale restituzione, per impedire che essi traggano un beneficio dalle loro ingiustizie, anche se non potete conoscere con certezza le persone alle quali fu fatta l'estorsione; anzi voi li dovete punire a questo riguardo tanto più gravemente, affinché gli altri si astengano in futuro da azioni consimili; poiché, come dice Salomone, «se batti l'insolente, anche l'ingenuo si fa accorto». (*Prov.*, XIX, 25).

Per ultimo domandate, se sia bene che nel vostro reame gli ebrei siano obbligati a portare un contrassegno che li distingua dai cristiani. Al che la risposta è facile e conforme a quanto fu stabilito dal Concilio generale: gli ebrei di entrambi i sessi in ogni paese cristiano e in ogni occasione devono esser distinti dagli altri popoli per qualche abbigliamento. Ciò è d'altronde imposto loro dalla loro legge, che prescrive che essi portino delle frange ai quattro lembi del mantello, così da distinguersi dagli altri.

Questo, illustre e pia Signora, è quanto mi vien fatto di rispondere per ora alle vostre domande: in merito alle quali non vorrei in alcun modo imporvi la mia opinione, ma anzi vi consiglieri di seguire piuttosto quella di coloro che sono più esperti di me. Possa il vostro governo durare lungamente!

(SAN TOMMASO D'AQUINO, *Del governo degli ebrei alla Duchessa di Brabante*, in: *Scritti politici*, a cura di A. Passerin d'Entrèves, Bologna, Zanichelli, 1946, pp. 133-137).

*Condizioni naturali, geografiche ed economiche per la retta fondazione d'una città o di un regno.*

Quanto all'uso delle piante, egli lo attribuisce secondo la Divina Provvidenza tanto agli uomini quanto agli altri animali. Orbene, il fondatore di una città o di un regno non può creare dal nulla gli uomini, né i luoghi d'abitazione né tutto il resto necessario alla vita, ma deve servirsi di ciò che già esiste in natura. Così come anche le altre arti traggono il loro materiale dalla natura, come i fabbri lavorano il ferro, e il costruttore il legname e le pietre. È dunque necessario a chi fonda una città o un regno anzitutto scegliere un luogo adatto, che colla sua salubrità assicuri la salute dei suoi abitatori, colla sua fertilità ne assicuri il sostentamento, li rallegrì colla

sua amenità, li renda sicuri dai nemici col suo riparo. Ove poi manchi qualcosa a questi vantaggi, il luogo sarà più adatto in quanto soddisferà al maggior numero di tali condizioni, o almeno alle più indispensabili. Dopo di che sarà necessario che il fondatore di una città o di un regno distribuisca il luogo prescelto secondo le varie esigenze del perfetto vivere politico. Per esempio, se si deve fondare un regno, occorre predisporre il luogo adatto a costruirvi città, e quello adatto alla campagna oppure alle fortificazioni; dove bisogni costruire centri di studi, oppure campi d'esercizi militari, oppure ancora mercati; e così per tutto il resto che la perfezione del regno richiede. Se invece si attende alla fondazione di una città, si dovrà predisporre luoghi per il culto, altri per l'amministrazione della giustizia, altri ancora per le singole industrie. Si dovrà inoltre raggruppare gli uomini da destinarsi in vari luoghi appropriati secondo i compiti loro assegnati. Infine poi si dovrà provvedere che non manchi ai singoli individui quanto loro occorre secondo la destinazione e la condizione d'ognuno: altrimenti non potrà mai conservarsi nessuna città né regno. Queste sono dunque, brevemente riassunte, le cose che rientrano nei doveri del re nel fondare una città o un regno, come lo si può dedurre per analogia colla creazione del mondo.

(SAN TOMMASO D'AQUINO, *Del governo dei principi*, cap. 13, in:  
*Scritti politici*, pp. 126-127).

*La sufficienza ed una pace ordinata sono fondamenta necessarie alla vita della comunità.*

Ora, per il ben vivere del singolo sono necessarie due cose: una, essenziale, è l'operare secondo virtù (è in grazia della virtù, infatti, che si vive bene); l'altra, secondaria, ha in un certo senso il valore di un mezzo, e cioè la sufficienza dei beni materiali, il cui uso è necessario per poter operare secondo virtù. Senonché, mentre l'unità stessa dell'uomo è fondata in natura, l'unità della comunità, che si chiama pace, deve essere attuata dalla solerzia del reggitore. Così dunque, perché sia assicurata la buona vita della comunità, sono necessarie tre cose. In primo luogo, che sia assicurata nella comunità l'unità della pace. In secondo luogo, che la comunità, unita nel vincolo della pace, sia diretta al bene operare. Come infatti l'uomo nulla può fare di bene se non in grazia dell'unità delle sue parti, così la comunità degli uomini, ove manchi l'unità della pace, e sia in lotta con se stessa, è impedita di bene operare. In terzo luogo infine, è necessario che, grazie alla solerzia del reggitore, vi sia in quantità sufficiente quanto è indispensabile al ben vivere. Assicurata così nella comunità la buona vita, rimane al re da procurarne la conservazione.

(SAN TOMMASO D'AQUINO, *Del governo dei principi*, cap. 15, in:  
*Scritti politici*, p. 130).

*Il progresso della comunità è legato all'azione del suo reggitore.*

Così dunque per il retto ordinamento della comunità rimane ancora al re un terzo compito, l'occuparsi del suo progresso, compito che egli assolve cercando, nei riguardi dei singoli punti enumerati, di correggere ciò che potesse essere disordinato, di supplire a quanto potesse mancare, di perfezionare ciò che può essere migliorato. Perciò anche l'Apostolo, nella I Epistola ai Corinzi (cap. XII, 31), raccomanda ai fedeli di aspirare a doni sempre migliori.

(SAN TOMMASO D'AQUINO, *Del governo dei principi*, cap. 15, in:  
*Scritti politici*, p. 131).

*La servitù è connessa al peccato d'origine, ma i rapporti di dipendenza civile ed economica coesistono anche allo stato di innocenza.*

Vi sono due rapporti di dipendenza. Uno è il rapporto servile, nel quale colui che comanda si serve di chi gli è sottoposto per la propria utilità. Questa forma di dipendenza è una conseguenza del peccato. L'altro è il rapporto economico o civile: nel quale colui che comanda si serve di coloro che gli sono sottoposti per il bene e l'utile loro. Questa dipendenza si sarebbe avuta anche senza il peccato. Sarebbe infatti mancato al consorzio umano il bene dell'ordine se gli uomini non fossero stati governati da quelli fra loro che erano più sapienti. Così, per questo genere di dipendenza, la donna è per natura soggetta all'uomo: perché per natura il discernimento della ragione è maggiore nell'uomo. E, come vedremo, lo stato d'innocenza non esclude la disuguaglianza degli uomini.

(SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 92, art. 1, in:  
*Scritti politici*, p. 143).

*Coincidenza del bene individuale con quello della comunità.*

Colui il quale persegue il bene comune della moltitudine, persegue anche il bene suo proprio per due ragioni. Anzitutto perché il bene particolare non può esistere senza il bene comune, sia della famiglia, sia della città o del regno. Perciò Valerio Massimo dice degli antichi romani che «preferivano essere poveri in un impero ricco che ricchi in un impero povero».

(SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II<sup>o</sup> II<sup>ae</sup>, q. 47, a. 10, in:  
*Scritti politici*, p. 163).

*La comunità, integrando la famiglia, permette al cittadino di raggiungere la perfetta sufficienza.*

Si deve ora osservare che, dal fatto che l'uomo è per natura un animale sociale,

in quanto ha bisogno per vivere di molte cose che da solo non può procurarsi, consegue, che l'uomo è per natura parte di una comunità, grazie alla quale gli è possibile il vivere bene. L'ausilio della comunità gli è necessario per due ragioni. Anzitutto per ottenere quanto gli è necessario per vivere, e la cui mancanza renderebbe questa vita impossibile: e a questo scopo mira la comunità domestica, di cui l'uomo è parte. Infatti ogni uomo riceve dai genitori la vita, il vitto e l'educazione. In questo modo i singoli componenti della famiglia si aiutano reciprocamente per ciò che è necessario alla vita. Ma il vivere in comunità permette inoltre all'uomo di raggiungere la perfetta sufficienza della vita, e cioè non soltanto di vivere, ma anche di bene vivere, avendo tutto ciò che è necessario a questo scopo. In questo senso la comunità politica di cui l'uomo è parte, gli è d'ausilio non soltanto per il raggiungimento dei beni materiali, come sarebbero quelli prodotti dalle molteplici industrie che si trovano in uno Stato, e che la famiglia non potrebbe produrre; ma anche dei beni spirituali, in quanto per es. l'autorità pubblica tiene a freno colla minaccia della pena l'intemperanza di quei giovani, che gli ammonimenti paterni non basterebbero a correggere.

SAN TOMMASO D'AQUINO, *Commento all'etica nicomachea*, 1. I, lez. I, in:  
*Scritti politici*, p. 174).

## TESTI

NICOLA DI ORESME (c. 1330 - 1382)

TRATTATO RELATIVO ALL'ORIGINE, ALLA NATURA,  
AL DIRITTO ED AI CAMBIAMENTI DEL DENARO

### *Prologo*

Ad alcuni sembra che un re, od un sovrano, possa, in forza della propria potestà d'imperio, mutare liberamente, attraverso diritto o privilegio, le monete aventi corso legale nel proprio regno e disporre di esse a piacimento mediante leggi: da ciò egli può trarre lucro e guadagno a volontà. Altri si dichiarano, invece, dell'opinione contraria. Per questo motivo intendo scrivere, nel presente Trattato, intorno a ciò che io, fedele alla filosofia di Aristotele, ritengo sia da dire: prenderò le mosse dall'origine del denaro, senza dare inconsideratamente alcunché per certo, ma sottoponendo il tutto al giudizio di coloro che più di me sono esperti in materia, i quali forse saranno spinti, da quanto io sto per dire, a stabilire quale sia la verità riguardo a questo problema. Cosicché, venuta meno ogni ragione di dubbio, si possa formare un'opinione unanimemente accettata e stabilire ciò che possa essere in futuro di vantaggio per i sovrani ed i loro sudditi, in una parola, ciò che sia di pubblica utilità in questo campo.

### CAPITOLO I

#### *Per quale motivo fu introdotto il denaro*

Allorché l'Altissimo distinse tra loro le varie genti e separò i figli di Adamo, si vennero a stabilire le linee di confine tra i popoli. In seguito gli uomini si moltiplicarono sulla terra e le cose oggetto di possesso furono ragionevolmente suddivise. Tuttavia, accadde che qualcuno ottenne taluna cosa in misura superiore a quanto gli fosse necessario, mentre altri, invece, ne ebbero poco o nulla; l'opposto dicasi

\*È opportuno osservare, per completezza informativa, che nella presente traduzione italiana del *Trattato* di Oresme fatta da Barbieri sono state rilevate alcune inesattezze e alcuni errori. Più precisamente: si rispetta l'originale in latino fino al capitolo XIV, il seguente capitolo XV non è completo. Manca la traduzione dei capitoli XVI e XVII originali. Il capitolo XVI, qui presentato, corrisponde in realtà al capitolo XVIII e così via fino a quello che Barbieri indica come capitolo XX. Cioè il cap. XVII corrisponde al XIX, il cap. XVIII al cap. XX, il cap. XIX al cap. XXI (non completo), il cap. XX al cap. XXII (solo nell'incipit, infatti è molto breve). Manca l'originale capitolo XXIII. Quindi, quello qui presentato come capitolo XXI corrisponde al capitolo XXIV, il capitolo XXII al capitolo XXV. Il capitolo XXVI finale è uguale all'originale.

per altre cose. Così forse alcuno ebbe ovini in abbondanza, ma deficienza di pane; nella situazione contraria si trovò invece un altro, quale il contadino. In un regno vi era sovrabbondanza di un bene e deficienza di un altro. Per conseguenza gli uomini incominciarono a commerciare, pur non avendo ancora denaro. L'uno diede all'altro una pecora per averne in cambio del frumento, un altro prestò la sua forza lavorativa per procurarsi pane o lana, e così via: secondo quanto racconta Giustino, ciò venne stabilito dopo lungo tempo. Molte difficoltà sorsero a causa sia di questo scambio, che del trasporto delle cose. Ma l'acuto intelletto umano riuscì ad inventare il denaro quale strumento di scambio delle ricchezze naturali, mediante le quali si soddisfano naturalmente di per sé i bisogni umani. Infatti, lo stesso denaro fu detto ricchezza artificiale, perché può accadere che, nonostante la sovrabbondanza di esso si muoia di fame. A scopo di esemplificazione Aristotele racconta di un re avido il quale pregò affinché qualunque cosa da lui toccata si trasformasse in oro; gli dei lo accontentarono, ed in questo modo, come cantano i poeti, egli morì di fame; perché mediante il denaro non si soddisfano immediatamente i bisogni della vita, esso è bensì strumento artificiale per scambiare facilmente le ricchezze naturali. E senza bisogno di alcun'altra particolare approvazione, può apparire chiaro che il denaro è molto utile alla buona comunità civile ed opportuno, anzi indispensabile, per le necessità dello Stato, così come dice Aristotele (*Etica* 5). Benché Ovidio abbia detto a questo proposito: «Si diffondono le ricchezze, stimolo al male ed al dannoso ferro si aggiunge l'oro, ancora più nocivo.... », a causa di ciò fu la perversa bramosia e non il denaro stesso che si è adattato in sommo grado alla vita comune degli uomini ed il cui uso per se stesso è buono. Di qui le parole di Cassiodoro: «Anche se le ricchezze possono per lo più sembrare orribili nell'uso che se ne fa, bisogna, tuttavia, tener conto di quale importante motivo abbia indotto gli antichi ad ammassarle... ». Altrove egli dice: « È ben chiaro che il denaro è stato inventato per pubblica necessità».

## CAPITOLO II

### *Di quale materia debba essere il denaro*

Poiché il denaro è un mezzo per lo scambio delle ricchezze naturali, come è stato detto nel capitolo precedente, apparve opportuno che tale mezzo dovesse essere adatto a ciò: la qualcosa accade se è maneggiabile, e leggero da trasportare e se per una modesta quantità di esso si possono ottenere ricchezze naturali in misura maggiore e se saranno soddisfatte le altre condizioni di cui si tratterà in seguito. Le monete devono, dunque, essere fatte di materiale prezioso e raro; com'è l'oro. Ma tale materiale deve esistere in quantità sufficiente: perciò dove non vi fosse abbastanza oro, devono essere battute monete d'argento, e se neppure questi due metalli fossero sufficienti, o non esistessero affatto, deve aver luogo una commistione, o si deve addirittura usare un altro metallo puro. Così, nei tempi antichi, si coniarono monete di bronzo, come narra Ovidio nel primo libro dei *Fasti*: «Prima si dava il

bronzo, oggi si preferisce l'oro e l'antico denaro fu abolito da quello nuovo». (Altri manoscritti recano al posto di «ara» «aera», che è più significativo e corrisponde al testo di Ovidio) (*Fasti* I, 220). Un simile cambiamento fu promesso da Dio per bocca di Isaia: «Al posto del bronzo porterò l'oro e sostituirò il ferro con l'argento» (*Isaia* LX, 17). Perché questi metalli nobili sono particolarmente adatti quali mezzi di pagamento. Dice Cassiodoro: «Si racconta che Nino, re d'Assiria, abbia trovato l'oro e l'argento e li abbia dati agli uomini perché li usassero, dal che gli derivò somma lode». E perciò non deve essere permesso che notevoli quantità di esso siano devolute ad altri scopi, di modo che quanto ne resta non basti per la coniazione delle monete, così come giustamente riconobbe il re d'Italia Teodorico: egli comandò che l'oro e l'argento, che, secondo il costume dei popoli, venivano nascosti nei sepolcri dei morti, fossero consegnati ed adoperati a scopo di monetazione per la pubblica utilità, dicendo che era una colpa nascondere nei recessi dedicati ai morti ciò con cui poteva venir sostenuta la vita umana. Né, d'altra parte, giova allo Stato che questo materiale sia troppo abbondante: infatti, per tale motivo non fu più usato il denaro di bronzo, come dice Ovidio, e forse per questo si è provveduto da parte del genere umano a che l'oro e l'argento, adattissimi a tale scopo, non fossero facilmente disponibili in abbondanza; ed affinché essi non potessero essere prodotti attraverso l'alchimia, come molti hanno tentato di fare, la natura stessa, per così dire, vi si oppose ed è vano tentare di superare la sua opera.

### CAPITOLO III

#### *Circa le diverse specie di monete e la commistione di metalli diversi*

Il denaro, come è stato detto nel primo capitolo, è un mezzo per lo scambio di merci. Accade però che le merci siano talvolta voluminose e rozze, assai spesso più piccole e, soprattutto, poco appariscenti: così fu necessario avere denaro prezioso che potesse essere facilmente contato e trasportato da luogo a luogo e che meglio si adattasse alle merci più grosse. Era utile avere anche dell'argento: senza dubbio esso è meno prezioso, ma è adatto per procedere a compensazioni ed a pagamenti in contanti, come pure per comperare merci meno care. E poiché talvolta in qualche regione non basta avere argento sufficiente in proporzione alle ricchezze naturali, persino la piccola quantità di denaro, che è necessaria per un pezzo di pane o per altra cosa consimile, sarebbe troppo poco maneggevole a causa della sua eccessiva piccolezza: si ricorse perciò ad una mescolanza tra l'argento ed una sostanza meno preziosa. Di qui ebbe origine la moneta impura o nera, che è adatta per gli scambi minuti. E questo è convenientissimo là dove non abbonda l'argento. Sono tre i materiali di cui sono formate le monete: oro, argento, mistura, ossia sostanza nera. Ma bisogna tener presente, come regola generale, che la commistione può aver luogo solo tra quei metalli meno preziosi con cui si suol fare il denaro meno prezioso, ossia là dove vi sono monete d'oro e d'argento, non si deve mai procedere ad una commistione nel caso venga usato l'oro.



#### CAPITOLO IV

##### *Riguardo la forma o figura del denaro*

Allorché gli uomini cominciarono a mercanteggiare ed a raffrontare tra di loro le ricchezze attraverso il denaro, esso non presentava ancora in sé alcuna raffigurazione od immagine, bensì in cambio di bevanda o di cibo veniva data una determinata quantità d'argento o di bronzo, che veniva stabilita a peso. Siccome era fastidioso far spesso ricorso alla bilancia, né si poteva opportunamente equiparare mediante peso il denaro del compratore alla merce, e siccome anche il venditore, nella maggior parte dei casi, non poteva riconoscere la sostanza del metallo o la forma della commistione, i sapienti dell'epoca provvedettero saggiamente a che le monete fossero fatte di una materia determinata ed avessero un peso specifico e che su di loro fosse impresso un conio che rendesse nota la qualità della materia ed il peso effettivo, affinché, rimosso ogni sospetto, si potesse facilmente conoscere il valore della moneta. Che tale coniazione, una volta introdotta, sia poi diventata simbolo e garanzia della vera sostanza e dell'effettivo peso, è dimostrato dagli antichi nomi delle monete conoscibili attraverso il conio e la forma: abbiamo così la libbra, il danaro, il solido, l'obolo ed altri consimili, che sono i nomi del rispettivo peso della moneta, come ci dice Cassiodoro. Così pure il siclo è il nome di una moneta, come appare nel *Genesi* (*Genesi* XXIII, 15) ed è il nome del peso come è attestato nello stesso. In verità, taluni altri nomi di monete sono impropri, accidentali o denominativi: derivano dal luogo, dalla forma, dall'autore o da altre cause consimili. Quelle porzioni di denaro, che sono costituite dalle monete, devono essere di forma e misura tali da renderle adatte allo scambio ed al pagamento e devono essere di una sostanza misurabile, trasportabile, atta ad essere coniata e tenace. Perciò non ogni cosa preziosa è adatta a diventare moneta: così, infatti, le gemme, le spezie ed altre cose consimili non sono adatte a questo scopo, ma lo sono particolarmente l'oro e l'argento, come si è detto più sopra.

#### CAPITOLO V

##### *Chi ha il compito di coniare le monete?*

Sin dagli antichi tempi fu prescritto, anche allo scopo di evitare qualsiasi possibilità di frode, che non fosse lecito a chiunque di battere monete o d'imprimere immagine o figura di un uomo sul proprio oro ed argento, ma che, sia il denaro che la sua coniazione dovessero essere prodotti ad opera di una persona dotata di pubblica autorità, o attraverso più persone a ciò delegate dalla comunità; ciò premesso, fu inventato ed introdotto il denaro, in maniera conforme alla sua natura e per il bene della comunità. Siccome il sovrano è la persona più pubblica e dotata di maggiore autorità, è opportuno che egli faccia fabbricare il denaro per la comunità, conian-dolo in modo acconcio. La coniazione dev'essere accurata e tale da potersi ripro-

durre e contraffare difficilmente. Si deve anche proibire che altri, oppure sovrani stranieri, conino monete simili di aspetto, ma di minor valore. Poiché il popolo non sarebbe capace di distinguere tra queste e quelle, se ne avrebbe gran danno. Nessuno si può quindi attribuire un simile privilegio, perché commetterebbe una frode ed è questa una giusta causa di guerra contro un tale straniero.

## CAPITOLO VI

### *A chi appartiene il denaro?*

Benché il sovrano stabilisca, per pubblica utilità, la veste esteriore delle monete, tuttavia egli non è né signore, né padrone del denaro avente corso legale nel territorio soggetto alla sua autorità. Come è stato detto nel primo capitolo, il denaro è un mezzo di scambio equivalente alle ricchezze naturali. Esso appartiene, di conseguenza, a coloro che posseggono ciò che costituisce la ricchezza per gli uomini. Infatti, se qualcuno dà il suo pane o il lavoro del suo corpo in cambio di denaro, non appena l'ha ricevuto esso diventa cosa sua, così come lo erano il pane e la forza lavorativa di cui egli poteva disporre liberamente, supposto che non si tratti di uno schiavo. Infatti, al principio del mondo il Creatore non attribuì solo ai sovrani il libero dominio delle cose, egli l'attribuì bensì ai nostri progenitori ed a tutti i loro discendenti, così come dice il *Genesi* (*Genesi* 1, 28-30). Quindi il denaro non appartiene solo ai sovrani. Alcuno potrebbe osservare però che il nostro Salvatore, essendogli stata mostrata una moneta, chiese: «Di chi sono l'immagine e l'iscrizione?» e gli fu risposto: «di Cesare». Egli sentenziò dicendo: «Date dunque a Cesare quello che è di Cesare ed a Dio quello che è di Dio» (*Matteo* XXII, 17, 20, 21). Non significa questo «La moneta appartiene a Cesare perché su di essa è impressa l'immagine dell'imperatore?». Ma osservando attentamente il significato del Vangelo, apparirà chiaro che la moneta non appartiene a Cesare perché ne porta impressa l'immagine, bensì perché le era dovuta come tributo. Perché, come dice l'Apostolo, «si diano il tributo e l'imposta a colui cui essi sono dovuti» (PAOLO, *Lettera ai Romani* XIII, 17). Cristo voleva dire che in questo modo si poteva stabilire a chi spettasse il tributo: perché esso era dovuto a colui che provvedeva alla cosa pubblica e che, a causa della sua potestà d'imperio, poteva battere moneta. Dunque il denaro appartiene alla comunità ed ai singoli. E così dice Aristotele nel libro 7° della *Politica*, e così pure Tullio alla fine del libro dedicato all'antica retorica.

## Capitolo VII

Per quale scopo si fabbrica il denaro?

Siccome, dunque, il denaro appartiene alla comunità, esso deve essere fabbricato a spese della stessa e ciò avviene convenientemente se le suddette spese sono poste su tutto il denaro messo in circolazione e precisamente in questo modo: tutta la

materia atta ad essere trasformata in moneta, quale, ad esempio, l'oro, quando è consegnato per la coniazione, o è venduto in cambio di denaro, viene ceduto per una quantità di denaro minore di quella che si potrebbe trarre da essa in base ad un prezzo prestabilito. Cioè, se da un marco d'argento si possono ottenere 62 monete, allora, tenendo conto che per le spese di lavoro e per altre necessarie alla monetazione, sono richiesti due solidi, bisognerà coniarne 64. La parte considerata come tasso dev'essere tale da bastare abbondantemente, in ogni tempo, alla fabbricazione di monete. E se detta fabbricazione può aver luogo a minor prezzo, è giusto che il sopravanzo vada al distributore ed all'ordinatore del denaro, cioè al sovrano ed al tesoriere, a titolo d'indennizzo. Ma, proprio per questo, tale parte dev'essere moderata e sufficientemente piccola, se le monete sono dovutamente sufficienti, come sarà detto più oltre: se tale parte d'indennizzo fosse eccessiva, questo avverrebbe in danno e pregiudizio di tutta la comunità, come ognuno può chiaramente capire.

## CAPITOLO VIII

### *Riguardo i mutamenti monetari in genere*

Innanzitutto bisogna sapere che, senza un'evidente necessità, le leggi precedenti, gli statuti, le consuetudini o gli ordinamenti di ogni genere riguardanti le comunità non debbono mai essere mutati. Così insegna Aristotele nel secondo libro della *Politica*. Un'antica legge positiva non dev'essere abrogata in favore di una nuova e migliore, a meno che non vi sia una notevole differenza tra le loro rispettive bontà, perché i cambiamenti di tale genere diminuiscono la forza autoritaria di queste leggi ed il rispetto loro dovuto soprattutto nel caso ciò avvenga di frequente. Da questo deriva scandalo e sussurro nel popolo e pericolo di disobbedienza, in particolare se tali cambiamenti sono peggiorativi. Infatti, essi sarebbero intollerabili ed ingiusti. Ora però il valore delle monete stesse in un regno dev'essere simile ad una legge e ad una stabile disposizione, ed un indizio di ciò sia il fatto che gli stipendi ed i redditi annui vengono stabiliti in base al prezzo del denaro, cioè in base ad una certa somma di libbre o di monete d'argento. Da ciò se ne trae che giammai deve aver luogo un cambiamento in campo monetario, se non nei casi di assoluta necessità o di palese vantaggio per tutta la comunità. Come dice Aristotele nel V libro dell'*Etica*, trattando delle monete: «In verità esse devono rimanere immutate». Infatti, tale cambiamento, per quanto io possa giudicare in generale, avviene in molteplici modi. Da un lato esso riguarda la forma o la figura, dall'altro la proporzione, oppure ancora il nome o la quantità e il peso o la sostanza della materia: in ognuno di questi modi, separati o congiunti, può aver luogo il cambiamento. È quindi opportuno trattare e spiegare questi sistemi e giustificare in maniera razionale se il denaro non possa essere mutato in qualche modo: e quando ed attraverso chi e come e perché.

## CAPITOLO IX

*IL cambiamento del denaro rispetto alla figura*

La figura coniatata, o carattere della moneta, può essere rinnovato in due modi. Da un lato, non vietando il corso della moneta precedente, in quanto che il sovrano fa imprimere sul denaro, in corso durante il suo regno, il proprio nome, continuando a permettere peraltro il corso del denaro precedente: questo non è un cambiamento vero e proprio, né ciò, se avviene, ha grande valore, purché non implichi qualche altro mutamento. In un altro modo si può innovare la figura, introducendo un nuovo tipo di moneta e proibendo, al tempo stesso, il corso dell'antica, e questo è un cambiamento vero e proprio. Ciò può aver luogo per altre due cause diverse: una deriva dal fatto che qualche sovrano straniero, o qualche falsario, abbia dolosamente imitato o contraffatto le misure o le leghe d'oro delle monete e si trovi perciò in circolazione del denaro senza valore e falso, ma simile a quello buono per il colore e la forma. Allora si dovette, in mancanza di un altro rimedio, cambiare le monete e la loro coniazione. Un'altra causa potrebbe essere costituita dal fatto che il precedente denaro sia diventato deterioro per l'antichità ed il disuso, o sia diminuito di peso. In tal caso bisognerebbe proibirne la circolazione e coniare nuovo e migliore denaro in maniera diversa affinché il popolo sia, in questo modo, messo in grado di distinguere il primo dal secondo. Ma non mi sembra che il sovrano possa inibire la circolazione del denaro precedente senza che ricorra una di queste cause; in caso contrario, infatti, tale mutamento sarebbe contrario alla necessità, scandaloso e dannoso alla comunità; né sembra che il sovrano possa procedere a tale mutamento se non in uno di questi modi: o perché egli stabilisce che certe monete portino impresso solo il suo nome e nessun altro, e questo sarebbe un recare offesa ai suoi predecessori ed una vana ambizione, o perché vuole ottenere una maggior quantità di denaro per trarne più lucro, non accontentandosi del guadagno cui si è accennato precedentemente: ed è questa una dannosa cupidigia, che si risolve in pregiudizio e svantaggio per tutta la comunità.

## CAPITOLO X

*Riguardo al cambiamento della proporzione del denaro*

La proporzione è una comparazione tra una cosa ed un'altra, o una relazione esterna, come appare dalla premessa; così tra le monete d'oro e quelle d'argento deve esistere un certo rapporto di valore e prezzo. In base al fatto che l'oro è, per sua natura, più prezioso e raro dell'argento e più difficile da trovare ed ottenere, così un equal peso d'oro deve avere maggior valore, eventualmente nella proporzione di uno a venti, di modo che una libbra d'oro valga venti libbre d'argento, un marco venti marchi, un'oncia venti once, e così via. Ed è possibile che vi sia anche un'altra proporzione, per esempio di venticinque a tre, o un'altra ancora. Questa propor-

zione deve corrispondere al naturale rapporto esistente tra la preziosità dell'oro e quella dell'argento ed in base ad esso bisogna stabilire una proporzione di questo genere, perché non è lecito operare cambiamenti a volontà, né si può legittimamente variare se non per una causa effettiva, cioè per una variazione determinatasi con riguardo alla materia stessa. Questo caso si verifica, tuttavia, raramente; se oggi si trovasse meno oro rispetto al passato, sarebbe necessario che esso venisse considerato più caro rispetto all'argento e che ne fossero mutati il prezzo ed il valore. Se invece ci si trovasse di fronte ad una minima variazione materiale, o, addirittura, a nessuna, il sovrano non sarebbe autorizzato a procedere ad alcun cambiamento. Infatti, se egli potesse operare cambiamenti a volontà, finirebbe con l'appropriarsi indebitamente del denaro dei sudditi: come nel caso egli stabilisse il prezzo dell'oro uguale a quello dell'argento, scambiasse il primo contro il secondo, elevasse poi il prezzo dell'oro e lo vendesse quindi così maggiorato. Lo stesso può avvenire a proposito dell'argento e similmente dicasi nel caso egli stabilisse un prezzo per tutto il frumento esistente nel suo regno, lo comprasse e poi, rincarato, lo vendesse. Ognuno può comprendere chiaramente che questa è un'ingiusta esazione ed una vera e propria tirannia, che appare ancor più violenta e peggiore di quella esercitata dal Faraone in Egitto, di cui parla Cassiodoro: «Si legge (*Genesis*, XLI-XLVII) che Giuseppe diede il permesso di comprare del grano come rimedio contro la funesta carestia. Però egli stabilì un prezzo tale che l'avidò popolo sottoposto, vendette se stesso piuttosto che comperare i mezzi di sostentamento: di qual genere, mi chiedo, doveva essere quella misera vita per coloro a cui la dura sovvenzione dello Stato sembrava togliere la libertà, dal momento che la liberalità suscitò tali lamentele di cui solo un prigioniero può essere capace? Ritengo che quel santo uomo fu costretto a ciò dalla necessità di soddisfare l'avarò sovrano ed al tempo stesso di aiutare il popolo in pericolo». Il monopolio delle monete sarebbe, dunque, un'espressione di tirannia dal momento che avrebbe luogo contro la volontà di tutti e non sarebbe neppure necessario alla comunità, anzi, le recherebbe danno. Qualcuno potrebbe dire che non si può mettere sullo stesso piano ciò che avviene a proposito del frumento e ciò che accade a proposito delle cose che spettano in particolare modo al sovrano; così dicono alcuni riguardo al sale, e, a maggiore ragione, al denaro. Dunque questo monopolio, o gabella del sale, o di qualunque altra cosa necessaria alla comunità, è ingiusto. E se taluni sovrani emanarono delle leggi che attribuivano loro tale diritto, essi sono coloro di cui parlò il Signore per bocca del profeta Isaia: «Guai a coloro che emanano leggi in cui stabiliscono e stabilirono cose ingiuste.... ».

E così pure dai capp. I e V appare chiaro che il denaro serve alla comunità. Perciò, affinché il Sovrano non possa dolosamente fingere l'esistenza di una causa necessitante un cambiamento della proporzione del denaro di cui si è qui trattato, spetta soltanto alla comunità di determinare se, e quando, ed in che modo, e fino a che punto, possa essere mutata una proporzione di questo genere: né il sovrano deve usurpare tale diritto.

## CAPITOLO XI

*Riguardo al cambiamento della denominazione del denaro*

Come è stato detto nel capitolo IV le monete hanno nomi determinati, o accidentali, derivanti dal luogo o dall'autore, e questi sono poco appropriati o non lo sono affatto. Ma altri nomi sono più essenziali ed appropriati alle monete, come: denaro, solido, libbra ed altri consimili, che denotano il prezzo, o il peso, e che furono imposti dagli antichi in base ad altre considerazioni e con grande mistero. Per cui Cassiodoro dice: «Alcuni pongono particolare attenzione al motivo per cui questi stessi valori sono stati raggruppati dagli antichi: seimila denari formavano un solido: evidentemente la forma tondeggiante del lucente metallo doveva meglio rilucere, quale sole dorato, nel mondo antico. Al senario, giudicato, non a torto, perfetto dalla dotta antichità, fu attribuito il nome dell'oncia, che costituisce il primo grado nella scala delle misure, nome questo che si basa sulla similitudine con i dodici mesi e che rispecchia nella libbra la pienezza dell'intero anno». Oh, previdenza dei saggi! Oh, saggezza degli antichi! È cosa perfetta distinguere ciò che è necessario per i bisogni umani e rappresentare per immagini tanti segreti della natura: a ragione, infatti, viene detto «libbra» ciò che è la misura di tante cose. Perché, dunque, dovremmo servirci per altro scopo di questi nomi e di questi simboli monetari? Giammai essi devono venire mutati invano. Vi sono, ad esempio, tre tipi di monete: il primo vale un danaro, il secondo un solido, il terzo una libbra. Se venisse mutata la denominazione dell'una e non quella dell'altra, la proporzione sarebbe alterata. Egualmente, se qualcuno chiamasse o facesse valere la prima moneta due danari, lasciando immutate le altre, ancora una volta risulterebbe mutata la proporzione. La qual cosa può aver luogo solo in casi rarissimi, come appare dal capitolo precedente, ma non intendo occuparmene qui. Affinché la proporzione rimanga immutata, il nome di una moneta non deve essere cambiato senza che lo siano, al tempo stesso, anche quelli delle altre. Se la prima sarà chiamata doppio danaro, la seconda verrà detta doppio solido e la terza doppia libbra. Se non avrà luogo alcun altro cambiamento, le merci saranno valutate e scambiate ad un prezzo proporzionalmente maggiore. Ma tale cambiamento non deve aver luogo invano e non deve esser fatto in modo scandaloso e tale da dar luogo a falsità. Altrimenti sarebbe chiamato libbra ciò che in realtà non è tale, il che è sconveniente, come è ora stato detto; tuttavia, non ne deriverebbe nessun svantaggio se non esistesse alcun'altra obbligazione di pagamento, o altro determinato reddito di denaro. Nel caso, invece, essi vi fossero, appare subito evidente che verranno proporzionalmente ridotti, oppure aumentati in maniera irrazionale ed ingiusta ed in pregiudizio a molti: infatti, non appena le entrate di alcuni diventassero troppo piccole dovrebbero essere aumentate in altro modo speciale e non in maniera così pregiudizievole e dannosa. Infatti, non si deve mai ricorrere ad un cambiamento così radicale e soprattutto, il Sovrano non deve in nessun caso, tentare di farlo.

## CAPITOLO XII

### *Riguardo il cambiamento del peso del denaro*

Se viene cambiato il peso delle monete e se vengono, in proporzione, mutati il prezzo, il nome e la figura, allora si dà luogo ad un altro genere di denaro; così accade nel caso si trasformi un danaro in due o si faccia qualcosa di simile, senza perdita o guadagno. E questo potrebbe avvenire talvolta lecitamente attraverso qualche effettiva alterazione nella sostanza della moneta, la qual cosa però ha luogo solo assai raramente, così come s'è detto a proposito di altri cambiamenti. Ora, però, voglio parlare di precisi cambiamenti nel peso e nella quantità del denaro, che hanno luogo senza alterare il nome ed il valore relativo. E mi sembra che tali cambiamenti siano assolutamente illeciti, soprattutto per il sovrano, che non può far questo se non in modo turpe ed ingiusto.

Infatti, per prima cosa, ad opera del sovrano si imprime un'iscrizione sulla moneta per indicare con sicurezza il peso e la qualità della materia, come precedentemente detto. Se l'iscrizione non corrisponde al peso, allora si avrebbe un inganno vilissimo ed un'abominevole frode. Spesso, infatti, la misura del grano e del vino e di altre cose è indicata con un pubblico segno del re e se qualcuno commettesse frode in questo campo, verrebbe ritenuto un falsario. In egual modo l'iscrizione della moneta indica la quantità del peso e la genuinità della sostanza. Come sarebbe dunque ingiusto e detestabile, soprattutto per un sovrano, diminuire il peso lasciando inalterato il segno che lo indica! A questo proposito Cassiodoro (*liber variarum*) dice: «Che cosa vi è di più nefando del render lecito, attraverso disposizioni di legge, una falsificazione della qualità stessa, e del far figurare come genuino ciò che deve invece essere considerato come corrotto mediante frode?». Oltre a ciò il Sovrano potrebbe, in questo modo, acquistare altro denaro e valersi delle ricchezze altrui allo scopo di procedere ad un cambiamento di questo genere: egli riceve, infatti, del denaro dotato di buon peso e lo restituisce più tardi con il peso diminuito. E questo viene proibito da Dio in molti passi della Sacra Scrittura. «Osserva – dice il saggio – questo e quel peso, questa e quella misura, ambo le cose sono abominevoli presso Dio». E nel Deuteronomio si dice che Dio ha ripudiato coloro che fanno ciò (*Deut. XXV, 15*). E per questo le ricchezze così ammucciate si consumano in breve tempo a danno di colui che le possiede, perché, come dice Tullio, ciò che si ottiene dal male, viene anche consumato male.

## CAPITOLO XIII

### *Riguardo il cambiamento della materia del denaro*

La materia di cui è composto il denaro è semplice o mista, come appare chiaramente dal III capitolo. Se essa è semplice, può essere abbandonata in caso di mancanza; se, infatti, si può trovare solo poco oro, o non se ne trova affatto, la coniazione di

monete d'oro cessa necessariamente. Se poi se ne viene a trovare ancora in quantità sufficiente, si riprende a farne monete, come talvolta accadde. Al contrario, si dovette cessare di coniare un'altra sostanza per la sua eccessiva abbondanza: per questo, infatti, un tempo non fu più usato il danaro di bronzo, come è stato detto nel III capitolo. Ma queste cause si verificarono solo raramente; negli altri casi, invece, la materia di cui è formato il denaro, se pura e semplice, non deve essere né abbandonata, né assunta di nuovo. Se questa materia presenta, invece, una commistione con altre, tale commistione deve avvenire, come fu dimostrato nel III capitolo, solo quando si tratti di metallo meno prezioso degli altri e nel denaro «nero» affinché si possa tenere distinto quello puro da quello misto: questa mescolanza deve aver luogo secondo una certa proporzione, come, per esempio, dieci parti d'argento contro una o tre parti di un altro metallo, o in altro modo ancora, secondo quanto è stato detto prima nel III capitolo. Questo rapporto può mutare, in seguito ad ogni effettiva variazione avvenuta nella natura della materia o di un suo equivalente, in due modi diversi. O per mancanza di detta materia: qualora, per esempio, vi fosse evidentemente molto meno argento di prima, si potrebbe ridurre nel denaro nero la proporzione tra l'argento o un altro metallo. O perché vi è all'improvviso argento in quantità maggiore: in tal caso bisogna immetterne di più nel miscuglio. Ma, come abbiamo già visto, questo è il caso di gran lunga più raro, e se esso si verifica talvolta, allora, per maggior sicurezza, una proporzione di questo genere, od un cambiamento della composizione, deve aver luogo attraverso la comunità, evitando in tal modo, ogni possibilità di frode, come si è detto nel capitolo X. Ma in nessun altro caso deve essere mutata la composizione o la relativa proporzione; soprattutto ciò non deve avvenire ad opera del sovrano, a causa dei motivi addotti nel capitolo precedente, che trattammo a questo proposito. Perché il conio è l'indice e la garanzia della genuinità della materia e della composizione, mutarlo significherebbe falsificare le monete. Infatti, ciò che è impresso come iscrizione nelle monete è il nome di Dio o di un Santo o il segno della Croce, la qual cosa fu scoperta ed introdotta negli antichi tempi per rendere testimonianza della genuinità sia del peso, che della materia del denaro. Se dunque il sovrano, lasciando inalterata l'iscrizione, cambia la materia e il peso, sarà palese che egli commette tacitamente una frode ed una illegalità, che rende una falsa testimonianza e che diventa dispregiatore di quel progetto di legge che stabilisce: «Non ti servirai invano del nome di Dio»; in tal caso egli abuserebbe del nome «moneta»: infatti, secondo Uguzione, il nome di moneta deriva da «moneo» cioè ammonire, perché ammonisce che non sia perpetrata frode alcuna né nel metallo né nel peso. Inoltre, in questo modo, il sovrano potrebbe trarre indebitamente a sé le ricchezze del popolo, come fu detto a proposito del cambiamento del peso, nel capitolo precedente, e ne conseguirebbero molti altri inconvenienti; infatti è certo che questa falsità è peggiore di quella che ha luogo nel cambiamento del peso, perché è più sottile e quindi meno percettibile e può recare maggior danno alla comunità. Perciò, dove si verifichi tale cambiamento, ossia si



introduca del denaro «nero», la comunità deve provvedere che in un luogo, o in più luoghi pubblici, sia esposto un esemplare di questa proporzione ed un indice della qualità della composizione, per evitare pericoli, affinché il Sovrano (Dio non voglia), o coloro che coniano le monete non falsificano assolutamente tale composizione. E così pure si conservino presso la comunità gli esemplari di altre misure.

#### CAPITOLO XIV

##### *Riguardo il cambiamento composto del denaro*

Si ha un cambiamento composto allorquando più cambiamenti semplici confluiscono in uno, come quando si mutuano nello stesso tempo e la proporzione e la composizione ed il relativo peso. Talvolta si moltiplicano le possibili combinazioni dei cambiamenti semplici di cui sopra. E poiché nessun cambiamento semplice di valore deve aver luogo, se non per le cause reali ed effettive, di cui si è detto, le quali ricorrono molto raramente, bisogna tener presente che ancor più di rado, anzi quasi mai, si presenta l'occasione di procedere ad un cambiamento multiplo. Ma, se esso deve aver luogo, a maggior ragione tale cambiamento composto non deve mai avvenire ad opera del sovrano, a causa dei pericoli e degli inconvenienti precedentemente esposti, bensì ad opera della comunità stessa: poiché se dai cambiamenti semplici, fatti indebitamente, derivano tanti abusi, come è già stato detto, in questo caso se ne avrebbero di molto maggiori e peggiori. Infatti, il denaro deve essere vero e giusto nella sostanza e nel peso, come ci è insegnato dalla Sacra Scrittura là dove è detto che Abramo comprò un grano per 400 sicli d'argento ossia con denaro pubblicamente autorizzato. Se dunque il denaro fosse buono e non mutasse indebitamente bensì durasse per lungo tempo, non sarebbe necessario fabbricarlo in grande quantità né avere troppi tesorieri a spese della comunità: e questo sarebbe molto utile alla comunità come è stato detto nel capitolo VII. Bisogna, dunque, concludere in base alle premesse che nessun cambiamento, semplice o composto che sia, debba aver luogo attraverso la sola autorità del sovrano, e questo ha valore soprattutto là dove si potrebbe far questo per trarne guadagno e lucro personale.

#### CAPITOLO XV

##### *Il lucro che il Sovrano trae dal cambiamento del denaro è ingiusto*

Mi sembra che lo scopo principale, per cui il sovrano vuole attribuirsi la potestà di cambiare il denaro sia costituito dal vantaggio o lucro che può trarne altrimenti egli ricorrerebbe invano a così tanti cambiamenti. Voglio, dunque, spiegare più chiaramente perché tale guadagno sia ingiusto. Infatti ogni cambiamento del denaro, tranne che in casi rarissimi, mette le ricchezze dei sudditi, contro il loro volere, nelle mani dello stato ed impedisce il corso del denaro precedente, che di solito è migliore, perché ognuno vuole possedere maggior quantità di denaro nuovo che non di

quello vecchio. E se anche ne venisse introdotto uno migliore del precedente, questo è, tuttavia, destinato a restare un fenomeno momentaneo, perché in seguito esso si deteriora e procura vantaggi minori di quelli ricevuti dal primo. Comunque sia, ne trattiene per sé una parte notevole; per il fatto stesso che lo stato trae un guadagno dall'uso innaturale del danaro, tale acquisto è simile alla stessa usura e peggiore ancora di essa perché è meno volontario, ma maggiormente diretto contro la volontà dei sudditi e non arreca nessun giovamento, anzi, va al di là di ogni necessità. Ed il lucro dell'usuraio non è mai così eccessivo, né, in genere, così pregiudizievole a tanti, come questo che è diretto contro la comunità intera in modo non meno tirannico che doloso, cosicché mi sorge il dubbio se esso debba essere inteso come una violenta rapina, o come un'esazione fraudolenta.

#### CAPITOLO XVI

##### *Perché tali cambiamenti del denaro non siano di per sé permessibili*

Talvolta, per non aver danni peggiori e per evitare uno scandalo, vengono permesse nella comunità alcune cose disoneste e cattive come i lupanari. Talaltra volta, sempre per bisogno di opportunità, vengono permessi dei traffici vili come quelli del cambiavalute, o insani come l'usura. Ma invano si ricercherebbe, per questo cambiamento del denaro effettuato allo scopo di trarne lucro, una causa in forza della quale tanto lucro debba, o possa, essere ammesso: perché attraverso di esso non si evita, ma, piuttosto, si genera lo scandalo, come appare chiaramente dal capitolo VIII, e ne derivano molti inconvenienti, di cui alcuni sono già stati trattati ed altri saranno esaminati in seguito. Né vi è alcuna necessità od opportunità di fare questo, né può essere di vantaggio alla comunità; indizio manifesto di ciò sia il fatto che i cambiamenti di questo genere costituiscono altrettanti innovazioni, così come si è spiegato nel capitolo precedente. Anche la storia ne è del tutto ignara. Solo una lettera di Cassiodoro parla di un piccolo cambiamento di peso operato dal re d'Italia Teodorico, che viene aspramente biasimato ed effettivamente criticato, benché esso avesse luogo con successo allo scopo di pagare alcuni stipendiarii. Lo stesso re, scrivendo a Boezio, gli dice, tra l'altro, a questo proposito: «Perciò l'intelligenza vostra, eruditasi attraverso studi dogmatici deve allontanare l'ingannevole falsità da ogni rapporto con la verità, affinché a nessuno sembri essere cosa desiderabile eliminare alcunché di quella integrità...». E più oltre soggiunge: «Certamente non si deve ridurre ciò che vien dato ai lavoratori perché a coloro cui viene richiesto lo svolgimento fedele di una certa attività, deve essere offerta in cambio una ricompensa immutata...». Se in realtà gli Italici e i Romani ricorressero infine a tali cambiamenti, come appare da qualche nostra cattiva moneta degli antichi tempi che talvolta viene trovata nei campi, essi costituirono forse una delle cause della loro superba nobiltà. Infatti è chiaro che questi cambiamenti sono così rovinosi, da non dover mai essere permessi per loro natura.

## CAPITOLO XVII

### *Gli inconvenienti derivanti al sovrano a causa dei cambiamenti del denaro*

Molti e notevoli inconvenienti derivano dai cambiamenti del denaro, di cui alcuni, in particolar modo, riguardano il sovrano, altri l'intera comunità ed altri ancora singole parti della stessa. Non molto tempo fa, si son visti realizzati in Francia molti di tali inconvenienti: di alcuni di essi si è già trattato, di altri conviene parlare adesso. Innanzitutto è cosa orribile e detestabile che il sovrano commetta pubblicamente una frode, falsifichi il denaro, chiami oro ciò che oro non è, libbra ciò che non è libbra, come detto nei capitoli XII e XIII. In secondo luogo, egli ha il compito di punire coloro che fabbricano monete false per la qualcosa si dovrebbe vergognare molto se si venisse a scoprire che egli compie le stesse cose che, se commesse da altri, devono essere da lui punite con la morte più turpe. In terzo luogo, come è stato detto nel capitolo III, è cosa scandalosa e vile per un sovrano che il denaro, avente corso nel suo regno, non rimanga mai uguale a se stesso, ma subisca continue variazioni, e che talvolta ciò avvenga nella stessa epoca con maggiore intensità in un luogo piuttosto che in un altro. Spesso, durante questo periodo di cambiamenti, non si sa neppure quanto valore abbia questa o quella moneta, se si debbano cambiare i prezzi, la qualcosa è fatta contro natura. E così per una cosa che dovrebbe essere assolutamente certa, non esiste, invece, sicurezza alcuna, ma vi è piuttosto una grande e generale confusione a vergogna del sovrano. Inoltre, è stolto e contrario alla dignità regia, proibire nello stato il corso di un denaro vero e buono e stabilire, anzi obbligare, per avidità, i sudditi ad usare in minor quantità il denaro buono, la qualcosa sembra quasi voler giustificare che viene indicato come buono ciò che è, invece, cattivo e viceversa. Non ha forse detto il Signore per bocca dei Profeti: «Guai a voi che chiamate buono ciò che è cattivo e cattivo ciò che è buono»? (*Isaia V, 20*). Ed è, inoltre, cosa disonorevole per un sovrano comportarsi irriverentemente verso i suoi predecessori; infatti, ognuno, per comando divino, deve onorare i suoi genitori e sembra che il sovrano disonori i suoi progenitori quando elimina il buon denaro messo in circolazione da loro e lo fa fondere insieme alla loro immagine e se al posto del loro denaro ne introduce uno composto in parte di bronzo. Di questo sembra abbia trattato il libro dei Re in cui si legge che il re Roboam abolì gli scudi d'oro introdotti da suo padre Salomone, sostituendoli con scudi di bronzo. Di conseguenza egli perse dieci frazioni del suo popolo perché sin da principio volle opprimere eccessivamente i sudditi. Un re, dunque, deve aborrire ogni manifestazione di tirannia: e tali sono, come abbiamo detto, i cambiamenti di questo genere, che sono anche pregiudizievole e pericolosi per gli stessi suoi successori, come spiegherò diffusamente più oltre.

## CAPITOLO XVIII

*Degli altri inconvenienti riguardanti l'intera comunità*

Tratteremo qui di alcuni tra i numerosi inconvenienti derivanti dal cambiamento del denaro, che riguardano l'intera comunità. Di uno di essi si è già parlato in precedenza: cioè il Sovrano potrebbe, in questo modo, appropriarsi di quasi tutto il denaro della comunità, depauperando eccessivamente i sudditi. E, come certe malattie croniche sono più pericolose delle altre e più difficilmente individuabili, così tale esazione è tanto più pericolosa quanto meno è percepita. Il suo peso, infatti, è meno sentito dal popolo di quanto non lo sia nel caso di altre imposte e in nessun'altra può essere più grave, più generale, più grande. Inoltre l'oro e l'argento, a causa di questi cambiamenti e peggioramenti, diminuiscono nello stato, poiché, nonostante la vigilanza, vengono portati all'estero ove il prezzo è più elevato, per essere venduti: infatti gli uomini tentano di portare il loro denaro là dove ritengono che esso abbia più valore. Si ha, di conseguenza, una diminuzione nello Stato della materia adatta alla fabbricazione di monete. E così pure taluni contraffanno all'estero il denaro e ne introducono nel paese uno consimile, e in tal modo riescono a conseguire quei guadagni che il sovrano sperava di ottenere. Inoltre una parte del metallo prezioso va perduta mentre viene fusa e rifusa, la qualcosa ha luogo ogni qualvolta si verifichi un cambiamento: così dunque la sostanza trasformabile in denaro diminuisce in tre modi a causa dei predetti cambiamenti; questi, evidentemente, non potrebbero durare a lungo se non provenisse da altri luoghi del nuovo metallo e se il principe non avesse infine, in tal modo, la possibilità di coniare una quantità sufficiente di denaro buono. A causa di questi cambiamenti cessa anche il regolare corso degli affari e le ricchezze naturali provenienti dall'estero non vengono più trasportate là dove il denaro viene così alterato: infatti i mercanti, a parità di tutte le altre condizioni, preferiscono rivolgersi a quei paesi in cui ricevono un denaro sicuro e buono. Anche il commercio interno di quello stato è perturbato e reso in molti sensi difficile a causa di questi cambiamenti. Inoltre, nel periodo in cui essi hanno luogo, i redditi monetari, le pensioni annuali, gli affitti, le tasse ed altre cose consimili, non possono essere stabilite e valutate con sicura esattezza. Neppure il denaro può essere dato a mutuo con sicurezza, e così via: infatti sono numerosi coloro che negano, a causa di questi cambiamenti, tali sussidi caritatevoli. E, tuttavia, le sostanze trasformabili in denaro, il traffico commerciale e tutte le altre cose di cui sopra, sono necessarie e buone ed utili alla natura umana e le cose ad esse contrarie sono pregiudizievoli e nocive a tutta la comunità civile.

## CAPITOLO XIX

*Degli altri inconvenienti che riguardano una parte della comunità*

Alcune parti della comunità si occupano di attività onorevoli ed utili per tutto lo Stato, quali l'accrescere le ricchezze naturali ed il trattare per la necessità della

comunità: così gli ecclesiastici, i giudici, i soldati, gli agricoltori, i commercianti, gli artefici ed altri ancora. Ma un'altra parte aumenta le proprie ricchezze in modo disonorevole, come i cambiavalute, gli incettatori, i mescolatori di metalli: questo genere di attività è turpe, come è stato detto precedentemente. Questi ed altri, quali ricettatori e coloro che confiscano il denaro, sono, per così dire, superflui nella compagine dello stato. Costoro traggono una parte di vantaggio e di lucro dai cambiamenti del denaro, e questo avviene in modo doloso o fortuito, ed inoltre contro la divina giustizia, perché essi sono immeritevoli di tante ricchezze e di tanti beni. Altri vengono in tal modo depauperati e sono coloro che costituiscono la parte migliore di quella comunità. Così il sovrano procura un danno alla parte più numerosa e migliore dei suoi sudditi e li opprime gravemente e, tuttavia, non a lui va tutto il lucro, bensì in gran parte se avvantaggiano coloro dei quali abbiamo parlato prima, i cui affari sono indegni e fraudolenti. Inoltre lo stato non preavvisa circa l'epoca ed il tipo dei cambiamenti stabiliti, così soltanto qualcuno ne viene messo segretamente al corrente da cortigiani, o da amici, e compera, in tal modo, merci con il denaro cattivo e le rimette per ottenere denaro buono, diventando improvvisamente ricco e lucrando illecitamente ai danni del legittimo e naturale corso del mercato. Questo sistema sembra essere un tipo di monopolio ed arreca pregiudizio a tutta la rimanente comunità. Simili cambiamenti di denaro rendono necessaria o un'ingiusta diminuzione, od un ingiusto aumento dei redditi stabiliti in base alla quantità del denaro, come fu detto nel capitolo XI. Così il sovrano, attraverso queste diversificazioni e questi inganni perpetrati in campo monetario, offre l'occasione di fabbricare denaro falso, perché a questo genere di attività se indotti dal fatto che anche il sovrano la esercita e perché si sa, con sicurezza, che tale falsità non verrà rapidamente scoperta. In queste condizioni si possono commettere più crimini e con maggior facilità, di quanto non avvenisse quando era in corso il denaro buono. Inoltre, stando così le cose, quante perplessità, dubbi, errori ed ineliminabili difficoltà si determinano nei rapporti di scambio! Si dà così luogo a contese e processi, a ingiusti pagamenti dei debiti, a frodi ed abusi di ogni genere, ed a molti altri inconvenienti, che non saprei neppure spiegare: forse alcuni di essi sono maggiori e peggiori rispetto a quelli precedentemente enumerati e non è facile trattare tutto ciò.

## CAPITOLO XX

### *Può ricorrere la comunità a tali cambiamenti monetari?*

Poiché, come abbiamo detto al capitolo VI, il denaro appartiene alla comunità, sembra che la comunità stessa possa disporne liberamente. Lo può, dunque, variare a suo piacimento, traendo da ciò quanto ritenga opportuno e riservare a se stessa la potestà di operare i relativi cambiamenti. Ma tutto questo è contrario alla dignità della nazione ed equivale al tentativo di privare il sovrano delle sue entrate, cioè di depauperare

rarlo e di spogliarlo di tutte le sue prerogative, la qualcosa è tanto ingiusta quanto biasimevole per la comunità, che non deve avere un sovrano in condizioni miserabili.

## CAPITOLO XXI

### *Risposta a quanto precedentemente detto e conclusione fondamentale*

Benché nella soluzione del primo argomento si possano incontrare molte difficoltà, tuttavia, ho bisogno di trattarlo, sia pur brevemente. Affinché il sovrano non finga l'esistenza di una tale necessità, anche quando essa non sussiste, così come, secondo le parole di Aristotele, sono soliti fare i tiranni, bisogna riservare alla comunità, o alla parte migliore di essa, il compito di determinare espressamente, o tacitamente, quando ricorra tale necessità, di quale natura ed entità essa sia. Espressamente, perché quando ciò accade la comunità deve essere riunita; tacitamente, perché quando questa necessità si presenta all'improvviso, il popolo non può essere chiamato a raccolta in maniera così evidente da non essere poi suscettibile di dubbio.

Non è lecito al sovrano di entrare in possesso di parte delle ricchezze dei suoi sudditi attraverso un cambiamento del denaro: egli può far ciò solo sotto le forme di un mutuo, del quale deve poi aver luogo una restituzione integrale. Si dice che il sovrano può avere il privilegio di cambiare il denaro. Innanzitutto non voglio discutere circa la potestà del Papa, ma ritengo che essa non gli sia concessa né lo sia mai stata, perché, in tal modo, egli stesso renderebbe leciti quei misfatti che nessuna persona, che agisca rettamente, meriterebbe di subire. Riguardo all'Imperatore Romano sostengo che egli non può attribuire a nessun sovrano il privilegio di fare ciò che a lui stesso non è lecito: così avviene nel caso del cambiamento del denaro, come appare da quanto precedentemente detto. Nel II capitolo abbiamo trattato della comunità che non può cambiare il denaro, se non in un caso determinato: se essa attribuisse questa potestà al sovrano, naturalmente entro limiti ragionevoli (come si può leggere nello stesso capitolo ed in altri ancora) allora egli svolgerebbe questa attività non tanto come autore principale, bensì quale esecutore di un ordine pubblico. Mi oppongo alla teoria secondo la quale la comunità, cui il denaro appartiene, può spogliarsi del suo diritto e trasmetterlo completamente al sovrano, di modo che a questi venga devoluto tutto il denaro: in primo luogo mi sembra che una comunità, ben consigliata non lo farebbe mai e che ad essa non sia lecito operare cambiamenti di qualunque genere in campo monetario od abusare della sua proprietà, come si è detto nel capitolo XXII. Infatti, la comunità dei cittadini, che è libera per natura, non si asservirebbe mai coscientemente, né si assoggetterebbe al giogo di una potestà tirannica. Ma se, ingannata, atterrita o costretta, attribuisse al sovrano il compito di operare tali cambiamenti non avvertendo gli inconvenienti che ne possono derivare e non comprendendo di asservirsi in questo modo, essa può, tuttavia, revocare tale concessione non appena lo voglia. Infatti, una cosa, che spetta ad alcuno in forza di un diritto naturale, non può essere legittimamente trasmessa ad

altri. E così il denaro appartiene alla libera comunità, come chiaramente appare dai capitoli I e VI. Come la comunità non può concedere al sovrano la potestà di abusare liberamente delle mogli dei cittadini, così non può attribuirgli tale privilegio nei confronti del denaro, perché non potrebbe farne altro che un uso cattivo, traendo un lucro dai suoi cambiamenti, come è stato sufficientemente detto in molti capitoli. In questo modo appare chiaro anche quanto veniva soggiunto a proposito di una comunità priva di un armonico ordinamento finanziario circa il modo in cui ci si potesse rimettere, riguardo a ciò, all'arbitrio del sovrano.

Dico che questo può aver luogo entro certi limiti di tempo ed in base a condizioni determinate, ma non gli si deve concedere la potestà di trarre vantaggio dai sopradetti cambiamenti. Ad un altro argomento, desunto dal capitolo VIII, riguardante il fatto se il sovrano possa trarre un emolumento dalla coniazione del denaro, si può facilmente rispondere che questo è costituito da un introito piccolo e ben determinato, che non può essere aumentato a piacere attraverso i predetti cambiamenti, ma che resta assolutamente inalterato. Si ammette che il sovrano possa avere un reddito, perché egli deve trovarsi in condizioni splendide ed onorevoli; ma questi redditi devono e possono essere assegnati da altri e non devono provenire da quegli indebiti cambiamenti, da cui hanno origine tanti mali e tanti danni, come si è spiegato precedentemente.

È pacifico che una parte di questi redditi proviene dal denaro; tuttavia, essi devono essere di quantità certa e determinata, nella misura, cioè, di due solidi per ogni marco coniato: questo dovrebbe aver luogo indipendentemente da qualsiasi cambiamento, senza quell'irragionevole ed enorme aumento del lucro che potrebbe invece derivare dai detestabili cambiamenti di cui si è spesso parlato. Bisogna ammettere che il sovrano non può procedere ad essi, o conseguire in tal modo un lucro, né in base al diritto generale consuetudinario, né per altro privilegio o concessione, né in forza della sua stessa potestà o in alcun'altra maniera. Tutto questo, infatti, non può far parte della sua autorità di dominio, o riguardarlo altrimenti; negargli tale diritto non significa provarlo della sua maestà regia, né far cosa ad essa contraria: così, infatti, sostengono, a torto, i buoni parlatori, gli adulatori, i sofisti ed i traditori dello stato. Poiché il sovrano è tenuto a non fare questo, egli non merita di ricevere qualche particolare stipendio o remunerazione perché si astenga da una tale abusiva esazione; queste ricompense, infatti, non sembrerebbero essere altro che un prezzo pagato per riscattarsi dalla schiavitù e nessun buon re o sovrano deve esigerle dai sudditi.

Supposto, dunque, ma non concesso, che egli possa per un privilegio trarre qualche introito dalla coniazione, affinché produca denaro di buona qualità e lo conservi nella stessa condizione, egli dovrebbe perdere tale privilegio nel caso ne abusasse tanto da mutare e falsificare il denaro per trarne un lucro, comportandosi in maniera non meno avida che turpe.

## CAPITOLO XXII

*Per quale motivo la tirannia non possa aver lunga durata*

In questi due capitoli intendo dimostrare come sia contrario alla dignità ed all'onore di un re, e pregiudizievole a tutti i suoi regali discendenti, il procurarsi mezzi finanziari attraverso tali cambiamenti del denaro. Bisogna, dunque, sapere che la monarchia e la tirannide si distinguono tra di loro per il fatto che il tiranno preferisce il vantaggio proprio a quello comune dei sudditi e prepone il primo al secondo. Di conseguenza il popolo viene servilmente soggiogato. Al contrario il re prepone l'utilità pubblica a quella sua personale e, sopra ogni cosa, dopo Dio e l'anima sua, ama il bene e la pubblica libertà dei sudditi. È questa la vera utilità e nobiltà della monarchia; tanto è migliore, quanto più è nobile la sua signoria, perché essa, secondo le parole di Aristotele, è composta da uomini dotati di maggior libertà e conseguentemente pieni di maggior valore, e questo stato di cose è destinato a durare tanto più a lungo quanto più il re persevererà in questo suo proposito. Infatti, come dice Cassiodoro, l'arte di comandare consiste nell'amare ciò che procura giovamento a molti: ogni qualvolta la monarchia si trasforma in tirannide, essa non può durare a lungo, perché in tal modo si determinano la sua decadenza, la sua trasformazione e la sua rovina, e questo soprattutto nelle zone temperate, che sono di per sé contrarie alla schiavitù barbarica. In questi luoghi, infatti, vivono uomini liberi per lingua, costumi e natura, non schiavi, né resi barbari da una lunga tirannide, ai quali la schiavitù appare cosa imperfetta e repugnante, e l'oppressione tirannica sembra cosa imposta con la violenza. Di conseguenza essa non è destinata a durare a lungo, perché, come dice Aristotele, «Le cose violente si corrompono facilmente», e così pure Tullio osserva che nessuna forza d'imperio è tanto grande da poter durare a lungo basandosi sul timore altrui, e Seneca sostiene, nelle sue tragedie, che le signorie violente non hanno lunga vita, mentre l'hanno invece quelle moderate. Per cui Dio rimproverava i sovrani destituiti, dicendo, per bocca dei Profeti, che essi avevano dominato sui sudditi con severità e violenza.

Anche presso altri autori si trova espresso lo stesso concetto; dice, infatti, Plutarco all'Imperatore Traiano che lo Stato è simile ad un corpo che ha ricevuto vita per grazia divina, che è spinto ad agire da un altissimo impulso di equità ed è governato da una moderata ragione. Lo stato, o regno, è, dunque, simile ad un corpo umano, come dice anche Aristotele nel Libro V della Politica. Il corpo non si trova in buone condizioni quando in una delle sue membra scorrono umori in sovrabbondanza, perché a cagione di ciò essa si infiamma e s'ingrossa eccessivamente, mentre le altre si rinsecchiscono e si riducono di volume: viene quindi meno la giusta proporzione e tale corpo non può vivere a lungo. Lo stesso avviene nei confronti di una comunità, o di un regno, quando le ricchezze sono attratte fuori misura da una parte soltanto. Infatti, uno stato, o una società, in cui la classe dirigente superi eccessivamente i sudditi per ricchezza, potenza e sfarzo, è simile ad un mostro o ad un uomo, la cui



testa sia tanto grande e grossa da non poter essere sostenuta dal resto del corpo. Infatti, un simile uomo non può essere utile a se stesso né può, di conseguenza, aver lunga vita: e così neppure un regno può durare se il suo sovrano si accaparra eccessive ricchezze, come ad esempio attraverso i cambiamenti di monete, secondo quanto è stato detto nel capitolo XX. Dalla consonanza delle voci deriva un'uniformità eccessiva ed involuta, che non reca né piacere, né diletto, perché distrugge e rovina tutta l'armonia; infatti è necessaria un'ineguaglianza proporzionata e ben regolata, durante la quale predominino i toni carezzevoli del coro che la guida. Così pure non è affatto utile né opportuno che tutte le parti di una comunità siano dotate in egual misura di possesso e di potenza, ma, anche un'eccessiva disparità disperde e distrugge l'armonia dello Stato, come fa notare Aristotele nel Libro V della Politica. Se il sovrano che nel regno funge, al tempo stesso, da tenore e da voce principale del canto, supera gli altri in grandezza, non può certamente più accordarsi con il resto della collettività: il canto corale della politica regia è turbato. Perciò, secondo Aristotele, vi è anche un'altra differenza tra il re ed il tiranno. Il tiranno, infatti, vuole essere più potente di tutta la comunità da lui governata in modo violento; la signoria del re appare, invece, temperata da una moderazione tanto maggiore, quanto più grande e potente egli è rispetto ad ogni suo suddito. Tuttavia, egli è inferiore alla comunità per potenza ed attività e si trova, per così dire, nel mezzo. Ma, siccome la potestà regia tende solitamente e facilmente ad aumentare, bisogna usare un'estrema cautela ed una vigile custodia: è necessaria, insomma, una grandissima e fondamentale prudenza per evitare che essa si trasformi in tirannide ad opera, soprattutto, degli inganni degli adulatori, che sempre spinsero i sovrani verso la tirannia, come dice Aristotele. Nel libro di Ester si legge: «Le orecchie dei sovrani sono prive di malizia, e, valutando gli altri in modo conforme alla natura loro sono ingannate dall'astuta frode; da tali consigli lo zelo dei re viene completamente depravato». Ma, siccome è difficile evitare od eliminare gli adulatori, Aristotele detta, per poter conservare lungamente il regno, un'altra regola, secondo la quale il sovrano non deve estendere eccessivamente la sua signoria sui sudditi: tralasci perciò le esazioni e le frodi, conceda loro le dovute libertà senza ostacolarne l'esercizio, né si valga della sua potestà in tutta la sua pienezza, ma limitandola e regolandola secondo il diritto e gli usi. Poche cose infatti, dice Aristotele, vanno lasciate all'arbitrio del giudice e del sovrano. Aristotele cita, quale esempio, Teopompo, re di Sparta, che condonò al popolo molti tributi imposti dai suoi predecessori e che rispose alla moglie piangente e vituperante, alla quale sembrava così turpe che egli trasmettesse al figlio un regno più misero di quello che aveva ricevuto dal padre suo: «Io glielo trasmetto più saldo e durevole». Oh, divino detto! Oh, parole di grande significato, tali da doversi dipingere a lettere d'oro nei palazzi dei re! «Io glielo trasmetto – disse – più saldo e durevole». Ciò equivale a dire: «Io ho tanto aumentato la consistenza del regno, quanto gli ho tolto in potestà di dominio». Qui troviamo una saggezza superiore perfino a quella di Salomone. Infatti, se Roboam, di cui ho fatto menzione

più sopra, avesse mantenuto il regno nelle stesse condizioni in cui l'aveva ricevuto da suo padre Salomone, non avrebbe perso dieci delle dodici tribù, né sarebbe giunto così rapidamente alla fine. *Eccles.* 47, 20: «Hai profanato il tuo seme, in modo da attirare la collera sui tuoi figli. Guai a loro a causa della tua stoltezza! Infatti l'imperio è stato diviso in due».

Si è così dimostrato che la signoria regale, che si trasforma in tirannide, si affretta verso una fine prematura.

#### CAPITOLO XXVI

##### *Perché il trarre lucro dal cambiamento del denaro sia di pregiudizio all'intera potestà regale*

Mi propongo di spiegare perché i cambiamenti predetti siano contrari alla dignità del re e dannosi per tutta la sua stirpe. A tale scopo faccio tre premesse. Innanzitutto è biasimevole per un re, e dannoso per i suoi successori, che si prepari la rovina del regno o che lo lasci cadere in mani altrui; né il re potrebbe sufficientemente lamentarsi e dolersi di essere stato tanto infelice e miserabile da aver commesso, attraverso il suo malgoverno o per la sua negligenza, cosa tale da perdere egli stesso o da far perdere ai suoi un regno costituito con infiniti sforzi e conservato gloriosamente per così lungo tempo. Inoltre, egli metterebbe in pericolo la sua salvezza esterna se, per sua colpa, il popolo soffrisse tali e tanti dolori e calamità, quanti sono soliti verificarsi in un regno dissipato o smembrato. Secondariamente ritengo che, attraverso il passaggio di una forma di tirannia, si esponga il regno alla rovina, come è stato dichiarato nel capitolo precedente. E, siccome nell'Ecclesiastico sta scritto che il regno passa da gente in gente a causa di ingiustizie, tradimenti, rivolte ed atti dolorosi di ogni genere, la tirannide è vergognosa ed ingiusta. Passando a trattare cose di natura spirituale, dirò: non avvenga mai che i liberi cuori dei Franchi cadano in tale degenerazione da voler spontaneamente diventare schiavi. Conseguentemente la schiavitù imposta non può essere duratura, perché, sebbene la potenza dei tiranni sia grande, tuttavia, essa è imposta violentemente ai sudditi ed è del tutto priva di efficacia nei confronti degli stranieri. Coloro che spingessero i signori di Francia verso un simile regime tirannico, esporrebbero il regno ad un grande pericolo e ne preparerebbero la fine. Né, infatti, è conveniente che la generosa casa reale di Francia assuma una forma tirannica, né il popolo gallico fu mai solito ad assoggettarsi servilmente. Perciò, se la stirpe regia abbandonasse l'antica virtù, senza dubbio finirebbe col perdere il regno. In terzo luogo, suppongo, come ho già provato e ripetuto più volte, che il trarre o l'aumentare il proprio lucro attraverso un cambiamento del denaro è una cosa tirannica, dolosa ed ingiusta, che non può continuare a sussistere in un regno, a meno che tale regno non sia già, sotto molti altri rapporti, soggetto alla tirannide. Ne conseguono non solo inconvenienti per il futuro, ma si determinano anche altri mali, sia precedenti che concomitanti. Infatti,

tali decisioni non possono essere prese da uomini che non siano di animo corrotto e pronti ad ordire frodi ed altre nequizie tiranniche, qualora essi si accorgessero che il principe fosse propenso, o potesse propendere a ciò.

Affermo, dunque, riassumendo, che ogni cosa che è disposta per la rovina del regno è turpe e pregiudizievole per il re, ma il protrarre questi cambiamenti è dannoso per i suoi eredi. Tutto ciò fu già premesso a proposito della tirannide e fu anche già detto ed a questo conducono le svalutazioni. Infatti l'esazione, che ha luogo attraverso tali cambiamenti, è contraria all'onore del re e dannosa per la sua potestà regale. Come ho già premesso, queste cose vengono solo dette, ma non affermate e sono suscettibili di essere corrette dagli esperti. Infatti, secondo Aristotele, i problemi riguardanti la collettività sono, per lo più, dubbi ed incerti. Se dunque qualcuno, spinto dal desiderio di scoprire la verità, vorrà contraddire, sia a voce che per iscritto, a quanto è qui esposto, farà cosa opportuna.

Se ho scritto cose ingiuste, ciò mi venga dimostrato, ma se quanto ho detto è ragionevole, allora nessuno voglia ingiustamente e gratuitamente condannare ciò che non può efficacemente contestare.

## TESTI\*

### I PROBLEMI DELLA POVERTÀ E DELLA RICCHEZZA NEL PENSIERO MEDIOEVALE PRETOMISTICO

SEVERINO BOEZIO (c. 480 - 524)

*Strumentalità dei beni per il conseguimento della felicità.*

Il bene è il movente principale degli appetiti; non bramasi in verun modo quel che non offre qualche bene o reale, o apparente; all'incontro, talune cose che non sono beni per natura ma che sembrano tali, vengono agognate come fossero veri beni. È dunque la bontà delle cose la meta e il cardine principale dei desideri, e chi cerca una cosa a cagione d'un'altra, brama solo questa ultima, come colui che va a cavallo per motivo di salute, non cerca tanto il moto del cavalcare quanto l'effetto di esso, cioè la salute. Le cose pertanto, che l'uomo desidera per amor del bene, sono desiderate non tanto per loro stesse., quanto per il bene che producono. Così, è il bene che tutti bramano, quantunque sembri che di altri obietti si vada in traccia e, cercando quel che è materia di felicità, si cerca soltanto la felicità; donde apparisce lucidamente essere una sola e stessa cosa la sostanza del bene e quella della felicità.

(BOEZIO, *De consolatione philosophiae*, 1. III, cit., pp. 195-196).

*Il danaro ha la sua funzione nel circolare a favore di tutti.*

Orsù dunque, se pure i doni della fortuna non fossero così caduchi e transitori, avvi qualcosa in loro che possa farveli pregiare e agognare, quando li abbiate bene osservati e considerati da vicino? Sono preziose le ricchezze per la stima che ne fate voi, o per la loro natura? E nell'oro, ha maggior valore il metallo o la moneta che esso rappresenta? Certo è che il denaro frutta più quando è profuso di quando è accumulato, e mentre l'avarizia rende odiosi, la liberalità fa illustri gli uomini. Che se non può rimanere in uno ciò che questi cede ad altri, ha maggior valore il danaro allorché per largizione fatta se ne perde il possesso. Quando tutto il valsente che esiste si raccogliesse in una sola persona, rimarrebbero povere tutte le altre; la voce tutta intiera riempie le orecchie di molti, ma la ricchezza, se non è sminuzzata, non può esser goduta da parecchi e, allorché ciò avviene, è necessario che restino indigenti coloro che furono da essa abbandonati.

(BOEZIO, *De consolatione philosophiae*, 1. II, cit., pp. 89-90).

\* Riportiamo in questa sede i testi antologici che fanno riferimento al saggio sul pensiero medioevale pretomistico pubblicato nello scorso numero 4 di «Etica ed Economia», dove erano stati omessi. Si tratta della sezione del terzo capitolo, da p. 1224 a p. 1256, della *Grande Antologia Filosofica*.

## M. AURELIO CASSIODORO (480/90 - c. 575)

*Provvedimenti per incrementare un'utile esportazione granaria verso regioni bisognose.*

Ad Amabile Conte e uomo fedele Teodorico Re

*Siano trasportate delle cibarie alle regioni bisognose.*

A nessuno è lecito accettare malvolentieri i nostri comandi, che, si sa, elevano i profitti degli uomini fedeli.

Abbiamo conosciuto che nella regione della Gallia v'è carestia di viveri: a questa i commercianti si affrettano per disfarsi di quanto hanno abbondantemente comperato a prezzo alquanto vile. Così avviene che sono soddisfatti i venditori e agli altri viene in soccorso la nostra cura. Perciò la Fedeltà tua con il presente atto sappia che tutti i noleggiatori di navi della Campania, della Lucania e della Tuscia si devono mettere in relazione con opportuni fideiussori, per partire alla volta della Gallia carichi di soli viveri; avranno licenza di vendere, come sarà conveniente tra venditore e compratore. Sorge una grande utilità dal venire a patti con chi ha bisogno; poiché l'affamato suole disprezzare tutto, pur di poter scacciare la propria miseria. E inoltre, mentre serve alla propria ambizione, chi vende perché pregato, pare quasi che doni. Con difficoltà si naviga con merci verso chi è satollo chi invece può portare viveri agli affamati, fissa il prezzo a suo piacimento.

(CASSIODORO, *Le Varie*, 1. IV, 5, trad. da:

*M. Aurelii Cassiodori Opera Omnia*, cit., pp. 127-128).

*Norme per il completamento di opere di bonifica nello Spoletano e donazione delle terre riscattate ai bonificatori.*

A Giovanni Apparitore Teod. Re

*Perché riduca a coltivazione quella parte di terra, che tocca le paludi o la restituisca.*

Certamente è un fatto grave che l'uomo industrioso venga defraudato dal frutto del suo lavoro, e che soffra ingiusto danno l'uomo, che ci si adopera di premiare per la sua sollecitudine; e specialmente in tutto quello che riguarda la nostra Liberalità, contro la quale nessuna negligenza deve essere lecita, perché non sembri che noi abbiamo emesso decreti poco utili.

Poco fa a Speranza e Domizio, uomini rispettabili, la Liberalità nostra aveva concesso, nel territorio di Spoleto, dei terreni resi inutili da fangose paludi, con le quali la vasta profondità delle acque aveva inghiottito il terreno fertile e reso infecondo ogni utile uso. La terra giaceva come naufraga, sommersa dalla torpida palude e sottoposta a doppio danno: non possedeva infatti la limpidezza dell'acque ed aveva perduto la solidità propria della terra.

Noi, cui sta a cuore mutare in meglio ogni cosa, ai sopra ricordati signori concedemmo quel terreno a questa condizione: se con il loro lavoro avessero prosciugato quella lorda palude, avessero la proprietà piena di quelle campagne bonificate. Ma, come appare dalla petizione presentata con gli atti del signor Speranza, per colpa

del signor Domizio, il quale purtroppo, dimenticando il comando, risparmia con tenacia le spese, la fatica degli operai fu completamente annullata, quando già, prosciugata, la superficie molle a poco a poco s'induriva, essiccata dai raggi del sole, che, cocente in modo straordinario, toglieva la umidità alla terra tenuta lungamente nascosta dalla voracità delle acque.

Noi non possiamo in modo alcuno sopportare che imprese bene avviate siano distrutte da odiosa pigrizia. Perciò la Fedeltà tua, con ordine moderato, chiami ad un abboccamento il sopra ricordato Domizio; (lo esorti) perché con alacrità attenda all'impresa accettata, o, se egli la giudicasse troppo dispendiosa, ceda la propria parte a chi ha presentato il ricorso. È infatti necessario che, se non può portare a termine i lavori richiesti, lasci che li compia chi è partecipe del beneficio e gloria dell'epoca nostra.

(CASSIODORO, *Le Varie*, I, II, 21, trad. da:  
M. Aurelii Cassiodori, *Opera Omnia*, cit., pp. 64-65).

*Incoraggiamenti alla ricerca del ferro nella Dalmazia, nel convincimento che tale metallo è più prezioso dell'oro alla patria.*

A Simeone V. I. Conte Teodorico Re

*Si conferisce ad un tale l'amministrazione del «Siliquatico» e la ricerca del ferro.*

Ci piace immettere nella pubblica amministrazione persone ragguardevoli per onestà di costumi; perché, con l'opera di funzionari fedeli, il pubblico erario si: accresce.

Perciò, conoscendo per mezzo di magnifici documenti la sincerità dell'animo tuo, questo nostro decreto affida a te, per la provincia della Dalmazia, l'autorità di riscuotere il «Siliquatico», che già per la tua fedeltà avevamo concesso, come diritto di signoria, con la prima, la seconda e la terza indizione. Se con la tua ispezione avrai scoperto un qualsiasi danno e frode, senz'altro riferirai all'erario nostro. Perché noi non tanto ricerchiamo i guadagni, quanto piuttosto con zelo cerchiamo di correggere i costumi dei sudditi.

Inoltre ti ordiniamo di ispezionare con sincerità le ferriere della Dalmazia, dove la molle terra produce il duro ferro, che poi si cuoce al fuoco per temprarlo. Da qui, con l'aiuto di Dio, viene la difesa della patria; da qui si procurano gli attrezzi utili alla campagna, e si lavora per gli usi degli uomini con molteplici vantaggi. (Il ferro) comanda all'oro stesso, e costringe i ricchi ad inchinarsi ai poveri, che siano decisi ed armati.

È necessario pertanto ricercare con diligente cura questo metallo, per cui e a noi provengono molti guada u i e si prepara la rovina dei nemici. Sii dunque zelante nei riguardi della precedente esposizione e moderato nell'amministrazione pubblica; perché il nostro giusto guadagno possa procurare anche a te maggiore autorità.

(CASSIODORO, *Le Varie*, I, III, 25, trad. da:  
M. Aurelii Cassiodori *Opera Omnia*, cit., p. 101).

*I doveri fiscali dei ricchi e la giusta moderazione nell'attività tributaria.*

A Saturnino e Verbusio VV. SS. Teodorico Re

«Il dovere di pagare le tasse e quanto è dovuto dai più ricchi non deve essere pagato dai più poveri».

Vogliamo che si conservi una legale moderazione riguardo al fisco, perché la nostra Clemenza si appaga dei propri redditi. E come non vogliamo aggravare nessuno, così non vogliamo neppure perdere debito alcuno. Giustamente rifuggiamo la povertà, che spinge agli eccessi, mentre è difetto pernicioso la debolezza in chi comanda. In tutte le questioni si deve lodare la moderazione. Infatti perché si dovrebbe lasciar scorrere la biasimevole negligenza nei propri interessi, o permettere che la cupidigia turpe sottragga i beni altrui? Quindi, con il presente decreto, vi comandiamo che, dopo aver persuaso i curiali della città di Adria, costringiate ad una giusta restituzione tutti i Goti, che rifiutano di soddisfare il Fisco. Il povero non sia costretto a pagare con i suoi beni quanto si sa essere ingiustamente trattenuto da contribuenti solvibili. Si osservi tuttavia questo metodo: se qualcuno preferirà ritardare l'esecuzione dei nostri ordini con il vizio di una ostinata morosità, con l'aggiunta di una multa paghi, quanto avrebbe dovuto dare senza costrizione: così tanta audacia, prorompente in modo indecoroso da spiriti superbi, non sia lasciata impunita dalla giustizia.

(CASSIODORO, *Le Varie*, 1. I, 19, trad. da:

M. Aurelii Cassiodori *Opera Omnia*, cit., pp. 22-23).

## SAN BENEDETTO DA NORCIA (480 - 547)

*La povertà individuale nella vita monastica.*

Nel monastero bisogna soprattutto strappare fin dalle radici questo vizio: nessuno ardisca dare o ricevere qualcosa senza licenza dell'abate, né avere alcunché di proprio, assolutamente nulla: né libro, né tavolette, né stilo, proprio niente insomma; perché i monaci non sono ormai più padroni del loro corpo né della loro volontà. Invece tutte le cose necessarie devono sperarle dal padre del monastero. Né sia lecito avere qualcosa che l'abate non abbia dato o permesso. *Tutto sia comune* a tutti, com'è scritto; e *nessuno dica* o consideri *qualche cosa come sua*.

E se si scoprirà che qualcuno è incline a questo tristissimo vizio, sia ripreso una prima ed una seconda volta; se non si emenderà, soggiaccia al castigo.

(SAN BENEDETTO, *La Regola*, Testo, versione e commento a cura di

D. Anselmo Lentini, Montecassino, MCMXLVII, cap. 33°, pp. 287-291).

*Divieto d'ogni proprietà individuale, anche minima, ai membri del monastero.*

I letti poi devono essere sovente ispezionati dall'abate, chissà non vi si trovi qualcosa di proprietà privata. E se a qualcuno si scoprirà una cosa che non abbia ricevuta dall'abate, gli si applichi una gravissima punizione. E perché questo vizio della

proprietà sia strappato fin dalle radici, l'abate dia tutto ciò che è necessario, cioè la cocolla, la tunica, le calze, le scarpe, la cintura, il coltello, lo stilo, l'ago, il fazzoletto, le tavolette, in modo da togliere ogni pretesto di bisogno. L'abate però abbia sempre presente quella sentenza degli Atti degli Apostoli, che «*si dava a ciascuno secondo le sue necessità*». Allo stesso modo dunque anche lui tenga conto delle debolezze dei bisognosi, non della cattiva volontà degli invidiosi; nondimeno in tutte le sue decisioni si ricordi del giudizio di Dio.

(SAN BENEDETTO, *La Regola*, cap. 55°, pp. 461-465).

*Il lavoro manuale nella Regola di S. Benedetto.*

L'ozio è nemico dell'anima; e quindi i fratelli devono in alcune determinate ore occuparsi nel lavoro manuale, e in altre ore, anch'esse ben fissate, nello studio delle cose divine.

Perciò pensiamo di regolare i tempi dell'una e dell'altra occupazione, con l'ordinamento che segue.

Se poi le condizioni del luogo o la povertà richiedano che gli stessi monaci si occupino nel raccogliere i frutti della terra, non ne siano malcontenti, perché allora sono veri monaci quando vivono col lavoro delle loro mani, come i nostri padri e gli Apostoli. Tutto però si faccia con discrezione, tenendo conto dei più deboli.

Anche la domenica si diano tutti alla lettura, eccetto quelli che siano assegnati all'uno o all'altro ufficio. Se poi qualcuno fosse così negligente e svogliato da non volere o non potere studiare o leggere, gli s'imponga qualche cosa da fare, perché non stia ozioso. Ai fratelli infermi o di delicata costituzione, si assegni un lavoro o un'arte tale che da una parte li mantenga occupati, e dall'altra non li opprime con la soverchia fatica e non li induca ad allontanarsi: la loro debolezza deve essere dall'abate tenuta in considerazione.

(SAN BENEDETTO, *La Regola*, cap. 48°, pp. 393 e segg.).

## SAN GREGORIO MAGNO (540? - 604)

*Lo stato di povero e di ricco nell'ideale cristiano.*

I poveri si devono istruire in modo diverso che i ricchi per porgere a quelli sollievo e conforto nelle loro tribolazioni e ispirare a questi un salutare timore contro i pericoli dell'orgoglio. Ad una poverella infatti il Signore dice per bocca del profeta: *Non temere perché non sarai confusa*, e poco appresso, la compassiona dicendole teneramente: *poveretta, sbattuta dalla tempesta!* In altro luogo la consola ancora dicendole: *Ti ho raffinata nel crogiolo della povertà*. Per contrasto, così parla S. Paolo dei ricchi al suo discepolo: *Ai ricchi di questo mondo raccomanda di non esser alteri d'animo e di non porre la loro speranza nelle instabili ricchezze*. In questo brano va notato come quel maestro d'umiltà, riferendosi ai ricchi non dice pregali, ma, raccomanda; poiché se misericordia è dovuta alla indigenza, nessun onore si



deve all'orgoglio. Nei riguardi di costoro pertanto, il giusto tono dell'ammonizione è quello del comando, tanto più logicamente, quant'essi più s'inorgogliscono dei loro beni transitori. Dice di loro il Signore nell'Evangelo: *Guai a voi, ricchi, perché avete già la vostra consolazione.*

Infatti, non sapendo comprendere che cosa siano i gaudi eterni, si consolano scialando nell'opulenza quaggiù. Bisogna quindi confortare quelli che ardon nel crogiolo della povertà ed ispirare un salutare timore a quelli che l'aura della gloria terrena innalza; affinché quelli sappiano di possedere delle invisibili ricchezze e questi si convincano che dovranno un giorno abbandonare anche quelle che ora stringono in pugno. Talora però può accadere che la varietà dei caratteri non segua il naturale ordine delle cose, così che si dia un ricco umile ed un povero superbo. È necessario in tal caso che il monito del predicatore si adatti alla diversa indole del suo uditore e si perseguiti, con tanta maggior veemenza, l'orgoglio del povero, quanto più esso è alieno dallo stato di povertà, mentre non si troverà encomio che basti a lodare l'umiltà nei ricchi, in quanto neppur la abbondanza, la quale di solito esalta tanto facilmente, ha saputo inorgoglierli.

Qualche volta tuttavia, anche per convertire un ricco superbo, più efficace della severità, riesce una dolce indulgenza. Infatti, anche i tumori più duri si fanno sgonfiare usando dei leggeri fomenti ed il furore dei pazzi talora si placa sotto la carezza del medico, poiché, secondandoli con dolcezza, si va spegnendo il languore della loro pazzia.

(S. GREGORIO MAGNO, *La regola pastorale*, versione e silloge di Eugenio Fornasari S.S.P., Roma, Istituto Missionario Pia Società San Paolo, 1943, parte III, capo IV, pp. 116-118).

*La terra e i suoi frutti sono comuni a tutti gli uomini. Colpe dei proprietari «conservatori».*

Vanno esortati quanti né hanno cupidigie, né sono generosi, a rendersi conto che quella terra da cui sono stati tratti, è comune a tutti gli uomini e ciò che produce deve servire per tutti. Inutilmente quindi si credono scvri da colpa quanti si appropriano, per uso esclusivo, ciò ch'è dono comune di Dio. Quanti rifiutano di largire ciò che hanno ricevuto, condannano il prossimo a morire di fame, giacché, giorno per giorno, lasciano come perire tante persone, quanti sono i sussidi che negano ai poverelli, i quali perciò si spengono d'inedia. Quando dispensiamo ai bisognosi ciò ch'è loro necessario, non offriamo del nostro, ma restituiamo ciò che loro è dovuto; paghiamo un debito di giustizia, piuttosto che compiere un'opera di misericordia. Quindi la stessa Verità, parlando della discrezione da usarsi nelle opere di misericordia, dice: *Guardate di non fare le vostre opere buone (iustitiam vestram) alla presenza degli uomini* e col suo detto concorda anche il salmista esclamando: *A piene mani ha dato ai poveri, la sua giustizia rimane in eterno.* Così, avendo appena parlato della liberalità dei giusti profusa ai poveri, volle chiamarla non misericordia, ma giustizia, poiché è giusto che tutto ciò che viene largito dal Padre

comune serva alla comune utilità, onde anche Salomone dice: *Il giusto dona senza mai cessare*. Si esortino anche a riflettere sulla sorte del fico sterile, del quale il giusto Agricoltore lamenta perché mai resti ancora ad ingombrare la terra. Come fico che ingombra infruttuoso il terreno è il cuore degli avari, in quanto essi ammassano inutilmente quanto potrebbe giovare a molti. È un fico infruttuoso che ingombra la terra lo stolto che, con l'ombra della sua inerzia, aduggia il luogo che un altro avrebbe fatto fruttare col sole delle buone opere.

(S. GREGORIO MAGNO, *La regola pastorale*, cit., cap. XXIII, pp. 209-212).

### ISIDORO DI SIVIGLIA (560 - 636)

*La giustizia viene spesso violata dalla potenza dell'oro.*

Il ricco con doni corrompe presto il giudice. Il povero, invece, non avendo di che offrire, non solo si trascura di ascoltarlo, ma gli si addossa la pena anche contro la verità. La giustizia si viola presto con l'oro, e il reo non teme nessuna colpa, se pensa di redimerla col denaro. Infatti il desiderio del denaro ha maggior successo sull'animo del giudice che non l'equità della sentenza.

I regali con cui la vanità umana combatte contro la giustizia sono di tre specie: cioè, favore di amicizie, adulazioni, accettazioni di doni materiali. L'animo però viene pervertito più facilmente da un dono di cosa materiale che non dalla lusinga di un'amicizia e di una lode.

(ISIDORO DI SIVIGLIA, *Sententiarum libri tres*, l. III, cap. LIV, n. 4-6, in: MIGNE, P.L., vol. LXXXIII, col. 726).

### BEDA VENERABILE (672/673 - 735)

*Il procurarci i mezzi di vita secondo le consuetudini umane non contrasta col principio di non affannarsi per il domani.*

*I discepoli allora, ognuno secondo le sue facoltà, determinarono di mandare un soccorso ai fratelli che abitavano in Giudea; il che fecero, mandandolo agli anziani per mezzo di Barnaba e di Paolo.*

Coloro che non interpretano esattamente ritengono che qui i discepoli non abbiano osservato il comando del Signore, che dice: «Non preoccupatevi del domani», oppure che Paolo non abbia imitato, secondo il comando del Signore, gli uccelli del cielo e i gigli del campo; perché spesso attesta di sé di aver lavorato con le sue stesse mani per non gravare alcuno. Ma da questi passi e simili delle Scritture appare abbastanza chiaro che il Signore non riprova che ci si procuri tali cose secondo le consuetudini umane; ma, se qualcuno serve Dio per queste cose, veda pure nelle sue opere non il regno di Dio, ma il guadagno di tali cose. Tutto questo comando si

riduce a questa regola, di pensare cioè al regno di Dio anche nel procurarsi questi guadagni, ma che nel servire a Dio non ce ne diamo affatto pensiero.

(BEDA, *Expositio actuum Apostolorum et retractatio*, cit., XI, 29-30, pp. 128-129).

## RABANO MAURO (776/784 - 856)

*Non il ricco, ma chi è schiavo delle ricchezze viene escluso dal regno cristiano.*

*Non potete servire a Dio e a mammona* (Ger.). - In lingua siriana son chiamate «mammona» le ricchezze.

Non potete, dice, servire a Dio e a mammona. Ascolti l'avarò; ascolti colui che vien designato col nome di cristiano: non è possibile servire a Cristo e, insieme, alle ricchezze. Eppure Cristo non disse: *Chi possiede ricchezze*, ma: *Chi serve alle ricchezze*. Infatti chi è schiavo delle ricchezze, come uno schiavo le custodisce. Chi, invece, ha scosso il giogo della schiavitù, le distribuisce come un padrone (Agost.).

Chi serve a mammona, serve, in realtà, a colui che fu preposto a queste cose terrene in grazia della sua perversità e che vien chiamato dal Signore «principe di questo secolo». Perciò: *O l'uomo avrà in odio questo padrone* e amerà l'altro - cioè il Signore; *oppure sopporterà il primo e disprezzerà il secondo*. Sopporta, infatti, un duro e pernicioso padrone chiunque serve a mammona: trascinato dalla sua cupidigia, vien fatto schiavo dal demonio. Eppure non lo ama: e chi amerebbe il demonio? Tuttavia lo sopporta. Così, ad esempio, se uno - pur di nobile casato - è sposato con la serva di un altro signore, patisce, per la sua passione, una dura servitù, benché non ami colui del quale ama la serva. Dice: *Disprezzerà l'altro*, e non dice: *l'avrà in odio*, poiché a ogni coscienza ripugna di odiare il Signore. Lo disprezza, vale a dire non lo teme, chi non osserva i suoi comandamenti; così come sogliono disprezzare le sue minacce, coloro che, fidando nella sua bontà, si lusingano a continuare nell'impurità.

(RABANO MAURO, *Commentariorum in Matthaeum libri octo*, in: MIGNE, P.L., vol. CVII, col. 836).

*Difficoltà, non impossibilità per il ricco di accedere al Regno.*

Gesù disse ai suoi discepoli: *«In verità vi dico: difficilmente un ricco entrerà nel regno dei cieli»*.

Come mai, allora, Abramo, Isacco, Giacobbe - ricchi - entrarono nel regno dei cieli? Anche nel Vangelo, del resto, Matteo e Zaccheo sono lodati per testimonianza del Signore stesso, perché hanno lasciato le ricchezze.

Ma bisogna tener presente che essi, quando vi entrarono, avevan cessato di essere ricchi. Dunque fino a quando saranno ricchi, fino allora non vi entreranno.

Pure - siccome si riesce con difficoltà a disprezzare le ricchezze - non disse: è im-

possibile che i ricchi entrino nel regno dei cieli, ma disse: *è difficile*. Quando si dice: difficile, non si dimostra l'impossibilità, ma si sottolinea la rarità (Rab.).

Gesù, poi, - vedendo il ricco divenuto triste - secondo Luca ebbe a dire: *Quanto difficilmente entreranno nel regno dei cieli quelli che hanno ricchezze*. Ciò mostra assai chiaramente come coloro che attendono a moltiplicare le ricchezze, disdegnano di cercare le gioie dell'altra vita.

Ma fra l'averle le ricchezze e l'amarle v'è non poca differenza. Molti, infatti, avendole, non le amano. Altri le hanno e le amano. Altri godono di non avere e di non amare le ricchezze del secolo. Il loro stato è il più sicuro, poiché essi dicono con l'Apostolo: *Il mondo è crocifisso a noi e noi al mondo* (Gal. VI).

Anche Salomone non dice: Chi ha, ma: *Chi ama le ricchezze, non ne caverà frutto* (Eccle. V). E il Signore stesso (come narra Marco) - ai discepoli stupiti della sua sentenza - aggiunse una precisazione: *Figliolini, quanto è difficile che entrino nel regno dei cieli coloro che confidano nelle ricchezze* (Marco 10). Dove è pure da notare che il Signore - come abbiamo rilevato sopra - non disse: impossibile, ma: difficile. Disse, cioè, che importa estrema fatica, per quelli che hanno ricchezze o che confidano in esse, strappar via le catene dell'avarizia ed entrare nel palazzo del regno celeste.

(RABANO MAURO, *Commentariorum in Matthaem libri octo*, in: MIGNE, P.L., vol. CVII, col. 1021).

*È usura tutto ciò che si aggiunge a quanto si è prestato, sia che si tratti di danaro o di commestibili.*

Alcuni pensano che vi sia usura solo nel caso del danaro. Prevedendo ciò, la Scrittura divina proibisce in ogni cosa la «sovrabbondanza», affinché tu non riceva di più di quel che hai dato. Sogliono, in campagna, esigere l'usura (o, come la chiama la Scrittura, la «sovrabbondanza») per il frumento e il miglio, per il vino e l'olio e le altre specie di prodotti.

Ad es., d'inverno diamo dieci moggi e durante la mietitura ne riceviamo quindici, cioè una metà in più - e uno, che si reputi un modello di giustizia, ne prenderà in più la quarta parte.

Ragionano così: Ho dato un moggio solo; ma, seminato, esso ha prodotto dieci moggi. E allora non è giusto che io - dal frutto del mio moggio - riceva un mezzo moggio in più, dal momento che un altro, per la mia liberalità, ne ha potuto avere nove e mezzo? *Non vogliate illudervi* - dice l'Apostolo; *Dio non si deride* (Gal. VI). Ci risponda brevemente questo usuraio così misericordioso ha donato a chi già aveva o a chi non aveva? Se a chi aveva, non era certo obbligato a dare. Perciò diede a quello, come se quello non avesse. E allora perché ora esige di più, come se esigesse da uno che ha?

Vi sono degli altri che, in rompe so del danaro prestato, sogliono ricevere piccoli doni di diverso genere e non comprendono che ciò - di qualsiasi cosa si tratti - vien chiamato usura o «sovrabbondanza», se essi ricevono più di quel che hanno dato.

(RABANO MAURO, in: MIGNE, P.L., vol. CX, col. 709).

## RATERIO (c. 890 - 974)

*Al monaco è fatto divieto di usare le stesse espressioni di «mio» e di «tuo».*  
(Sei Monaco?..).

Evita, come una specie di sacrilegio, il *mio* e il *tuo*: senza di essi la condizione generale di tutte le cose può persistere in perfetta tranquillità.

(RATERIO, *Praeloquiorum libri sex*, 1. V, n. 30-31, in:  
MIGNE, P.L., vol. CXXXVI, col. 314).

*L'artigiano sostiene con il lavoro la sua vita e fa qualche elemosina per «utilità dell'anima».*

Sei artigiano? Ascolta: *L'orazione degli artefici riguarda l'esercizio della loro arte, applicando essi l'anima loro alla meditazione della legge dell'Altissimo* (Eccle., XXXVIII, 39). Così comprenderai che con i tuoi lavori stessi puoi offrire a Dio una lode ben accetta (cioè la lode dell'orazione), se ti studierai di applicare a Dio l'attenzione dell'anima e di ricercare la legge dell'Altissimo, osservando i suoi comandamenti. Ciò avverrà, se procurerai che il tuo lavoro, mentre ti giova per il sostentamento del corpo, riesca pure di una certa utilità per l'anima.

Infine, con il frutto di esso, fa delle elemosine: offrine le decime al Signore. Ricordati che Egli esige sempre - da tutto quello che ti ha dato - ciò che Gli spetta. Se tu Gli neghi la sua parte, devi temere che egli piuttosto non ti tolga via la tua, cioè la vita presente e la futura.

(RATERIO, *Praeloquiorum libri sex*, 1. I. n. 5, in:  
MIGNE, P.L., vol. CXXXVI, coll. 150-51).

*Tutti gli uomini, di qualunque condizione, professione e razza, possono far fruttare «evangelicamente» i talenti ricevuti.*

Ma poiché, col favore di Dio, ci avviciniamo, sembra, alla fine del nostro discorso, dobbiamo badare di non affrettarci più di quel che convenga. Occorre, infatti, che - dopo aver incominciato ad ammonire tutti - non dimentichiamo nessuno e nessuno tralasciamo.

Perché ciò non avvenga, esorto ed ammonisco tutti i cristiani, tutti i battezzati - di ogni ordine, condizione, sesso, età e professione, ricchi, medi e poveri, sani e infermi, giovani e vecchi, i bambini stessi, peccatori e giusti, chierici e laici, tutti quelli, nessuno escluso e nessuno eccettuato, che vogliono aver parte nel Regno di Cristo. Tutti stimolino se stessi e se stessi infervorino, applichino le orecchie del loro cuore a meditare quella parabola, che il Signore propose: la parabola del Re e dei servi buoni e cattivi, dei quali uno ricevette cinque talenti, un altro due e il terzo uno solo.

La ragione è questa: ciò che, secondo il racconto del Signore, fece quel padrone, il Signore stesso non cessa di farlo ogni giorno; e ciò che accadde, come Egli narra, ai servi - ognuno lo sappia e riconosca senza indugio - accadrà a tutti nel giorno

del giudizio, secondo le diverse azioni di ciascuno. (*Chi ha orecchio da intendere, intenda*. Matteo, 11, 15).

Nessuno può scusarsi di non aver ricevuto alcun talento, anche se egli appaia del tutto privo di forze, poiché spesso anche l'infermità vien data come un dono.

Qualcuno ha sapienza? Questo è il talento più grande: nessun altro è maggiore. Ha ricchezze? Ha certamente un talento minore, ma adattissimo ad essere trafficato. Esercita qualche arte? Può, con quella, moltiplicare un talento utilissimo. Ha delle cariche presso un principe o presso un amico? Può operare col talento di lui anche ciò che non può da sé. Manca tutto? V'è, però, la vita; vi sia anche la buona volontà: essa raccoglie guadagni non minori.

(RATERIO, *Praeloquiorum libri sex*, 1. VI, n. 20, in: MIGNE, P.L., vol. CXXXVI, col. 334).

## ROBERT DE COURÇON (1155/60 - 1219)

*Brani scelti da1 suo trattato «De Usura».*

Dopo ciò ci resta di trattare dell'usura. Dobbiamo dunque vedere che cosa è l'usura, se in qualche caso si può ammettere, quante sono le sue specie, con quale pena si debbano colpire gli usurai, e (infine) in che modo si debba rispondere ai cavilli sottili e ai tranelli messi in campo un'altra volta da quel «mondo che è in potere del dominio». Il termine - *usura* - si prende in due sensi, a secondo che significa il di più che si riceve oltre al capitale, oppure il modo di fare vizioso di chi fa un prestito allo scopo di esigere qualche cosa oltre al prestato. Tale peccato quindi si può designare in questo modo: L'usura, è peccato in una data persona per il fatto che essa riceve o ha l'intento di ricevere qualche cosa oltre quanto ha prestato. Onde Agostino (cap. XIV, quaest. III, *Plerique*) scrive: «È *usura* qualunque cosa s'aggiunge alla somma prestata».

Che però in qualche caso l'usura sia lecita sembra risultare da quelle parole di Ambrogio (cap. XIV, quaest. IV, *Ab illo*): «Presta ad usura a colui che desideri danneggiare», per es. a un Saraceno.

Nel Deuteronomio parimente (si legge): «Non prestare ad interesse al tuo fratello, ma allo straniero». Dunque uno può far l'usuraio con qualcuno che non gli è fratello. Similmente la legge Giustiniana permette l'interesse dell'uno per cento, e il Papa commina la pena agli usurai che lo sono di fatto.

Ma in contrario ci sono argomenti d'autorità più validi, che non si possono infirmare, come quello che si legge in Ezechiele: «Non riceverete interesse, né alcun che più del dovuto». E nell'Esodo: «Se un forestiero dimora presso di te, non opprimerlo con usure. Ricordatevi infatti che anche voi un tempo foste forestieri nell'Egitto; come a dire non fate a un altro forestiero quello che non volevate fosse fatto a voi in Egitto, dove eravate stranieri».

Oggi dunque i Giudei non debbono diportarsi da usurai con noi che per loro siamo stranieri. Onde si dice nel Salmo: «Il quale non diede il suo denaro ad usura, ecc.».

E Agostino commenta: «Non esigerà alcun compenso temporale». Dunque sul prestito non si deve esigere alcun guadagno materiale.

Nel Levitico parimenti (sta scritto): «Se il tuo fratello si troverà in necessità e tu lo accoglierai come un forestiero e un pellegrino, non accetterai da lui interessi di sorta, né qualche cosa di più di quanto gli hai dato, non prestargli il tuo denaro a interesse e non esigere una quantità maggiore di prodotti».

Parimente nell’Esodo (è detto): «Non rubare». Questo è il precetto generale del Decalogo, e la glossa congiunge a questo testo le parole seguenti: «Il furto consiste nel maneggiare la roba altrui contro la volontà del padrone». Dunque in generale è fatto obbligo di non toccare la roba altrui con l’usura né in altro modo. Perciò se tu per mezzo dell’usura vieni in possesso della roba degli altri, commetti un peccato mortale. La stessa cosa si fa manifesta in base al Nuovo Testamento, per es. nel Vangelo di Luca dove il Signore dice: «Date a prestito senza sperare nulla da ciò».

*Soluzione.* Per queste e simili ragioni diciamo che in nessun caso è lecita l’usura. Quanto al capitolo citato (*Ab illo*, c. XIV, q. IV), non è del vero Ambrogio, ma di un falso Ambrogio e la citazione quindi si deve respingere.

Per quel che riguarda poi il passo del Deuteronomio, si deve interpretare così: «Non prestare a interesse al tuo fratello» a causa della pena stabilita dalla legge: «ma al forestiero», vale a dire: se per caso hai fatto l’usuraio con un forestiero, nella legge non è stabilita alcuna pena per te, tuttavia tu commetti un grave peccato davanti a Dio.

*Soluzione.* Come abbiamo detto più sopra, in nessun caso è lecita l’usura e le leggi che la permettono non sono certo sante.

Ma un laico roso dalla lima della cupidigia mi oppone questo ragionamento: Passa in rassegna tutte le cose che possono aver valore per il prossimo: tutte posso cederle per amore di Cristo se me le chiede, come una casa, un cavallo, un libro, un servo, vasi d’oro e d’argento e vestiti: per qual motivo non potrò cedergli allo stesso modo i miei denari aspettandomi da lui qualche ricompensa? I denari non mi sono necessari allo stesso modo di un cavallo e di una casa? Ancora. Se io fossi in carcere a Roma e qualcuno mi facesse un prestito e per mezzo di quel prestito mi liberasse e mi desse modo di tornare sano e salvo dalle mie parti, non sarei forse tenuto, non solo a restituirgli quanto gli spetta, ma ad aggiungere una conveniente ricompensa? - Lo dimostro. - Io sono tenuto alla restituzione (*teneor ad antidora*).

Ora quella persona nel commercio avrebbe aumentato di cento il suo danaro; mentre io non gli restituisco nulla più del suo capitale. Dunque io lo danneggio in misura di quel cento. Non si lamenterebbe giustamente di me? Io non vorrei che gli altri facessero così con me. Dunque in base alla legge naturale, non devo fargli questa cosa. Ma io gli provo che in base alle parole del Vangelo: «Date a prestiti senza speranza di ricambio», egli non può chiedermi nulla.

Poiché se gli accarezzò la speranza di ricevere qualche cosa in più, mentalmente si fece reo di un contratto da usuraio. Se invece lo dicesse apertamente, quelle parole del Vangelo non tengono più; dunque quelle parole non tengono, agli occhi di Dio,

nemmeno se (un contratto simile) è fatto mentalmente.

Questo noi, - cioè, amaro laico - gridando col Signore: «Mare, taci affinché cessino questi venti laicali lo concediamo e si farà una grande tranquillità che ci dia modo di dire che in tutte queste circostanze puoi lecitamente aspettarti, in più di quello che hai prestato, ciò che ti è dovuto per altri titoli». Per esempio: puoi aspettarti da colui a cui fai il prestito che egli faccia altrettanto con te nel caso ti venga a trovare in uguale necessità, così come faresti tu se ti si soccorresse in un momento di bisogno. Ma la roba altrui noia devi aspettarla come dovuto oltre la somma prestata.

E distinguiamo fra ciò che si dà in affitto e ciò che si dà in prestito, poiché quel che si dà in affitto non passa in proprietà di chi lo riceve, ma resta una cosa di chi l'affitta. È logico che il rischio di essa rimanga dalla parte di chi l'affitta, poiché continua ad essere cosa sua. Perciò può ricevere qualcosa in più in cambio del danno dell'uso che se ne fa. Ma le cose vanno diversamente nel prestito. Si dice infatti mutuo perché quel che era mio diventa tuo o viceversa. Così i cinque soldi che mi presti sono miei, la loro proprietà passa da te a me. Perciò è un'ingiustizia se tu ricavi qualche cosa da una cosa che è mia, poiché tu non hai nulla a che fare con la cosa mia.

È tutt'altra cosa quando chi dà in affitto delle monete vuole che esse restino in sua proprietà per sembrare ricco, come un trasone qualsiasi o come quel vanaglorioso (di cui si parla) nella Seconda Retorica, in un esempio di descrizione. Allora infatti puoi ricevere qualche cosa in più a causa della tua roba che mi hai dato in affitto. È quel che fa spesso il principe, il quale inganna gli ospiti simulando di possedere ricchezze col far vedere quelle degli altri.

Da quel che si è detto fin qui risulta chiaro che in nessun caso l'usura si deve ritenere lecita.

*Questione.* Si domanda ancora se il principe o un prelado che ha dei possedimenti, o altri può ricevere qualche cosa da un usuraio quando sa per pratica che egli non ha nulla all'infuori di quel che ricava dall'usura o grandemente sospetta che quasi tutte le sue sostanze provengano da ruberie o dall'usura.

Sembra che un principe in base al diritto sancito dei principi del regno possa disporre liberamente, come fossero suoi, di tutti i beni di un cristiano, quando constasse che è diventato un usuraio.

Sembra inoltre che alcuni prelati, abati e monasteri si giustifichino con certi argomenti di autorità, in base ai quali pretendono di poter ricevere qualche cosa da tali persone. Dicono (per esempio): «Si devono spogliare gli Egiziani e arricchire gli Ebrei». «Fatevi degli amici col denaro iniquo» senza far indagini per metter a posto la coscienza. E così si credono autorizzati a ricevere offerte dagli usurai, sebbene Tobia proclami: «Noi siamo figli di un popolo santo: non ci è permesso mangiare alcuna cosa rubata».

Ma la malizia e la cupidigia di tutti costoro viene smascherata con la massima facilità dalle parole del Salvatore, contro cui non possono andare, scritte nel Vangelo (a proposito di Zaccheo che diceva: «Se ho defraudato qualcuno, gli rendo il quadru-



*plo*): «Oggi è venuta la salvezza in casa tua».

Agostino inoltre sentenzia: «Il pentimento è simulato quando non si restituisce quel che si è rubato, poiché il peccato non viene rimesso se non si restituisce la cosa rubata».

*Soluzione.* Diciamo dunque che senza distinzione nessuna delle persone predette può accettare qualche cosa da un usuraio, quando sa che è un usuraio per testimonianza del vicinato. Il principe poi del paese deve portar via all'usuraio tutte le sostanze acquistate con l'usura, non a proprio vantaggio, ma per restituirle a coloro che ne sono stati spogliati; per questo infatti dispone della forza, per rendere a ciascuno quello che gli appartiene a rigor di giustizia; che se poi le ritiene per sé, sebbene i danneggiati le reclamino dagli usurai, commette grave peccato, come abbiamo detto in precedenza.

Quanto agli argomenti di autorità, che gli abati e i monasteri tirano in campo in proprio favore per far buon viso agli usurai, li traggono in inganno. A rigore di giustizia quindi non possono accettare alcuna di tali cose. Altrettanto diciamo per le persone di qualsiasi condizione. Il Papa quindi non potrebbe dar dispense a questo o quell'usuraio o ladro in modo da metterli in condizione di salvarsi, se per quanto possono non risarcissero coloro che sono stati danneggiati, o non facessero opere di bene per mezzo della Chiesa in suffragio delle anime delle loro vittime.

Ma gli abati e i monaci, neri o bianchi che siano, non devono intromettersi in tale incarico, specialmente nel caso che i loro propri sacerdoti e tutto il vicinato reclamassero.

(ROBERT DE COURÇON, *De Usura*, trad. italiana del testo pubblicato da G. LEFÈVRE, *Le traité «De Usura» de Robert de Courçon. Travaux et Mémoires de l'Université de Lille*, t. X, Mém. 30, Lille, Au Siège de l'Université, 1902, pp. XVI-90).

## L'«ECONOMICO» ARABO TRADOTTO E ABBREVIATO DA PIETRO GALLEGRO (Secolo XIII)

*Del modo di acquistare le ricchezze.*

Quanto all'acquisto delle ricchezze, non lo condanniamo; tuttavia la ricerca delle ricchezze se coinvolge il danno di un altro non è secondo il corso della natura. Infatti se alcune membra si ingrassassero sottraendo e rubando il nutrimento delle altre membra, ciò si volgerebbe a detrimento della loro totalità, ed anche in quelle stesse membra si produce una gibbosità, là dove si assimila il nutrimento più del necessario. Solleva la tua mente e considera: perirebbe il corpo intero se per curare un membro si distruggessero tutte le membra. Dunque l'uomo e le ricchezze non abbiano nulla che provenga dall'ingiustizia.

Inoltre non acquista le ricchezze in modo giusto e onesto, colui che le accumula senza misura, perché esse sono limitate e non vengono in possesso di chicchessia senza (causare di conseguenza) la povertà di molti. Grande esempio per i mortali e in ciò è l'imparzialità (uguaglianza di trattamento) della Causa Prima, che in ogni specie

ripartisce ugualmente le membra ad ogni individuo. Un figlio di re, per il fatto di essere regia prole, non esce dall'utero avvolto nella seta o coperto d'oro, né riceve più di due occhi o di due piedi, ma «il suo volto vide l'uguaglianza» (Salmo 10, 8). Osserva nell'universo: l'uno non può essere il tutto, né tra gli uomini è lecito ad uno solo avere tutte le cose.

Serenamente possiede le ricchezze colui che non le ama troppo, che ne è non il servo ma il padrone, che non le costituisce quale fine, ma le considera come utili al fine. Non cadrà mai nella povertà chi spende provvidamente, chi dà a colui a cui conviene dare, e quanto conviene e quando conviene e in grazia di colui che conviene. «Antecor» aggiunge anche altre cose ricercate e ben escogitate. Disse: Vi è qualcosa che diminuisce col dare, e qualcosa che invece aumenta, e qualcosa né diminuisce né aumenta e tuttavia dà a ciascun ricevente e nulla riceve ed è la fonte del dare. Quanto a noi, dobbiamo dare per avere in abbondanza, perché da noi soli non bastiamo. Esercitiamo il nostro influsso (benefico) come, a chi e quando conviene, e così Lo (cioè Dio) imiteremo secondo la nostra misura.

In questo libro molte cose sono state tolte, perché la scienza morale, quella domestica e quella civile sono tra loro confinanti, ed in molti casi vi sono simili sentenze, e molte cose omettiamo, perché se ne tratta più ampiamente nel campo morale e civile. Tra queste scienze quella civile è più abbondante e di maggior utilità, per il fatto che, sebbene la ricchezza propria di un solo uomo sia identica, quanto alla specie, alla ricchezza propria di tutta quanta la cittadinanza, tuttavia per la (sua) moltitudine sarà più grande e più perfetta quella che è propria di molti. Ripetiamo e diciamo che l'uomo non è come un pesce o un uccello o un quadrupede o un altro animale, a cui la natura diede gli indumenti e adattò a modo di armi gli artigli, i denti, le corna, le zampe, e non tralasciò nessuno dei mezzi che sono necessari per cercare e preparare il cibo. Ma l'uomo è più perfetto di tutti perché si procura vesti diverse, e si munisce delle armi solo quando è necessario, e cuoce le vivande in modi diversi. Ma ciò non può realizzarsi senza la scienza civile, che stabilisce delle pene per eliminare la prepotenza, calma le sedizioni, provvede che ciascuno abbia quello che è suo e che si organizzino delle comunità, in modo che questo porti l'acqua, quest'altro gli dia il pane, quello porti dei cosmetici e questo gli dia dell'oro. Uno ara, uno semina, uno miete, uno trebbia, quello macina, questo cuoce, e quest'altro vende, e così negli altri casi.

(*L'Economico* di Pietro Gallego, secondo i manoscritti della B. Nazionale di Parigi e della Vaticana, è pubblicato nel pregevole studio di A. PELZER, *Un tra-ducteur inconnu: Pierre Gallego, franciscain et premier évêque de Carthagène* (1250-1267), in: «Miscellanea Francesco Ehrle», vol. I, Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1924. La presente traduzione dal latino è dovuta alla competenza di Mons. Enrico Galbiati, dottore della Biblioteca Ambrosiana di Milano).

## SAN PIER. DAMIANI (1007 - 1072)

Le cose appartengono a tutti e i proprietari sono solo amministratori e distributori. Di qui l'obbligo della carità ai poveri.

Coloro dunque che sono ricchi, sono obbligati a considerarsi dispensatori più che possessori (dei loro beni); non debbono infatti ritenersi padroni di quel che hanno, poiché i beni temporali non li hanno ricevuti per nuotare nei piaceri, né per consumarli a proprio profitto, ma per amministrarli fino a quando sono lasciati nella loro qualità di fattori. Perciò chi fa l'elemosina ai poveri non distribuisce del suo, ma restituisce l'altrui. Per questo anche il Signore sul punto di comandare l'elemosina, dice: «Badate di non compiere quel che è giusto dinanzi agli uomini per esser veduti da loro» (*Matt.*, VI). Ecco, non dice, la vostra elemosina (*miser ricordiam vestram*), ma quel che è giusto (*iustitiam vestram*). Ora fa elemosina colui che dà del suo; fa quel che è giusto invece chi restituisce quanto appartiene ad altri. Da qui si capisce anche perché il Salmista, dopo aver detto: «Diede fondo (al suo patrimonio) e lo diede ai poveri», non soggiunge: la sua benevolenza, ma «la sua giustizia resta per sempre» (*Salmo* 111).

Quando dunque soccorriamo i poveri, non offriamo quel che ci appartiene, ma, è fuori dubbio, ridiamo indietro la roba altrui. Tuttavia agli occhi di quel giudice pietoso che è Dio, noi siamo considerati misericordiosi anche quando dispensiamo fedelmente quelle cose che non sono nostre, ma di tutti: e quando restituiamo secondo giustizia le cose degli altri, non siamo privati del premio che spetta ai misericordiosi da parte di Colui che tien conto delle intime disposizioni del cuore.

(S. PIER DAMIANI, in: MIGNE, *P.L.*, vol. CXLV, coll. 210-211).

*Condanna della cupidigia nella condotta dei Sacerdoti e distacco dai beni del mondo per amore e a vantaggio dei poveri.*

Ma per stringere oramai in una breve conclusione finale, quanto ho trattato più ampiamente nelle pagine precedenti, e per affilare ancora di più, a modo di cute, la lama del ferro tagliente, senza che io stesso vi cada sopra: si strappi fino alla radice, dal nostro cuore, l'avarizia, condannata nel modo più evidente dall'unanime testimonianza delle Sante Scritture, e sepolta per così dire con Achan, figlio di Charmi, da altrettante pietre quante sono le sentenze dei Padri (*Jos.*, VI).

Non godiamo dei doni che speriamo di ricevere, affinché all'esame (che farà di noi) l'invisibile censore non ci capiti di essere rimossi dall'ordine sacerdotale, come i figli di Samuele, che appunto per questo persero l'eccelsa dignità di giudici. Non vendiamo il sinodo, né stendiamo il decreto sinodale in base all'altezza del prezzo, per non sembrare che mettiamo all'incanto lo Spirito Santo autore del sacro concilio. L'ambizione di grandezze mondane si tiri in disparte, si moderi il fasto e il lusso sfrontato delle vesti, dei banchetti e si ponga un limite all'ingurgitazione di bevande. Il nostro denaro passi nelle mani dei poveri; il portafoglio, fatto gonfio dall'avarizia,

si afflosci ormai esaurito dalla misericordia. Nostra ricchezza e nostro tesoro siano le anime guadagnate, e nello scrigno del nostro cuore si nascondano le preziose monete della virtù. Su questo altare inoltre offriamo principalmente il sacrificio, e dopo esserci disfatti delle cose che ci stanno intorno, immoliamo noi stessi a Dio quali ostie viventi: in modo che noi, sacerdoti agli occhi degli uomini, esercitiamo a buon diritto un autentico sacerdozio anche sotto gli sguardi del Giudice invisibile.

(S. PIER DAMIANI, in: MIGNE, *P.L.*, vol. CXLV, coll. 541-542)

## SAN BERNARDO (1091 - 1153)

*I cristiani sono tutti fratelli. Invettive contro i ricchi che sperperano nel lusso i beni necessari ai bisognosi.*

Anche noi siamo opera di Dio, anche noi siamo stati riscattati dal sangue di Cristo. Noi siamo dunque vostri fratelli. Osservate quale crimine sia il pascerne e il nutrire i vostri occhi con la sostanza d'un fratello. Le vostre mille superfluità fiaccano la nostra vita. Ai nostri bisogni è sottratto tutto ciò che s'appropriano le vostre vanità. Due mali infine derivano dall'unica radice della vostra cupidità, poiché voi vi perdetevi per la vostra superbia e ci uccidete con le vostre rapine. I vostri cavalli marciano carichi di pietre preziose e voi non avete nessuna cura delle nostre gambe nude e senza calzature. Anelli, catene, sonagli, correggie ricche di chiodi d'oro, e mille altri simili ornamenti, così splendidi nei colori che preziosi per la materia, pendono al collo delle vostre mule, e la vostra pietà non accorda ai vostri fratelli nemmeno un misero vestito che copra a mezzo la loro nudità.

*A ciò aggiungiamo che tutte queste cose non le avete acquistate né gestendo un negozio, né con il lavoro delle vostre mani, né per eredità.... Ecco ciò che dicono i poveri, ma solamente - è chiaro - alla presenza di Dio che intende il linguaggio dei cuori. Poiché essi non ardiscono protestare apertamente contro le necessità della vita. Del resto, giorno verrà in cui si leveranno con sicurezza contro coloro che li avranno accasciati nell'angoscia ed essi avranno per difensore il Padre degli orfani e il Giudice delle vedove.*

(Tradotto dallo studio del VIGNES, *Les doctrines économiques et morales de Saint Bernard sur la richesse et le travail*, in «Revue d'histoire économique et sociale», 1928).

## UGO DI S. VITTORE (1096 - 1141)

*L'Economica o dispensativa nel quadro della filosofia pratica.*

La [filosofia] pratica si divide in solitaria privata, e pubblica. O diversamente: in etica, economica, e politica, oppure: morale e dispensativa e civile. Una (stessa cosa) è la solitaria, etica e morale.

Una nuovamente (è) la privata, economica e dispensativa. La stessa cosa è la pubbli-

ca, politica e civile. Il termine *economus* significa dispensatore. Da cui l'economica è detta anche dispensativa, πόλις [*polis* (N.d.C.)] dal greco, in latino si dice civitas, per cui quella parte, che è chiamata politica, si chiama anche civile.

Quando abbiamo stabilito che l'etica è una parte della pratica, in senso stretto l'etica è da ritenersi (riguardante) i costumi di ogni singola persona, ed è dunque la stessa cosa che la solitaria. La solitaria, quindi, è quella (parte) che guida tutti (gli uomini) ad avere cura di se stessi, li adorna e li arricchisce di virtù, e non ammette alcuna cosa nella vita, della quale non ci si possa che rallegrare, e nulla lascia fare di cui ci si debba pentire. La privata è quella (parte) che distribuisce con ordine le cose riguardanti la famiglia e le compone in modo equo. La pubblica è quella (parte), che, sobbarcandosi la cura dello stato, provvede alla salute di tutti, con la sagacia della sua previdenza, con la bilancia della giustizia, con la saldezza della fortitudine, e con la pazienza della temperanza. La solitaria dunque è propria delle singole persone, la privata dei padri di famiglia e la politica dei capi di stato. La pratica si chiama attuale, dato che spiega con le sue operazioni i problemi posti. La morale è così chiamata, perché attraverso di essa ci viene fornita e acquisiamo una onesta regola di vita e vengono preparati i canoni che tendono alla virtù. La dispensativa è così chiamata, perché dispone sapientemente l'ordine delle cose domestiche,

(UGO DI S. VITTORE, *Eruditionis didascalicae*, in: MIGNE, P.L., vol. 176, col. 759).

*Le sette scienze «meccaniche» o produttive nella classificazione di Ugo di S. Vittore: il lanificio, l'armatura, la navigazione, l'agricoltura, la caccia, la medicina e la teatrale.*

La meccanica contiene sette scienze: lanificio, armatura, navigazione, agricoltura, caccia, medicina, teatrale. Tre di queste si riferiscono alla veste esteriore della natura, con le quali la stessa natura si difende dai danni, e (le altre) quattro alla (parte) intrinseca, con le quali (la natura) si nutre alimentandosi e ristorandosi: (ciò) a similitudine del trivio e del quadrivio; perché il trivio tratta di quelle materie che sono estrinseche ed il quadrivio di quelle che sono intrinseche all'intelletto. Queste sono le sette ancelle, che Mercurio ebbe in dote dalla filologia; poiché veramente ogni azione umana dà un contributo all'eloquenza alla quale sia unita la sapienza, come infatti Tullio dice nel suo Libro sullo Studio dei Retori: questa (l'eloquenza) rende sicura, onesta, illustre, e nello stesso felice la vita.

Infatti da essa provengono molti benefici per lo stato, se la sapienza moderatrice di tutti è (sempre) presente. Dalla stessa proviene lode, noie, dignità a coloro che le sono addetti. Dalla stessa si ha una protezione sicurissima e certissima.

Queste scienze meccaniche si chiamano anche adulterine: poiché dall'opera degli artefici fanno in modo di prendere in prestito la forma della natura. Così le altre sette sono anche chiamate liberali; sia perché rendono gli animi liberi, cioè sciolti ed esercitati, sia perché trattano sottilmente circa la causa di tutte le cose, sia anche perché fin dall'antichità solamente i liberi, cioè i nobili, si potevano dedicare ad esse; i plebei infatti ed i figli di oscura origine si dedicano alle (arti) meccaniche per

la loro perizia manuale. Da ciò appare la diligenza degli antichi, i quali non vollero lasciare nulla di intentato, ma tutto stringere nei canoni e nelle regole. *La meccanica è quella scienza alla quale deve rifarsi la fabbricazione di tutte le cose.*

#### *L'arte della lana.*

Il lanificio contiene tutte le attività (che si riferiscono) al tessere, intrecciare, ritorcere, cose che si fanno a mano, con l'ago, il fuso, la spola, il girgillo, il pettine, il calamistro, il cilindro, o con altri arnesi del genere: coi quali si può filare ogni sorta di lino, lana ed ogni qualità di pelli rasate o che abbiano dei peli, o di sughero dei giunchi, di peli, di fiocchi, o di qualunque altra materia che è comunemente usata per le vesti, per le coperte dei cavalli, per le vele, per i saii, per le tovaglie, per le tappezzerie, per le tende, per i vasi, per i filtri, per le tele, per le reti da caccia, per le funi. Anche lo strame, dal quale gli uomini sogliono tessere berretti e cestini, appartiene all'attività del lanificio.

#### *L'armatura e l'arte fabbrile.*

La seconda (scienza) è l'armatura. Generalmente col nome di armi si indicano tutti gli arnesi; così diciamo armi della guerra, armi (gli arnesi) delle navi cioè strumenti (che servono) per la guerra e per le navi. Alla fine le armi propriamente sono quelle con le quali ci proteggiamo, come lo scudo, la corazza, l'elmetto, o quelle con le quali possiamo percuotere, (cioè) la spada, la bipenne, la lancia. Dardi (si chiamano) quelle (armi) che possiamo scagliare, come la lancia e la freccia. Si chiamano anche arma dal (nome) armus, braccio, perché muniscono il braccio, perché siamo soliti opporci ai colpi. *Tela* inoltre deriva dal greco *telon*, cioè lungo, dato che debbono essere lunghi (questi arnesi): così anche protelare diciamo per prolungare. L'armatura è quasi chiamata la scienza degli strumenti, non tanto perché ci serviamo degli strumenti per operare, quanto perché da una primitiva massa di materia si ottiene, per così dire, uno strumento. Ad essa serve ogni genere di materia, pietre, legno, metalli, arena, argilla. Queste ultime due le usa l'architettura e la fabbrica.

L'architettura si divide in cementaria, quella cioè che si serve delle pietre e dei cementi: ed in carpenteria quella che appartiene ai carpentieri ed ai falegnami; ma entrambi questi artefici si servono di scalpelli, accette, lima e piolla, sega e succhiello, padella, lame per pulire, scalpellare, scolpire, limare, scorticare, dipingere, lucidare, in qualsiasi materia, fango, mattoni, pietra, legno, osso, sabbia, calce, gesso, e simili.

La fabbrile si divide in malleatoria, quella cioè che, battendo la materia, le imprime una forma. E in esclusoria, per la quale si ottiene una data forma con la fusione della materia.

#### *La navigazione.*

La navigazione contiene anche tutte le contrattazioni, per comperare, vendere e permutare le merci nazionali ed estere. Questa (scienza) è giustamente quasi una retorica sui generis; dato che per questa professione l'eloquenza è soprattutto neces-

saria. Perciò colui che presiede a questa facoltà è chiamato Mercurio, quasi fosse un ὕριος [ürios (N.d.C.)] dei mercanti, cioè signore dei mercanti. Questa penetra nelle parti più segrete (e remote) del mondo, raggiunge le spiagge più lontane, percorre i più orrendi deserti ed esercita gli scambi anche con le nazioni barbare e per mezzo di lingue sconosciute. Questa attività concilia le genti (fra di loro), seda le guerre, riafferma le paci e scambia i beni necessari all'uso di tutti.

#### *L'agricoltura.*

L'agricoltura si divide in quattro parti: campo arabile, che è abbastanza adatto alla cessione, e seminato, che è adatto ai frutici ed agli alberi, come i vigneti, i frutteti ed i boschi; pascoli, come i prati, vallate, lande, selve; fiorente, come gli orti ed i giardini.

#### *La caccia.*

La caccia si divide in selvaggina, aucupio e pesca. La caccia alla selvaggina si effettua in molti modi. Con le reti, con le tagliole, coi lacci, con le buche, con l'arco, coi dardi, con le punte, con l'appostamento, con l'odore delle piume, coi cani e con gli sparvieri. L'aucupio si fa coi lacci, con le tagliole, con le reti, con l'arco, col vischio, con l'amo. La pesca si fa con il cibo da ingrassare, con le reti, con le finte tane, coi dardi. A questa disciplina appartiene la conoscenza dei cibi, dei sapori e delle bevande. Il nome deriva da una parte di questa disciplina, poiché nell'antichità i cacciatori solevano cibarsi, come ancora oggi è in uso in alcune regioni dove il pane è rarissimo, di carne come cibo e di vino in luogo di acqua. Il cibo si divide in due qualità, pane e companatico. Il pane è chiamato così quasi da ponis, perché è sempre posto in ogni mensa, o anche dal greco *pan* che significa tutto, perché non si dà un buon banchetto senza pane, o anche perché nutre. Vi sono molte specie di pane: azimo, fermentato, nerognolo, rossiccio, a spugna, focaccia, in teglia, dolce, di segala, di orzo, di farina grossa, di fior di farina ed altre ancora. Il companatico è chiamato come un'aggiunta al pane, ciò che noi possiamo chiamare cibarium. Di questo vi sono molte specie. Carni, polpa, vini, olii e frutti. Delle carni alcune sono cotte al fuoco, altre fritte, altre lessate, altre crude, altre salate. Altre si dicono lardi: veramente lardo, o prosciutto o piccolo prosciutto; grasso, lardo, sego, adipe. Della polpa vi sono diversi generi: la salsiccia, la salsa di carne sminuzzata, mortadella e tutte le altre specie che i cuochi hanno potuto inventare. Le bevande sono date dal latte, colostro (primo latte dopo il parto), burro, formaggio, liquido sieroso. Chi poi potrà enumerare i diversi nomi degli olii e dei frutti? Di sapore alcuni sono caldi, altri freddi, altri amari, altri dolci, altri umidi. Fra le bevande alcune sono puramente bevande, cioè non nutrono, come l'acqua; altre sono bevande e cibo, cioè che inumidiscono e nutrono, come il vino e certe sicere (bevande inebrianti degli Ebrei), altri accidentalmente come la birra.

La caccia dunque è il lavoro proprio dei panettieri, dei macellai, dei cuochi e degli osti.

(UGO DI S. VITTORE, *Eruditionis didascalicae*, in: MIGNE, P.L., vol. 176, coll. 760-762)

## GIOVANNI DI SALISBURY (1115/20 - 1180)

*Concetti di rarità e del valore dei beni. L'idea di prezzo e la funzione della moneta.* Né avrà immensa quantità d'oro e d'argento. Vadano dunque e contro la proibizione di Dio tesoreggiino oro ed argento, facendo lucro delle calunnie; cerchino l'abbondanza dalla povertà altrui, ricchezze dalle rapine e si assicurino la personale felicità sulla disgrazia di molti.

Ma qualcuno vuol opporre la ricchezza immensa di Salomone. E sia. Io non condanno che un principe diventi ricco, ma che sia avaro. Non sono forse sviliti col tempo l'oro e l'argento di Salomone? Non sarebbero sviliti, se la loro immensa abbondanza e quelle cose che eccedevano l'uso il re cupidamente avesse raccolto per sé. Avrebbe potuto sottrarre all'uso degli uomini quelle ricchezze, nascondendole sotto terra affinché diventassero più care.

Presso Petronio, Trimalcione riferisce che vi fu un fabbro che faceva i vasi di vetro di così grande durezza che non si rompevano prima di quelli d'oro e d'argento. Avendo adunque fabbricata una fiala di cristallo purissimo, che stimava degna solo dell'imperatore, chiesta udienza, fu ammesso col suo oggetto alla sua presenza. Fu lodata la bellezza del dono, esaltata la mano dell'artigiano, accolta la devozione del donante. Ma il fabbro, per cambiare l'ammirazione dei circostanti in stupore e conciliarsi viepiù il favore dell'imperatore, richiesta dalla mano dell'imperatore la fiala, la buttò sul pavimento con tanta forza che neppure un oggetto di bronzo sarebbe rimasto illeso. A questo spettacolo l'imperatore non tanto stupì quanto si spaventò. Ma il fabbro, raccolta da terra la fiala che non si era infranta, ma solo ammaccata, quasi che il vetro avesse preso la natura del bronzo, indi estratto dal seno un martelletto, riparò l'ammaccatura con molta abilità, come se riparasse con parecchi colpi un vaso di bronzo. Fatto questo, credeva di aver il posto di Giove in cielo, perché pensava di aver meritata la familiarità dell'imperatore e l'ammirazione di tutti. Ma accadde diversamente. Infatti l'imperatore domandò se altri conosceva questo modo di lavorare il vetro. Quello rispose di no; allora l'imperatore comandò che fosse decapitato, dicendo: «Se si divulgasse questa abilità, l'oro e l'argento sarebbero svalutati come il fango». Se sia vera questa versione e fedele è incerto e intorno alla decisione dell'imperatore molti la pensano diversamente. Io, senza voler pregiudicare l'intelligenza dei più sapienti, penso che la devozione del valoroso artefice fu mal ripagata e inutilmente si provvide al genere umano col denunciare la mirabile arte, al fine di conservare in pregio il denaro e la materia del danaro fonte di avarizia, cibo di morte e causa di liti e di guerre: poiché la moneta avrebbe conservato il suo valore senza alcuna cura da parte dell'uomo, non potendo essere senza valore ciò che è il prezzo delle cose (*sine se esse non possit, quae rerum pretium est*):

Nel valore ora è il valore: dà la ricchezza onori, dà la ricchezza amicizie: il povero giace ovunque.

(OVIDIO, *Fasti*, 1, 217).



Taluni molto più utilmente si studiarono di eliminare dai pubblici affari ogni materia di contesa e ogni causa d'odio, così che mancando la causa, svanisse l'effetto della malizia: tale è il decreto di Licurgo presso gli Spartani e nell'antica Grecia che ora è parte d'Italia, a Samo per la dottrina di Pitagora, che è tradizione abbia salvato tutta l'Italia, con la forza ed il vigore delle sue costituzioni. Volesse il cielo che l'oro con l'argento si svisse, mentre il valore consistesse solo nel pregio e in quelle cose che la natura, ottima guida di vivere, raccomanda. Il povero non giacerebbe ovunque, né il ricco sarebbe onorato solo in grazia del denaro, mentre ognuno sarebbe apprezzato o deprezzato secondo il suo merito. Certamente alcune cose hanno un valore in sé, altre per la stima degli altri.

Il pane ed i viveri, che consistono in alimenti e vestimenti, sono in pregio in tutto il mondo. Le cose che dilettono i sensi, sono gradite a tutti. E che? Quelle cose che sono della natura, non solo sono le medesime, ma sono in istima presso tutti. Quelle cose che seguono l'arbitrale opinione, sono incerte e come sono stimate secondo l'opinione, così a secondo dell'opinione sono svalutate.

Non doveva adunque temere l'imperatore che sarebbe venuta meno la materia per il commercio, essendo il commercio assai frequente anche presso i popoli che non conoscono la moneta.

Riconosco che è stato sapiente Salomone, il quale mai temette che l'oro e l'argento fosse svalutato presso i posteri, la cui natura sapeva esser famelica e per la massima parte non aveva fame che di denaro. Onde per ispirata sapienza il famoso re dispreszò questa ruggine così da incoraggiare col suo esempio i posteri a far altrettanto.

Inoltre è necessario che il re sia abbondante, tuttavia in modo che le proprie ricchezze stimi del popolo. Non terrà dunque ricchezze che possiede per conto altrui, né considererà quali privati i beni fiscali, che per ciò stesso dichiara pubblici.

Infatti neppure egli stesso appartiene a sé, ma ai sudditi.

(GIOVANI DI SALISBURY, *Polycraticus*, in: MIGNE, P.L., vol. 199, coll. 521-522).

*Le arti meccaniche e rurali e il principio della collaborazione in uno Stato bene ordinato.*

*Quali sono i piedi dello Stato e della cura ch'essi comportano.*

Coloro che esercitano gli uffici più bassi, sono chiamati piedi, per il cui servizio le membra camminano sulla terra. In essi rientra la categoria dei contadini, che sempre aderiscono alla terra, sia per le seminagioni, o per le piantagioni, o per i pascoli, o per la coltivazione dei fiori.

A questi si uniscono molte specie (classi) di lavoratori della lana, le arti meccaniche per il legno, o il ferro o per i vari metalli, i lavori servili e le molteplici attività per acquistare il vitto, sostenere la vita, o aumentare il patrimonio: cose che non appartengono all'autorità di chi presiede, né sono di profitto a tutto lo Stato. Queste

attività tante sono, che lo Stato per la loro numerosità non supera soltanto i granchi ottopiedi, ma gli stessi centopiedi.

E per la loro varietà non si possono numerare, perché, pur non essendo infiniti per natura, sono di tanti tipi che nessuno scrittore politico ha dato speciali regole per ciascuno di essi.

Esigenza generale è che non oltrepassino le leggi dei limiti e si riferiscano all'utilità pubblica.

Debbono gli inferiori dare ossequio ai superiori e prestarsi aiuto vicendevole. Onde Plutarco dice che si devono fare tutte quelle cose che sono di vantaggio agli umili, cioè alla moltitudine. Infatti la minoranza deve cedere alla maggioranza. Per questa ragione sono state istituite le magistrature, perché allontanino dai sudditi le offese e lo stesso Stato quasi per la loro attività sia calzato. È infatti quasi scalzo quando è esposto alle ingiurie e nulla vi è di più ignominioso per chi presiede alla magistratura. Un popolo afflitto accusa il principe quasi di podagra.

Sarà salvezza per tutto lo Stato e sua gloria se le membra superiori si adopereranno per le inferiori e le inferiori per le superiori con egual diritto, così che i singoli siano quasi degli altri e vicendevolmente membra e si creda di aver a dovere provveduto, quando più utilmente si è pensato agli altri.

(GIOVANI DI SALISBURY, *Polycraticus*, in: MIGNE, P.L., vol. 199, coll. 618-619).

## GUNDISSALINO (sec. XII)

*Posto e contenuto dell'economica nella filosofia pratica.*

*Una interessante classificazione dei beni e dei bisogni umani.*

Delle cose, che riguardano la carne, alcune sono di necessità, altre di piacere, altre ancora di curiosità. Sono di necessità quelle per cui la carne naturalmente è nutrita, perché non venga meno, oppure artificialmente è conservata, perché sia adatta ai suoi scopi. Quelle per cui la carne è naturalmente nutrita, perché non venga meno, sono come il cibo, la bevanda, il vestito. Di quelle per cui la carne viene artificialmente conservata, perché sia adatta ai suoi scopi, alcune sono per conservare la salute acquistata, altre per ricuperare la salute perduta, ad esempio la medicina. Sono di piacere quelle cose, per cui la carne è accarezzata, perché si sollazzi, ad esempio il lusso e la delicatezza dei vestiti, la squisitezza dei cibi ed i piaceri venerei. Sono di curiosità quelle cose, con le quali né si nutre la vita, né vien rallegrata, ma solo si fomentano l'ambizione e la superbia, ad esempio il possedere beni superflui ed il tesaurizzare la ricchezza; chi si dedica a queste cose, è corrotto e diventa abominevole nelle sue occupazioni.

Quelle cose che riguardano lo spirito, alcune sono nocive, altre inutili, altre utili. Nocivi sono i vizi, ad esempio la superbia, l'avarizia, la vanagloria ed altri simili. Inutili sono gli onori mondani e le arti magiche. Utili sono le virtù e le scienze oneste, e in

queste due unite assieme sta tutta la perfezione dell'uomo; infatti non la virtù da sola senza la scienza, né la scienza da sola senza la virtù rendono perfetto l'uomo.

(GUNDISSALINUS, *De divisione philosophiae*, in:  
*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster, 1903, pp. 4-5).

*Beni naturali e beni artificiali o dipendenti dalla volontà umana. I concetti di materia e forma adombrano l'attività produttiva in senso moderno.*

Compito proprio di quell'arte (la scienza della natura) è lo studio dei corpi naturali e degli accidenti, che non hanno «essere» se non in ragione di quei corpi ed insegna i principi, dai quali e per i quali gli scopi per cui esistono quei corpi.

I corpi poi sono: alcuni artificiali, altri naturali. Artificiali sono ad esempio il vetro, la spada, il letto, il panno; in definitiva sono corpi artificiali tutti quelli, il cui «essere» dipende tutto dall'arte e dalla volontà dell'uomo. Naturali invece sono i corpi, l'«essere» dei quali non dipende dall'arte umana o dalla volontà, ad esempio il cielo, la terra e quanto esiste tra l'una e l'altro, ad esempio la pioggia e gli animali. La natura poi dei corpi naturali e artificiali concorda in questo che, come nei corpi artificiali si trovano cose che non hanno ragione d'essere se non in dipendenza dei corpi artificiali medesimi e si trovano pure altre cose, dalle quali dipende l'esistenza, per le quali ed alle quali, come a scopo, è stabilito l'«essere» dei corpi artificiali; così anche nei corpi naturali, per quanto tutte queste cose si notano più chiaramente nei corpi artificiali che non nei naturali.

Quelle cose, che non hanno l'«essere» se non in dipendenza dei corpi artificiali, sono ad esempio la lisciatura nel panno, lo splendore nella spada, la trasparenza nel vetro e la scultura (intarsio) nel letto. Le cose, alle quali sono indirizzati i corpi artificiali, sono i fini e le intenzioni, ad esempio il panno è confezionato, perché ricopra, la spada perché ferisca, il letto perché ci tenga sollevati da terra. Le cose, per le quali sono fatti i corpi artificiali, sono ad esempio: il vetro perché in quello si metta quanto si tema che evapori. I fini e le intenzioni, alle quali sono indirizzati gli accidenti, che non hanno «essere», se non in dipendenza dei corpi artificiali, sono ad esempio: la lisciatura nel panno, perché mediante quella diventi più bello, lo splendore nella spada, perché vedendolo il nemico ne resti atterrito, l'intarsio nel letto, perché sembri più bello e la trasparenza nel vetro, perché si possa vedere dall'esterno quanto è in quello riposto.

I fattori dai quali vengono i corpi artificiali, sono gli artefici e gli ordinatori, come il falegname, dal quale è costruito il letto e l'armaiolo per la spada. Le cose, in dipendenza delle quali esistono i corpi artificiali, sono due in tutti i corpi: ossia la materia e la forma. La forma è ad esempio nella spada l'acutezza, perché l'acutezza è la disposizione e la forma della spada, per cui può compiere l'azione, cui è destinata. La materia poi è ad esempio il ferro nella spada, che è la materia soggetta ed è come se sorreggesse la forma e la disposizione di quella. Anche l'«essere» del panno è duplice, ossia la materia, e sono i fili, e la forma ed è l'intreccio. Anche l'«essere»

del letto è formato dalla materia, legno, e dalla forma, quadratura; ed ugualmente anche negli altri corpi, perché dall'unione di queste viene l'«essere» dei corpi stessi e l'azione e la perfezione; e ciascuno di questi corpi non compie alcuna cosa, né è fatto, né può procurare (ordinare) cosa alcuna, né da quello può sorgere sollievo alcuno per la vita, se non quando la forma si unisce alla materia.

(GUNDISSALINUS, *De divisione philosophiae*, cit., pp. 23-25).

## SAN BONAVENTURA (1221 - 1274)

### *Concetto di moneta.*

....Si dice danaro secondo una larga denominazione ciò che si possiede temporalmente. Perciò Agostino nel libro «De disciplina Christiana» dice: «Tutto ciò che gli uomini possiedono in terra e di cui sono padroni, si chiama danaro, (sia che) si tratti di uno schiavo o di un campo».

Danaro in senso ristretto si dice la misura degli scambi (moneta).

(BONAVENTURA, cit. da LEGOWICZ, *Essai sur la philosophie sociale du docteur séraphique*, Fribourg, Galley, 1937, n. 847).

### *Concetto di usura.*

Cercare l'usura, o frodare, o rubare è lo stesso. Presta al tuo fratello, e ricevi ciò che hai dato, né chiedere alcuna cosa in più, perché il di più è usura.... C'è usura.... quando qualcuno, nell'esigere soddisfazione di un torto, esige di più di quello che ha ricevuto.

Usura deriva da «usus aeris», cioè uso di danaro. Ci sono infatti alcune cose che con l'uso si consumano, e il cui dominio è trasferito a chi le riceve, come il danaro, il frumento e il vino; perciò chi ne vende l'uso si dice usuraio.... perché contro il precetto morale della giustizia.... vende agli altri ciò che non è suo, dal momento che ne ha già perso il dominio....

(BONAVENTURA, cit. da LEGOWICZ, *Essai*, n. 859).

### *Nel prestito feneratizio si vende il tempo, che è cosa comune.*

Si domanda: perché, se io ti presto una veste o un cavallo o una casa per un compenso, non è usura, come avviene per il prestito del danaro? Io dico, che nella veste, nel cavallo e nella casa, l'uso proviene dalla cosa non dal danaro; ....nel prestito le cose mie diventano tue; e se tu acquisti qualcosa per tua industria per mezzo di quel prestito, e io richiedo qualche cosa per esso, vendo il tempo che è comune e che non è lecito vendere.... nel prestito il mio danaro diventa tuo e tale danaro non è né diminuito né peggiorato.... perché bisogna restituirlo tutto intero.

(BONAVENTURA, in: LEGOWICZ, *Essai*, n. 852).

*La proprietà privata non discende dalla legge naturale propriamente detta, ma da un diritto delle genti fondato sul consenso dei popoli.*

Per quel che si obietta che ciò che è dettato da natura dura per sempre, si risponde che è vero di ciò che la natura detta simpliciter, ma non è vero di ciò che la natura detta relativamente ad uno stato così nello stato di innocenza la natura suggerisce che tutte le cose sono comuni, ciò che invece non suggerisce nello stato di natura corrotta. ....suggerisce che qualche cosa è propria, avuto riguardo allo stato di natura decaduta, per rimuovere le contese e le liti.... si deve ritenere che questa appropriazione consegue dal peccato dei progenitori, perché se essi non avessero peccato, non vi sarebbe stata appropriazione.

(BONAVENTURA, in: LEGOWICZ, *Essai*, nn. 823-24).

*Concetto di superfluo e di necessario.*

Per quanto riguarda le cose necessarie e superflue, si risponde che necessario s'intende in duplice modo, o per ristrettezze naturali o per comuni esigenze di vita. S. Agostino dice a tale proposito: si rileverà che noi abbiamo molte cose superflue anche tenendo il solo necessario....

Quanta poi sia la necessità di ciascuno, spetta al discernimento e alla retta ragione il determinarlo, perché le necessità devono essere valutate secondo le diverse condizioni delle persone.

(BONAVENTURA, in: LEGOWICZ, *Essai*, n. 866).

## IL CONCETTO DI PROPRIETÀ NEI CANONISTI

*Secondo Graziano tutte le cose, in base al diritto di natura, sono comuni.*

Per diritto di natura tutte le cose sono comuni per tutti. Questa norma non è stata praticata solo da coloro dei quali sta scritto: «La moltitudine dei credenti era un cuor solo ed un'anima sola», etc; ma la vediamo tramandata anche dai filosofi. del tempo anteriore. Così in Platone ci vien descritta quella famosa città, ordinata con giustizia perfetta, nella quale nessuno conosce attaccamenti privati. Ma, in forza di una consuetudine o di una legge, questo è mio e questo è di un altro.

(GRAZIANO, *Init. D. VIII*, cit. da: O. LOTTIN, *Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, II éd., Bruges, 1931, p. 12, n. 7).

*Nella «Summa Parisiensis» si afferma il principio del possesso in comune della terra per diritto divino.*

Ma qui appare una difficoltà. Se, infatti, affermo che tutte le cose sono in comune per diritto divino, ciò sembra falso, poiché proprio in forza di un diritto divino, cioè diritto canonico, si prescrivono e si possiedono chiese e si dice: questa è mia e questa è tua. Ma è falso anche se intendo il diritto divino in senso stretto - vale

a dire la legge antica e quella evangelica. Poiché il Vangelo dice: «Vendi quel che possiedi» - e con ciò mostra che si può possedere; e nella legge sta: «Non bramare la roba del tuo prossimo» - e così il mio prossimo ha della roba.

Rispondo: Qui il diritto divino si intende in senso stretto; si intende, cioè, quel diritto naturale che ebbe vigore da principio, vale a dire il primitivo ordinamento delle cose - come se esse fossero esenti da proprietà e da dominio.

Dei beni del mondo, infatti, noi siamo gli usufruttuari e Dio solo è il proprietario - nel senso che le cose naturali (come la terra, l'acqua e simili) sono in comune e, per diritto di natura, se ne può avere l'usufrutto, ma non la proprietà.

(*Summa Parisiensis, Bamberg Staatl. Bibl. Can.* 36 (P. II. 26) f. 1, cit. da:  
O. LOTTIN, *Le droit naturel*, pp. 18-19, n. 2).

*La «Summa Monacensis» esclude il dominio privato dei beni secondo il diritto di natura. Acquisto delle cose che si catturano sulla terra, nel cielo e nel mare.*

*Si obietta:* Per diritto di natura il possesso di tutti i beni è in comune. Ma pure in forza di questo diritto vengono acquisite in vostro dominio le cose catturate nel cielo, sulla terra e nel mare. Dunque per un medesimo diritto tutti i beni sono comuni e, nello stesso tempo, tutti sono privati.

*Soluzione* - Fra le cose che si acquistano, alcune sono proprie in rapporto al dominio, altre in rapporto all'uso. Il diritto naturale esclude solo il dominio, ma non l'uso. Infatti Dio ci ha concesso l'uso e si è ritenuto il dominio.

Così noi siamo quasi padroni: il servo, infatti, riguardo all'uso, è quasi padrone del danaro.

(*Summa Monacensis*, cit. dal LOTTIN, *Le droit naturel*, cit., p. 108).

*Secondo Simone da Bisiniano il diritto naturale non impone né proibisce la proprietà comune dei beni.*

*Solo la proprietà in comune di tutti i beni è di diritto naturale?*

*Si obietta:* Il diritto naturale non soffre deroga o dispensa, e così non può essere nato alcun diritto in contrasto con esso. Dunque neppure quello, in forza del quale diciamo: questo podere è mio e quello è tuo, questo servo è mio e quello è tuo, poiché Isidoro dice che queste simili cose sono contro la giustizia, richiesta dal diritto naturale. Alcuni, mossi da tale ragione, affermano: ogni diritto di prescrizione contiene iniquità e nessuno è scusato da peccato in grazia della prescrizione.

Ma ciò mi sembra assurdo. Bisogna sapere, infatti, che il diritto naturale si concretizza in tre forme: comandi, proibizioni, dimostrazioni. Nelle prime due il diritto naturale non ammette dispensa. Nella terza può ammetterla.

Ora, il diritto naturale non comandava né proibiva che vi fosse una proprietà comune di tutti i beni e una assoluta libertà, ma solo «dimostrava» che era cosa buona per gli uomini rimanere in tale stato. E così - contro simile «dimostrazione» del diritto naturale - potevano nascere tutti gli altri diritti, in forza dei quali i beni di

uno venivano appropriati ad un altro.

(SIMONE DA BISINIANO, cit. da O. LOTTIN, *Le droit naturel*, p. 107).

*Secondo Guglielmo d'Auxerre nello stato di natura corrotta è utile che alcuni beni siano privati.*

L'affermazione: «tutti i beni sono in comune» fa parte delle «dimostrazioni», poiché non costituì un precetto di diritto naturale simpliciter, ma secundum quid. Essa, infatti, costituì un precetto nello stato di innocenza, ossia nello stato in cui la natura era ben ordinata. Ma nello stato di cupidigia e di natura corrotta non è e non deve essere un precetto.

Se lo, fosse, lo Stato si dissolverebbe e gli uomini si distruggerebbero con reciproca strage. Resta vero, però, che tutto deve essere in comune nei casi di estrema necessità, poiché la ragione naturale insegna che si deve preferire la salvezza del prossimo ai beni temporali.

La ragione naturale prescrive che tutti i beni devono essere comuni, e brama fortemente ed è portata ad ammettere che lo siano. Così, infatti, sarà nello stato di beatitudine, verso il quale tendiamo.

Pure, la ragione naturale insegna che vi sono dei beni privati, ma quasi vi fosse costretta; poiché - essa lo sa - nello stato attuale è più utile che alcuni beni siano privati e che non tutto sia in comune. Dunque sostiene la proprietà privata, per evitare il peggio.

Così la proprietà privata è di diritto naturale, quasi per una permissione della natura; mentre la comunanza di tutti i beni è di diritto naturale, quasi per un'intima tendenza della natura.

(GUGLIELMO D'AUXERRE, *Summa Aurea*, cit. da: O. LOTTIN, *Le droit naturel*, cit., p. 36).

Finito di stampare  
nel mese di novembre 2011  
Grafiche Garattoni - Viserba di Rimini - RN