

Orlando Todisco

## L'essere come dono e il valore-legame. La prassi francescana del solidarismo

*L'economia, condivisione del pane, prolungamento dell'Eucaristia.* In linea con l'invito pressante di papa Benedetto a porre al centro della vita cristiana l'Eucaristia, non riterrei peregrino intendere la visione francescana dell'economia come luogo di solidarietà sociale e prolungamento della *fractio panis*, accomunate entrambe dalla logica della condivisione. I francescani infatti, pur vivendo nella povertà, si sono interessati di una scienza – l'economia – che pare la più distante dalla loro sensibilità, eppure, per i problemi di ordine sociale, la più vicina al loro impegno pastorale. Da qui il tentativo di coniugare economia e morale o, in altre parole, denaro e salvezza a seconda delle situazioni che si vengono determinando. Ora, come ha luogo e in quale contesto, quest'incontro? A quale condizione è possibile occuparsi della mensa eucaristica pensando al mercato e a quali condizioni è possibile occuparsi del mercato pensando alla mensa eucaristica? La sequenza potrebbe essere: il rispetto delle leggi del mercato, che occorre elaborare e, se elaborate, conoscere; poi l'urgenza quotidiana dei bisogni umani e sociali, individuali e collettivi, quale spazio del lottare e soffrire quotidiano, e finalmente, come prologo oltre che come approdo, la logica della mensa eucaristica. Il francescano è sorretto dalla tenace persuasione che la mensa eucaristica e la mensa del mercato è possibile pensarle e viverle entro la stessa logica e comunque non sono da pensare e vivere in modo del tutto dissociato o contrapposto.

La ricerca è divisa in due parti, con una conclusione. La prima riguarda l'attenzione e il contributo dei francescani all'economia come luogo di solidarietà; la seconda riguarda la fonte ispiratrice che sostiene siffatta concezione dell'economia, e cioè la concezione dell'essere come dono. L'obiettivo di questi due passaggi è di costruire una logica di condivisione entro cui collocare la logica della competizione e, al limite, la logica del conflitto, la prima – la logica della condivisione – radicale e fondamentale, la seconda sopraggiunta e, così concepita, non lacerante socialmente ma produttiva economicamente. La conclusione riguarda l'affermazione di un terzo valore, oltre il valore d'uso e valore di scambio, e cioè il valore-legame, per il quale una merce vale in misura che alimenta la comunione tra gli uomini.

## 1. Contributo francescano all'economia

Per intendere la piega del discorso si ricordi che prima di san Bonaventura la *radix omnium malorum* era identificata con la superbia. Con il sorgere, nella società del XIII secolo, di nuove forme di ricchezza, personale e mobiliare, il primato in negativo fu attribuito alla *cupiditas* o atteggiamento accumulativo. L'antico primato teologico della superbia, origine di tutti i mali, cede il passo all'avarizia, vizio dei tempi nuovi, senza tuttavia scomparire. San Bonaventura ritenne di procedere coniugando avarizia e superbia, la prima *radix*, la seconda *initium* dei mali. Oltre alla connotazione teologica, l'avarizia aveva un significato propriamente sociale, volta a denunciare l'acquisizione dei beni "superflui". Se il "necessario" si correlava al "valore" morale dell'uomo rigenerato dal battesimo, il "superfluo" veniva riferito al "non-valore" dell'uomo, schiavo delle cose del mondo. Il discorso apre lo scenario della signoria delle cose sull'uomo, avviluppato nella pania delle creature, di cui subisce il fascino. Quale la portata di quest'affermazione di sapore piuttosto penitenziale e antieconomico? Certo, assunto come concetto paradigmatico, quale misura in concreto di un atteggiamento di vita, l'avarizia ha acquistato una particolare rilevanza, prima morale, poi economica. La ragione di siffatta rilevanza è da collegare intimamente a un altro concetto che è però prima economico e poi morale, e cioè all'*usura* e, come suo prolungamento, al *profitto* e alla *mercatura*. Nel *De superfluo*<sup>1</sup> egli sostiene che vi è una relazione diretta e funzionale tra "avarizia" e ricerca di ciò che non è necessario alla vita, dicendone tutta la viziosità. Al quesito se *habere superfluum sit peccatum*, Bonaventura risponde *quod sic*. Ma quale la portata di tale affermazione, le mille miglia lontano dalla nostra sensibilità consumistica? Perché possedere le cose non necessarie secondo natura e seconda la persona e lo stato sociale *est peccatum*? Con un esplicito richiamo al passo paolino (*Tim.* 6, 10) e alla glossa di Pietro Lombardo, egli ribadisce: *Sed ultra tendit qui habet superfluum*, nel senso che desiderare più di quanto basti alla vita dignitosa della persona non può non generare un comportamento vizioso: *avaritia accipitur communiter ad superfluum*. La teoria del "necessario", quale forma di stabilizzazione dell'ordine sociale, non poteva non avere conseguenze sugli altri aspetti e istituti della vita economica: proprietà, commercio, credito. Lo sguardo di Bonaventura è fermo all'avaritia, cifra della chiusura di sé in sé. Quanti animeranno la Scuola francescana andranno ben oltre il loro maestro nell'esplorazione della vita economica, senza però tradirne l'intuizione di fondo, che consiste nel combattere la logica circolare, intesa come logica possessiva e dominatoria, giustificazione dell'incurvamento di sé su se stesso – singolo, gruppo, nazione, consesso di popoli.

### a. Protagonisti francescani della Scuola economica.

Per comprendere l'anima francescana del discorso economico e il rigore con cui viene sviluppato, è forse più efficace partire da un'iniziativa specifica, in grado di

<sup>1</sup> E. LIO, *S. Bonaventura e la questione autografa 'De superfluo'*. Testo con studio critico-letterario e dottrinale, Lateranum, Roma 1966.

rimandare alla sorprendente maturità economica di alcuni protagonisti dei secoli XIII e XIV, le cui intuizioni geniali contribuiranno alla nascita di una diversa sensibilità per quanto concerne siffatto versante. Il riferimento è all'istituzione dei Monti di Pietà,<sup>2</sup> iniziativa propriamente francescana del sec. XV, traduzione efficace di un discorso d'avanguardia sulle pratiche economiche, cristianamente positive anche sul piano operativo. È il primo rilevante risultato di un cammino di apertura dell'economia ai valori morali e della morale all'economia, iniziato con Bonaventura, l'Olivi, Duns Scoto, Alessandro di Alessandria, portato avanti da predicatori di talento, come Bernardino da Siena e Berardino da Feltre, Giacomo della Marca, Giovanni da Capistrano, Michele Carcano, impegnati nel promuovere un modello di solidarietà, attento ai capisaldi della morale per un verso e alle leggi dell'economia per l'altro.

Il Monte di Pietà fu un'iniziativa di carattere economico-creditizio dai tratti propriamente cristiani, che ha per protagonisti i meno abbienti, con l'obiettivo di consentir loro di vivere una vita umanamente dignitosa e di rendere incisiva la loro presenza sociale. Per realizzare l'idea serviva denaro a costo minimo o auspicabilmente a costo zero per poterlo prestare a tasso bassissimo; in altre parole, bisognava disporre di un capitale iniziale senza interessi rilevanti, a disposizione di cittadini poveri ma intraprendenti, che dovevano far fronte a problemi di sopravvivenza che alla realizzazione di specifici progetti. A tale scopo, i predicatori tentavano di convincere i cittadini più ricchi che donare o depositare denaro al Monte conveniva, perché era un buon affare economico, sociale e spirituale. Destinare denaro al Monte comportava un vantaggio immediato, perché il denaro depositato era custodito, restituibile in qualsiasi momento; e per giunta con un vantaggio spiritualmente rilevante. Infatti, la restituzione era *ad nutum dantis*, con un modesto compenso; in quanto però destinate al Monte, le ricchezze costituivano metaforicamente un valido passaporto per la vita eterna. Oltre che economico e spirituale, il prestito aveva un significativo valore sociale, nel senso dell'aiuto a poveri ma intraprendenti, con il risultato di una convivenza sociale più armonica e per questo pacifica e produttiva. In ogni città i francescani fondarono un Monte, curando contemporaneamente gli interessi tanto degli indigenti, bisognosi di credito, come dei ricchi, riluttanti a sostenere la parte del benefattore. L'idea luminosa che veniva realizzandosi era costituita dalla crescita del singolo insieme a quella della comunità, assurta a tema centrale, in vista di una famiglia allargata, con i membri aperti gli uni agli altri. In ciò l'importanza di questa istituzione che è durata nel tempo grazie alla forza dell'idea di coniugare etica ed economia, interesse individuale e crescita comunitaria. È un'idea che ha contribuito a radicare il senso di appartenenza ad una comunità, il cui equilibrato funzionamento era sicura garanzia di crescita e di pace sociale.

Questa fu un'iniziativa d'avanguardia, che si diffuse a macchia d'olio, ed ebbe corso solo perché erano state superate molte difficoltà dottrinali di grande rilievo in campo economico. Tra queste si pensi all'improduttività del denaro e all'illeceità

<sup>2</sup> Per l'istituzione, lo sviluppo e l'attività dei Monti di Pietà, cfr. la pregevole opera di M. G. MUZZARELLI, *Il denaro e la salvezza. L'invenzione del Monte di Pietà*, Il Mulino, Bologna 2001.

dell'interesse o profitto, nel quadro del prototipo, al quale ogni altro modello veniva riportato, e cioè l'agricoltore, esempio del binomio "fatica produttiva e guadagno".<sup>3</sup> Era infatti diffusa la tesi di Aristotele circa la "sterilità" del denaro, ricordata da Alberto Magno, per il quale "il denaro non genera denaro", e ripetuta da Tommaso. La forza di questa tesi sta nella condanna di qualsiasi guadagno, non legato alla fatica produttiva, vicino dunque all'usura, sbrigativamente condannata come vizio capitale. L'iniziativa dei Monti di Pietà fa intendere quanta strada i francescani avessero fatta nel nome di un bisogno e di un principio: rispondere alle esigenze reali dei cittadini oltre l'evidente scollamento tra vita reale con il suo bagaglio quotidiano e dottrina cristiana, ancora troppo rigida nelle enunciazioni per un distacco oggettivo dalla vita concreta. L'attenzione ai bisogni reali della società, il senso della libertà come scioglimento degli ingorghi che impediscono la comunione, la pari dignità degli uomini, da salvaguardare in modo efficace, sono momenti della pastorale della solidarietà che ha caratterizzato la stagione francescana, dagli esordi. È una pagina mirabile, che ripete quanto detto e voluto da Francesco, attento sia agli emarginati dalla società che ai ricchi e potenti, nel quadro dell'affratellamento universale, non esclusi gli infedeli e i peccatori, membri della *communio sanctorum* universale. Era il ritorno al linguaggio del Vangelo, piano, quotidiano, con il quale Cristo aveva commosso le plebe di Galilea e di Samaria, di Giudea e di Idumea. L'economia con i suoi problemi era la lingua che correva sulle labbra di tutti e nel linguaggio di tutti andava chiarita e sviluppata.

b. *Dall'usura all'interesse.*

Cominciamo dall'usura, uno dei grandi problemi del XIII secolo, segno di rigore morale e insieme di ignoranza economica. Con la ripresa dei commerci e l'improvviso diffondersi dell'economia monetaria, dopo la grande crisi dovuta alla caduta dell'Impero Romano, il tema dell'usura si impose nuovamente all'attenzione delle autorità del tempo e, soprattutto, della Chiesa. Già nel *Deuteronomio*, stigmatizzando quest'inclinazione a vessare l'altro, si ammoniva dall'imprestare denaro a interesse: "Non farai al tuo fratello prestiti a interesse, né di denaro, né di viveri, né di qualunque cosa per la quale si esige interesse". L'interesse era un'arma, cui si poteva ricorrere solo

<sup>3</sup> Non è da dimenticare che il maggior ostacolo al sorgere e allo sviluppo del sistema economico-finanziario fu la dottrina ecclesiastica sull'interesse. Essa derivava da quattro autorità: Aristotele, che aveva condannato l'interesse in quanto innaturale acquisto di denaro mediante altro denaro; la Bibbia, che minacciava di perdizione eterna gli usurai; i Padri della Chiesa, che ritennero ingiusto, pur nella pluralità di voci e di interpretazioni delle Sacre Scritture, qualsiasi genere di profitto; infine il magistero della Chiesa che confermava questa tendenza. Un punto di riferimento per i teologi medievali a proposito dell'interesse fu l'opera *Opus imperfectum in Matthaëum* (in MIGNE, *Patrologia Graeca*, vol. LVI, 611-946) dello Pseudo-Crisostomo, nella quale, commentando Mt. 21, 12 (cacciata dei mercanti dal Tempio), si condanna ogni forma di commercio come contraria alla stessa professione di fede cristiana. Il passo in questione fu inserito nel *Decretum* di Graziano (1140 circa) e quindi non solo non poteva essere ignorato, ma addirittura si presentava come un grosso scoglio per introdurre la concezione della liceità della mercatura. Per un approfondimento del tema dell'usura, cfr. A. SPICCIANI, *La mercatura e la formazione del prezzo nella riflessione teologica medioevale*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1977, pp. 139-150.

contro i nemici o gli estranei: “Allo straniero potrai prestare a interesse, ma non al tuo fratello, perché il Signore tuo Dio ti benedica in tutto ciò a cui metterai mano nel paese di cui stai per prendere possesso” (23, 20-21). Richiamandosi al precetto evangelico – *mutuum date nihil inde sperantes* (Lc, 6, 34) - gli scolastici opposero il più rigido divieto ad ogni forma di prestito di denaro che comportasse interesse. La motivazione diffusa era la sterilità del denaro, il cui incremento era addebitabile solo al passare del tempo, e il tempo è solo di Dio.<sup>4</sup> Se questa è la ragione di carattere economico, quale la ragione di carattere sociale che giustificava siffatta severità?

L'usuraio veniva rappresentato, negli *exempla* delle prediche ed anche nelle sculture romaniche, come l'uomo con la borsa, il peccatore per eccellenza per le conseguenze socialmente nefaste del prestito. Infatti, la ragione di questa diffusa severità stava essenzialmente nel fatto che, al di là dei prestiti necessari per l'attività produttiva, erano consueti i prestiti al consumo e dunque per la pura sopravvivenza, con la conseguenza che le classi più povere, per procurarsi i mezzi di prima necessità, cadevano spesso nelle mani degli usurai, ritrovandosi avviluppati in una spirale di morte sociale.<sup>5</sup> Ecco perché la Scuola francescana intervenne e i predicatori fecero sentire la loro appassionata parola, confermando l'attenzione per i problemi reali della gente comune e il contributo alla loro soluzione. Consapevole delle problematiche nuove che emergevano dalla società, i francescani elaborarono sul piano dottrinale una teologia economica e, conseguentemente, esercitarono, nella prassi, un'influenza positiva per il superamento di non poche difficoltà giuridico-morali, legate per lo più alla condanna canonica dell'usura e alla sterilità del denaro.

Pietro di Giovanni Olivi (1248-1298) introduce, nel dibattito sulla liceità o meno del prestito ad interesse, il concetto di “capitale”. Identificato con una somma di denaro o con qualsiasi merce destinata agli affari, il capitale è tutto ciò che contiene in sé un “seme di lucro”, una sorta di presenza seminale o capacità autonoma di generare altro denaro. Il che costituisce il valore in più (*superadiunctus*) che il mutuatario deve restituire insieme alla somma ricevuta in prestito. È questa la migliore e più moderna definizione di capitale, tappa importante del processo che dal piano dottrinale etico-economico porterà alla concreta sperimentazione etico-economica di carattere sociale. L'idea della produttività del capitale, con un seme di lucro economica-

<sup>4</sup> Interessante l'annotazione di Giordano da Pisa (*Quaresimale fiorentino 1305-1306*, a cura di C. Del Corno, Sansoni, Firenze 1974) a sostegno del fatto che il tempo appartiene solo a Dio: «Lo tempo è per movimento dei cieli, unde vende lo movimento dei cieli, no'l può fare, si come elli non potrebbe vendere l'aere». Brano citato da G. CARDENAL, *L'antigiudaismo nella letteratura cristiana antica e medievale*, Morcelliana, Brescia 2001, p. 249.

<sup>5</sup> Alla luce di tale problematica è da segnalare uno dei capitoli più arditi dei pronunciamenti del Concilio di Vienne (1311). Nel 1317 viene resa pubblica la dichiarazione che stabilisce l'equivalenza tra usurai ed eretici, sicché oltre che collegata a ideologie o a pronunciamenti eterodossi rispetto ai dogmi della fede cristiana, l'eresia viene stesa a questa categoria di soggetti sociali, in grado di “corrompere” la società cristiana. La dilatazione usura-eresia provoca non poche conseguenze sul contenimento del fenomeno e sul piano procedurale e giuridico, coinvolgendo nella valutazione di comportamenti economici in qualità di giudici gli inquisitori. Cfr. M. GIAN SANTE, *Eretici e usurai. L'usura come eresia nella normativa e nella prassi inquisitoriale nei secc. XIII-XIV. Il caso di Bologna*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa» 23 (1987), pp. 2002-2006.

mente valutabile, è davvero rivoluzionaria, e la si comprende se si aggiunge che il denaro è inserito in un processo produttivo, per il cui impiego – dato il “lucro cessante” per il proprietario – si richiede l’interesse. L’accento è posto sull’elemento soggettivo, sull’intenzione (*firmiter propositum*), che costituisce il perno dell’equilibrio e della coesistenza fra l’idea di capitale e di interesse e la proibizione canonica dell’usura.

Il teologo francescano Alessandro di Alessandria (1270-1314), successore di Duns Scoto nella cattedra di Parigi e Ministro Generale dell’Ordine, approfondisce alcuni aspetti della dottrina economica riguardanti più specificamente il tema del credito, che apre la strada alla legittimazione dell’uso della moneta nello sviluppo degli scambi monetari (40). La sua analisi, da moralista pratico qual era, si inoltra nelle modalità e nelle forme del giusto profitto nel cambio delle monete.

A pochi anni di distanza, altri due teologi francescani, Astesano di Asti (morto intorno al 1330) e Gerardo di Odone (1273-1348), trascrissero nelle loro *Summae* la dottrina cambiaria dell’alessandrino e la teoria della produttività del capitale monetario dell’Olivi. San Bernardino da Siena, ammiratore di Bonaventura, di Duns Scoto, di Pietro di Giovanni Olivi e di Alessandro di Alessandria, e attento lettore degli scritti degli altri confratelli (23 volte cita Astesano e 22 volte Odone), con spirito moderno, riconosce l’importanza dei commerci, dell’utilità sociale della mercatura e della liceità del guadagno. L’idea oliviana della “seminalità” del capitale, capace di generare autonomamente altro denaro, ampliata sul versante cambiario da Alessandro di Alessandria e accolta, con qualche ritocco e integrazione, da Bernardino da Siena e dal contemporaneo vescovo domenicano di Firenze, Antonino, si fece strada ed ebbe larghissima diffusione, facendo testo nel campo della teologia morale.

Per riconoscere la liceità della mercatura, occorre giustificare il sovrappiù che essa produceva. E questo si poteva fare lungo due percorsi. Il primo, proprio dei conservatori, lo riferivano ad un servizio utile svolto dal mercante con la sua attività – come fa san Tommaso definendolo *stipendium laboris*. L’altro, aperto dai francescani, ne rendevano conto attraverso l’analisi del valore della merce e del prezzo, legato all’opera del commerciante, con il conseguente diritto al *lucrum* o giusto guadagno.

Nella determinazione del valore economico della merce viene proposta l’equazione “valore uguale prezzo”. Pietro di Giovanni Olivi introduce il concetto dell’utilità oggettiva della merce e dell’utilità soggettiva in relazione alla scarsità, dalla cui fusione fa scaturire la teoria del giusto prezzo. Il valore naturale o ontologico delle cose dipende dalla loro entità, mentre quello economico dall’uso che ne facciamo – *valor usus* – valore d’uso, per significare che esso dipende dagli usi umani, da non contrapporre al “valore di scambio”, che invece ne dipende. Perché fondamentale, il valore d’uso dà il tono all’economia. L’attenzione dell’Olivi, quindi, è centrata sul valore d’uso e sull’utilità che la comunità ne trae. Al primo posto la comunità e i benefici che ne ricava. Dunque, una merce vale più di un’altra in base alla risposta ai bisogni della comunità, che assume per la prima volta il ruolo di protagonista. La valutazione è fatta alla luce delle sue intrinseche qualità e degli usi che la comunità può farne, nel contesto del bisogno che si ha, della sua scarsità e nel quadro della sua desiderabilità.

San Bernardino da Siena (1380-1444) introduce tre termini, ben noti agli storici del pensiero economico: *virtuositas*, *raritas* e *complacibilitas*; dove per *virtuositas* si intendono le intrinseche qualità e proprietà che rendono una cosa più adatta di un'altra a soddisfare i nostri bisogni, per *raritas* la sua scarsità o difficoltà ad essere reperita, per *complacibilitas* il beneplacito o il gradimento di usarla. L'introduzione della *complacibilitas*, come fonte del valore dei beni, è una novità assoluta nell'analisi del pensiero economico, perché ben si richiama all'analisi oliviana del valore economico, che aveva messa in luce come tratto qualificante la dimensione comunitaria della merce, che i predicatori del '400 sfruttano, autentico fondamento dell'iniziativa dei Monti di Pietà. Si è al passaggio dal piano oggettivo-soggettivo della merce (qualità, scarsità e preferenza individuale delle cose) al *communis usus*, metro supremo per l'apprezzamento. Il soggetto non è più l'individuo, ma colui che, in quanto membro della società, deve collaborare al bene degli altri. La *communitas*, intesa come vita associata, è il soggetto storico, concreto, dell'analisi oliviana, autentico solco che altri approfondiranno. L'uso, l'utilità della merce, su cui il valore si basa, non è quello individuale, ma quello di una determinata collettività in un dato luogo e periodo dell'anno. Questo aspetto è qualificante, sia perché allude a un equilibrio economico sociale, sia perché segnala il fine del bene economico e sia perché prelude al successivo discorso teologico, e cioè al carattere comunitario del bene, come sfondo entro cui collocare l'intero discorso. Espressione di questa utilità è il giusto prezzo, che garantisce la vera equità degli scambi. Ebbene, l'accentuazione su questo soggetto – la comunità – portava logicamente l'Olivi a introdurre il moderno concetto di mercato – in senso economico – come luogo (non inteso esclusivamente in senso geografico, ma anche come gruppo di persone in rapporto di affari tra di loro) dell'incontro concorrenziale degli scambisti. Il modello non è più l'agricoltore. Anche il commerciante è un benefattore della comunità.

Gli artigiani, i contadini o i produttori in genere devono avere il loro giusto guadagno in base alla *virtuositas* e alla *complacibilitas* della merce; così come spetta al mercante per la *raritas* e dunque per l'abilità nel reperirla al momento giusto e nel metterla a disposizione della comunità. Per questo, dopo aver acquistato una merce ad un prezzo che consenta un conveniente guadagno per i produttori, il mercante può rivenderla dove può realizzare di più; e ciò a motivo della diversità dei prezzi da luogo a luogo, in dipendenza dalla scarsità o abbondanza della cosa in quel mercato, rendendo un servizio alla comunità, che mostra il gradimento, accettando la maggiorazione del prezzo rispetto a quello originario.

È agevole intendere da questi cenni che i francescani, nella loro riflessione sulla dimensione economica dell'esistenza, pongono l'accento sul profitto nel quadro dell'utilità della comunità, non solo di carattere economico ma soprattutto sociale, nel senso che salvaguarda la dignità di tutti e consente agli intraprendenti di diventare protagonisti di storia, nel piccolo o nel grande. Il francescano guarda con occhio privo di pregiudizi all'arricchimento, purché non abbia luogo a favore di pochi e a

detrimento dei molti, sia pure meno fortunati, ma egualmente intraprendenti.<sup>6</sup> Il soggetto, singolo o comunitario, assurge al ruolo di protagonista.

c. *Un'ipotesi storiografica suggestiva.*

Ma quale il fondo ideale che sorregge una prospettiva di riconciliazione tra etica ed economia nel nome del primato della comunità? Quale il perché dell'impegno pastorale dei francescani in un ambito tanto delicato e controverso? Non è arbitrario il dire che la tesi centrale del pensare francescano – l'essere come dono – spinga in questa direzione, sciogliendo dall'interno quei grumi teorici che cristallizzavano la morale in enunciazioni rigide e monodimensionali, e l'economia in una pratica senza respiro e senza lungimiranza. L'economia è l'espressione la più impegnativa e per questo la più significativa della concezione francescana del primato del bene, la cui concretizzazione storica non solo non è estranea ai bisogni di crescita materiale della società, ma trova in questa la sua spinta più forte, date le remore dottrinali che fungevano se non da ostacolo certamente da freno.

Questa pagina del contributo francescano alla crescita economica della collettività, se assunta con tutte le sue implicazioni sociali, può contribuire a illuminare alcune pagine controverse della storia della Chiesa. Infatti, l'iniziativa dei francescani venne a scontrarsi con iniziative analoghe, portate avanti dagli ebrei, espressione di un servizio pubblico specifico: il piccolo credito che oggi diremmo credito sociale. Non si trattava solo di anticipazione di denaro, ma anche del sostegno economico alle autorità cittadine e ai signori a seconda dei bisogni e delle circostanze. Erano i banchieri che per i nobili fungevano da cassaforte personale, per i cittadini da "bancomat vivente" (come li ha definiti Kennet Stow). Al nucleo dei banchieri si aggiunsero presto numerosi correligionari fino a costituire popolose comunità, le quali tennero il campo fino almeno alla seconda metà del XV secolo. Risale a questo secolo l'iniziativa francescana dei Monti di Pietà. A parere di alcuni studiosi è da riportare a tale iniziativa francescana lo scontro con gli ebrei, come anche la causa della loro espulsione dai territori pontifici. Siamo alla fine del XVI secolo.

Tre sono le fasi critiche: la prima risale agli anni '60 del XV secolo, in corrispondenza alla fondazione dei primi Monti di pietà; la seconda al 1555, anno d'emanazione della bolla *Cum nimis absurdum*, con la quale si imponevano non poche restrizioni agli ebrei e in particolare la reclusione in un'apposita area della città denominata "ghetto"; la terza al 1593, anno dell'emanazione della bolla *Caeca et obdurata*, con cui fu decretata la definitiva espulsione degli ebrei dai territori della Santa Sede. Il noto 'deicidio', di cui gli ebrei venivano accusati, qui non c'entra, perché la fonte dei dissapori è costituita dal modo di condurre l'economia, se ispirata ai bisogni della comunità o, invece, se fondata sul profitto quale parametro principale, con una partecipazione ribellistica popolare, per i bisogni quotidiani che nell'un caso potevano soddisfare agevolmente, nell'altro solo a fatica.

<sup>6</sup> Per questo capitolo propriamente economico cfr. il contributo di O. BAZZICHI, *Valenza antropologica del discorso economico francescano. Dai Monti di Pietà alle proposte odierne di finanza etica*, in «Miscellanea francescana» 105 (2005), pp. 481-500.

Certo, non si vuole sostenere che la politica restrittiva pontificia fino all'espulsione sia stata ispirata dall'iniziativa dei Monti di Pietà. Ciò che riteniamo scontato è che lo scontro o il confronto era inevitabile. Certo, i Monti di Pietà non eliminarono i banchi ebraici, ma dimostrarono che la società cristiana poteva far fronte anche al piccolo credito facendo a meno degli ebrei; anzi nella logica cristiana era conveniente che si provvedesse ai bisogni con prestiti a condizioni solidaristiche. La condivisione teologica non può non avere ripercussioni anche a livello sociale e più specificamente a livello economico. Certo, nell'Umbria contestualmente alla creazione dei Monti di Pietà furono chiusi forzatamente molti banchi ebraici. In più di una città però troviamo sia Monti di Pietà che banchi ebraici che operavano fianco a fianco.

Ciò che tuttavia andrebbe ribadito, per evitare risentimenti e letture storiche distorte, è che i francescani non attivarono una campagna di diffamazione teologica, né si dimostrarono ignoranti delle esigenze dell'economia, quasi proponessero uno stile in contrasto con le leggi di mercato, né furono protagonisti di una pastorale emotiva e anarchica. I francescani furono autentici studiosi dell'economia. Se ci furono contrasti, a volte anche violenti, la causa va trovata forse nelle reazioni popolari a uno stile usuraio che faceva cadere intere famiglie da situazioni difficili in situazioni disperate. Ciò che qualifica la proposta economica francescana è la sua anima teologica, da evocare, segno distintivo rispetto alla presenza ebraica, la quale aveva una valenza più propriamente economicistica, estranea alla sensibilità francescana. Non poche pagine controverse andrebbero forse lette sotto l'angolazione economica, la cui logica è in grado di render conto di atteggiamenti e reazioni, altrimenti o non spiegati o mitizzati, sottraendosi alle suggestioni di un'antropologia culturale che continua a ispirarsi all'archetipo del "capro espiatorio". Da aggiungere che le due proposte – quella ebraica e quella cristiana – si sono scontrate, ma alla fine è risultata vincente la prospettiva ebraica, rispetto alla quale la francescana è apparsa più ispirata alla pastorale che non all'economia, come scienza autonoma.

Oggi pare in atto una sorta di rilancio della prospettiva francescana. Si pensi alle Casse di Risparmio come alle istituzioni bancarie che si ispirano al credito popolare e cooperativo. La logica è quella dei Monti di Pietà, e cioè il modesto tasso di interesse riconosciuto ai depositi o applicato ai prestiti. Altrettanto si dica delle Banche popolari o delle altre forme di credito popolare come le Casse rurali, le Casse postali e le Cooperative di credito. I monti nascono come cura ai bisognosi e in opposizione al sistema usurario; le altre istituzioni offrono disponibilità di capitali soprattutto per la produzione. In fondo l'istanza morale che tiene insieme tutte queste iniziative è di rendere disponibile il capitale in maniera corretta. Si può dire che i francescani sono i remoti ispiratori di quella che oggi chiamiamo "finanza etica", e cioè il modo di fare finanza che metta al centro del proprio intervento la persona, rifiutando l'ipotesi della finanza per la finanza o "finanza creativa".<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Per un approfondimento di tale visione dell'economia civile, accanto alle forme tipiche dello Stato e del mercato, cfr. L. BRUNI - S. ZAMAGNI, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna 2004.

## 2. Il dono dell'essere alla sorgente dell'economia

Quale la premessa filosofico-teologica che ha spinto non pochi protagonisti della Scuola francescana a muoversi in questa direzione? È questo un tema che va disarticolato per intendere che il francescanesimo non è solo un metodo pastorale ma anzitutto una prospettiva dottrinale, originale e feconda, la cui traduzione pastorale è solo conferma della sua efficacia esistenziale. Raccolta intorno al *Cantico delle creature* di Francesco, tale Scuola interpreta il reale in termini di bontà – *valde bonum* – e in termini di libertà – *quia volitum*. Inteso nella logica della bontà e della libertà, il mondo offre un volto nuovo, perché letto attraverso il paradigma della libertà che si esprime nella bontà, tratto essenziale del pensiero e della pastorale francescana, la cui incidenza sociale è conferma indiretta della sua fecondità teoretica.

### a. La libertà sorgente e custodia del pluralismo.

La libertà è una perfezione semplice, originaria, nel senso che non è riducibile a null'altro. La dottrina delle *formalitates* di Scoto induce a pensarla dotata di una propria essenza, tale da non subordinarla ad alcunché, perché la libertà è una *formalitas*, che presiede a tutte le altre, che le sono subordinate. Bonaventura dice che la libertà è ciò che di “supremo” è nell'uomo.<sup>8</sup> Occorre recuperare anzitutto questo carattere primario, in base al quale si ha un'antropologia secondo cui non è la razionalità ma la libertà il tratto essenziale, cui la razionalità è funzionale. Non è improduttivo vedere nella storia occidentale il tentativo di rovesciare le parti, di porre la libertà al secondo posto subordinandola alla razionalità, alla cui logica è stata ricondotta, ritrovandosi progressivamente chiuso in uno spazio sempre più angusto. Se la razionalità è la trama che dà il volto di necessità al reale pur nel suo divenire, non sarà arduo giungere alla conclusione che la libertà si è trovata prima assorbita e poi consumata entro l'arco della razionalità, che è venuta imponendosi, prima in maniera acritica, poi sempre più critica, fino alla frammentazione, propria della filosofia contemporanea. Prima identificata con l'essere nella sua accezione pluridimensionale (filosofia greca e medievale) e poi con la razionalità trascendentale, considerata come sua sostanza univoca (filosofia moderna), la forza coesiva del reale è andata sfaldandosi in quella molteplicità di prospettive, riconducibili alle filosofie al genitivo (filosofia dell'arte, politica, economia...), alla ricerca di un'autonomia dei versanti del reale, un tempo intesi per lo più secondo la logica della subordinazione. La crisi delle filosofie fondazioniste non è estranea a questa piega che, sotto la maschera dell'ordine e della funzionalità, si è illusa di nascondere quella dimensione dominatoria del reale che pare segni in profondità l'avventura dell'Occidente.

La lotta alla *cupiditas*, intrapresa dai francescani nel nome della povertà come alleata della libertà, è stata attivata su fronti disparati, non solo individuale, ma sociale e

<sup>8</sup> *II Sent. d. 25, p. 2, a. u., q. 1, concl.: Omne liberum arbitrium immediate est sub Deo constitutum et quodlibet est suarum operationum post Deum primum principium. Attenditur enim secundum rationalis creaturae supremum, quo solus Deus superior est.*

politico. È il rifiuto della *plenitudo potestatis*, che ha in Occam il teorico più consapevole, quale conferma solare della scelta di campo da parte dei francescani a favore della pluralità come valore originario. Non pare fragile né pretestuoso l'aggancio del carattere radicale della pluralità al mistero trinitario, quale paradigma della convivenza umana, così come è indubbiamente significativo il suo prolungamento attraverso la difesa della dignità di tutti, compresi gli "abietti" sociali (i deboli e i poveri). Se l'opzione francescana a favore della libertà di tutti è possibile ritrovarla nella filosofia contemporanea, la scelta dei poveri, conseguente alla visione della libertà come perfezione semplice e dunque come tratto essenziale dell'antropologia, è stata respinta e aspramente criticata, al seguito di Nietzsche, che l'ha squalificata come espressione di un atteggiamento "servile". Il che comprova che il problema della libertà ha nell'ottica francescana una sua specifica radicalità, non riconducibile alla pura rivendicazione dei diritti conculcati, né tanto meno può dirsi cifra di potenza, come è dato cogliere nella filosofia contemporanea. Nell'ottica francescana la libertà assume un ben diverso taglio, perché posta e risolta in termini di trascendenza o di non necessità e dunque, nel suo versante propositivo, in termini di bene, quale spazio operativo da garantire all'altro in quanto altro. Il contributo francescano nel ripensamento del primato della libertà è rilevante, perché contribuisce a scioglierla da quella rigidità rivendicativa che la tiene ancora fermamente legata a quell'anima totalitaria, entro cui si dibatte, nonostante che i riflessi sociali sembra che tendano in altra direzione. La libertà è un modo d'essere e di pensare con ripercussioni a vari livelli, il cui possibile esito, sia di segno totalitario che di segno anarchico, trova efficace contrasto nella logica del bene, intesa come diffusione e ampliamento dell'essere.

La libertà non è impossibile con la gerarchizzazione dei molti, intesa come pluralità delle funzioni, anzi postulata ai fini di un'armonizzazione stabile e produttiva. La libertà pare inconciliabile solo con la subordinazione, sia per quanto concerne il corpo nei riguardi dell'anima e viceversa, sia dei sudditi nei riguardi del superiore. Il rapporto è nei riguardi della legge, intesa però questa come veicolo comune e accomunante ai fini della trasmissione del bene come espansione dell'essere. Il vaglio, attraverso cui l'istinto dominatorio viene filtrato, è la legge che, nella sua formulazione concreta, esprime il grado di consapevolezza del popolo della nobiltà di ogni essere, chiamato all'essere per la gioia di essere, rispetto a cui una qualunque guida – le leggi naturali o l'impianto legale positivo – funge da sostegno e da ulteriore alimento, funzionale alla capacità effusiva di ognuno. In fondo, quale la ragione addotta da Occam contro la *plenitudo potestatis*? e perché il *venerabilis inceptor* sostiene che il governo è al servizio della comunità, al punto da sollecitarne eventuali modifiche perché risponda alle attese effettive, senza disattenderle né tanto meno negarle? E perché le forme di governo variano se non perché devono adattarsi alla situazione dei governati? «È opportuno variare – egli scrive - le forme di governo e di autorità sui mortali in base alla varietà, qualità e necessità dei tempi».<sup>9</sup> Egli non sacralizza alcun potere. Il punto fermo è la comunità di

<sup>9</sup> Citato in A. S. MCGRADY, *Le funzioni del potere secolare*, in M. BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI (a cura di), *La Chiesa invisibile. Riforme politico-religiose nel Basso Medioevo*, Feltrinelli, Milano 1978, p. 220.

uomini liberi, non sopraffatti da illusioni ideologiche. Il che non gli impedisce di rivendicare alla gerarchia ecclesiastica – contro la tesi di Marsilio da Padova – potere o giurisdizione, indipendente dal potere secolare. La distinzione tra le funzioni è il tratto proprio, come la loro armonizzazione. La tesi che regge il dibattito è che la gerarchia ontologica è una cosa, un'altra è la gerarchia di giurisdizione. Non è vero che chi è ontologicamente più in alto debba comandare, né tanto meno subordinare l'altro da sé. Se è vero che il Papa è dotato di un potere divino, questo non significa che sia il depositario di ogni potere e che poi graziosamente lo partecipi ai suoi inferiori. La gerarchia ontologica esige la coordinazione tra i soggetti, non la subordinazione dell'uno all'altro, e non fonda la gerarchia di giurisdizione. Questa nasce altrove, sostenuta da altre motivazioni, volte a indicare il percorso e a prescrivere gli obiettivi, irreggimentando i cittadini in "sudditi", e dunque da quella razionalità che dispone la scala sociale in fini e mezzi, e non consente variazioni significative né sopporta imprevisti. La Scuola francescana, preoccupata di proteggere la dignità di ogni suddito, è per la pluralità dei poteri a sostegno della dignità di tutti, da armonizzare attraverso quel reticolo legale che non privilegia né discrimina alcuno ma sorregge e stimola tutti a dare forma al proprio potenziale creativo, creandone le condizioni.

Ciò che merita un rilievo particolare è il motivo ispiratore che Occam assimila nell'ambiente francescano, dove si forma, e che sviluppa ulteriormente tirandone le conseguenze politiche. È il passaggio dalla legge mosaica alla legge evangelica, che consiste nel superamento dello spirito legalistico, con la sua radice nell'esteriorità e nell'autorità, a favore dello spirito di libertà, tratto proprio della convivenza cristiana, comunque e da chiunque governata. Se quel legalismo ha fatto di un popolo un mondo a sé, chiudendolo al suo interno, la sua critica in nome della legge della libertà dà vita a un popolo che non si pone come distinto e altro, ma si confonde con il resto dell'umanità, da trasformare come il lievito nella pasta, nell'assunto che tutti i soggetti sono eguali, perché tutti ontologicamente liberi. Una nuova forza coesiva pervade gli uomini, non più legati all'autorità e alla servitù, costituita dal vincolo dell'amore nella libertà.

b. *Francesco nuovo Mosé.*

Bonaventura nota nella *Leggenda Maggiore* che, quando scese dalla Verna con le stimmate, dopo 40 giorni di preghiera, Francesco come Mosé portava con sé la legge divina, non incisa in tavole di pietra o legno, bensì scritta nella stessa carne dal dito del Dio vivente. La *lex nova* cristiana, la legge dell'amore, era scolpita nel corpo umano. Certo, la fede biblica, e dunque la teologia che ne dovrebbe esprimere il vigore, non si limita a ispirare obbedienza e asservimento. Essa è sorgente di creatività nella libertà. Mosé sul monte Sinai a colloquio con Dio sentiva che si scioglievano le catene della coscienza, e che era come inebriato di luce, non solo amante ma amato da Dio. Scendendo poi a valle, egli traduceva quella luce in legge per il popolo, trasmettendogli quel calore con cui proseguire in quell'avventura di sorprese, quale è appunto la storia di Israele. Un calore così forte da fare di quel popolo un popolo a sé, rimasto tale, i cui membri sono aperti l'uno all'altro, come una sorta di famiglia di sangue, che però è preoccupata più di conservare la propria originalità che di aprirsi e percepire i problemi dell'altro. La legge viene dopo l'ondata di luce, dà forma a ciò che è senza forma, come

il cavo della mano rispetto all'acqua che disseta. L'errore inizia con la cristallizzazione della legge, cui ci si affida, credendo che essa, la legge, e non la sua anima, salvi. È la storia del popolo di Israele, nell'ottica di alcuni studiosi, da Mosé Maimonide a Spinoza da Freud a Husserl ad Arendt. La linea interpretativa che emerge è che a fondamento di tutto ci sia un esasperato legalismo che assicura l'identità ma a spese della comunione. La legge invece di essere quell'ondata di fuoco che scioglieva i nodi della convivenza, è stata come una fune che ha stretto il cuore, al punto da non riconoscere la venuta del Messia, nonostante i molti eventi straordinari. La legge come forma del bene è prevalsa sul bene di cui era inizialmente forma, diventando a sua volta sostanza.

Francesco è stato il nuovo Mosé che, a colloquio con Dio – “ho chiesto al Signore cosa dovessi fare” – ha poi proposto una “Regola”, leggera e ricca al tempo stesso – il Vangelo, cui non è possibile esser fedele senza far trasparire tutta la luce di cui è fonte e cifra. Certo, le leggi si danno e sono inevitabili, Ma per il francescano, bisogna ubbidire da legislatori, e non da servi, cioè mettendosi dal punto di vista della “luce”, di cui la legge è la forma, perché se ne testimoni l'utilità, finché si dà. Ciò che caratterizza Francesco e lo distingue da Mosé è la difesa di quella leggerezza formale o normativa che fa tutt'uno con la libertà cristiana, e in aggiunta con l'accentuazione del servizio, della disponibilità, dell'ascolto, con quell'apertura all'altro, proprio della famiglia che nella società si frantuma sotto il peso degli interessi divergenti e si sperde. Il primato del bene, espresso nella libertà creatrice, è il pilastro intorno a cui la famiglia si forma e cresce. Si ritorni ai *monti di pietà*, con cui all'interno della società i ricchi si aprivano ai poveri per il risveglio del senso della famiglia allargata.

Ora, se questo passaggio è qualitativo, dunque da proteggere, la *plenitudo potestatis* non poteva non apparire una minaccia. Infatti, tale stile non verrebbe messo in forse nel caso che il Papa gestisse senza alcun limite i diritti dei singoli, come le forze politiche e amministrative? L'esercizio del potere è un problema, perché sostegno della libertà dei singoli, non loro spegnimento o mortificazione. È la libertà evangelica il motivo ispiratore della critica di Occam alla *plenitudo potestatis*. A giustificazione teoretica si possono invocare le sue tesi filosofiche più note, e cioè l'assolutizzazione dei singoli con la critica del carattere realistico degli universali, e la tesi della *potentia Dei absoluta*, rispetto a cui emerge la precarietà di tutto ciò che è finito, e si impone un contatto più immediato tra Dio e il mondo, con una visione più mondana del mondo e più religiosa del rapporto personale con Dio.<sup>10</sup> La distinzione tra mondano e religioso è netta, come tra ragione e fede, sottraendo l'uno e l'altro a principi di carattere universale, quasi che l'uno o l'altro copra per intero il territorio. La rivendicata centralità della libertà cristiana «non forma un capitolo a sé della visione filosofica di Occam; e la necessità di prospettare una riforma dell'esercizio dell'autorità all'interno della chiesa non è affatto “estemporanea” nella sua visione filosofica e teologica, anzi appare la traduzione in termini politico-religiosi di quello che il principio dell'assoluta libertà divina rappresenta in ambito teologico e di quello che il criterio dell'individualità rappresenta nella costru-

<sup>10</sup> Cfr. quanto ho scritto in *G. d'Occam filosofo della contingenza*, Messaggero, Padova 1998.

zione metafisica». <sup>11</sup> Ma fin dove va spinta questa ricerca della libertà? È ipotizzabile un mondo di libertà non solo nel senso che la libertà è un mondo, ma nel senso che la libertà sia il tratto proprio del singolo, del gruppo, della nazione e dell'umanità come insieme di popoli?

### 3. La libertà e la fatica della pluralità

Un'esperienza filosofica, che pochi sottomettono al vaglio critico, è la tendenza a proiettare l'unità su ciò che si sperimenta o si pensi che si dia. È la piega sotterranea, volta a dominare ciò che si conosce, mai compiutamente portata a coscienza. Anzi, la teorizzazione dell'*Io penso* nelle varie filosofie pare che contribuisca a consolidare invece che a problematizzare siffatta tendenza all'unificazione, a meno che non si prenda visione consapevole del carattere soggettivo trascendentale dell'*Io penso*. Chi ha messo esplicitamente in guardia dal dare peso oggettivo a siffatta tendenza è Kant, per il quale l'unità del mondo è un'idea, da collocare nella logica della *Dialettica trascendentale*, luogo espressivo delle nostre aspirazioni più che della realtà. Il mondo come sistema e dunque come unità è una nostra aspirazione, da non confondere con la realtà, nel qual caso cadremmo in insuperabili contraddizioni, perché non è possibile restare al suo interno e uscirne per poter legiferare, dire che il mondo è "uno" mentre nel dirlo ce ne tiriamo fuori sia pure per dire siffatta unità. Dobbiamo accontentarci dell'ombra delle torri, non delle loro cime, dell'isola, e non arrischiare a solcare l'oceano tempestoso, illudendoci di averne il controllo. Chi non si rende conto dell'impossibilità di riportare a unità il mondo confonde l'isola – cioè il suo mondo – con il mondo, che è invece un pluriverso sistemico, rovesciando su di esso i propri sogni di potenza, che non potranno non rivelarsi disastrosi. La prima espressione della libertà è di ammettere che accanto alla nostra isola, con le sue città e le sue leggi, si danno altre isole con altre città e con altre leggi, senza la pretesa di ridurre le città a un'unica città e le leggi a un solo pacchetto. La diversità fino alla conflittualità è da registrare con vigore e senza tentennamenti, perché prima fondamentale espressione di libertà. Certo, questa prospettiva è più faticosa ma non umiliante, perché conferma la ricchezza e le infinite facce dell'avventura umana nel tempo.

Se questa prima esperienza sembra rara, e tuttavia oggi, nonostante la globalizzazione, sempre più frequente, un'altra esperienza, che trova gli studiosi concordi nella decifrazione storica e ideale, è la fatica che comporta la difesa sulla propria "isola" (Kant) della pluralità, a tutti i livelli e in tutte le direzioni. A titolo esemplificativo e andando all'essenziale, si pensi al rapporto tra la sfera del sacro e la sfera del potere politico, l'uno all'assalto dell'altro, sotto le forme più svariate, dando luogo volta per volta alla sacralizzazione della politica e alla politicizzazione del sacro. Si parta dalla "rivoluzione papale" o "riforma gregoriana" dell'XI secolo e si proceda in avanti, e si constaterà la catena conflittuale che si è venuta dispiegando lungo l'accidentato percorso che ha condotto attraverso lotte di religione e rivoluzioni so-

<sup>11</sup> M. DAL PRA, *Il fondamento della critica di Occam alla dottrina teocratica*, in M. BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI (a cura di), *La Chiesa invisibile*, cit., p. 242.

ciali all'attuale impianto duale di mondo religioso e mondo politico. Perché tanto sangue per portare a termine l'espulsione del sacro dalla politica e della politica dal sacro? Non era chiara sin da principio la portata della celebre espressione evangelica: *Quae sunt Caesaris Caesari, quae sunt Dei Deo?*<sup>12</sup> L'epilogo dualista di tipo istituzionale – da una parte la Chiesa come comunità dei credenti e dall'altra l'organizzazione politica – perché si è imposto con tanto ritardo e dopo tanto sangue? Descrivere le tappe di quest'avventura equivale a ridescrivere la storia, con le continue sovrapposizioni e i non rari tentativi, di tipo teocratico da parte della Gerarchia ecclesiastica e di tipo laico da parte delle autorità politiche, di impadronirsi del campo.

In fondo, nonostante le molte commistioni tra “trono” e “altare”, l'Occidente pare finalmente fuori dell'identificazione del sacro con la politica, e viceversa. È un grande traguardo, garanzia delle libertà occidentali, le cui radici sono appunto in tale dualismo. È il quadro alla cui luce si valutano le restanti situazioni politiche nel mondo, con il dichiarato auspicio che questa dualità sia l'approdo inevitabile di queste forme miste di convivenza e anche la premessa dello slancio in avanti di queste popolazioni, schiacciate su identità troppo forti, perché prive di quelle linee di demarcazione che, senza giungere alla frattura, indichino più tracciati espressivi dell'essere e del pensare, individuale e collettivo. L'analisi pacata di tali situazioni in aree geografiche con altre storie e altra sensibilità religiosa e culturale, aiuta a intendere quanto sia ardua l'individuazione di questi percorsi plurali, quali mappe ideali per l'espressione di energie compresse e ideali sognati e subito abortiti. Si pensi alla civiltà “asiatico-confuciano-buddista”, con l'assoluta prevalenza dello Stato sul fatto religioso e dunque con il primato della cittadinanza sull'appartenenza confessionale, nel senso che la fede religiosa è socialmente irrilevante. O anche, si pensi per il versante opposto, al “pianeta musulmano” per il quale la cittadinanza è irrilevante rispetto all'appartenenza religiosa, nel cui nome si organizza la convivenza politica, oltre che la vita individuale. Non è agevole preparare il terreno alla libertà. Imparentandoci a Dio, la libertà si dimostra esigente, nel senso che presuppone uno spazio da coprire e possibilità da realizzare in un contesto conflittuale talvolta rigido e intransigente.

Ciò che conta rilevare è che l'affermazione del dualismo istituzionale di trono e altare non è contro lo spirito cristiano, ma il suo frutto più maturo; anzi, colui che ripone la positività della modernità in tale impianto non esita a riconoscere nel cristianesimo la vera radice dell'Occidente. La secolarizzazione non sarebbe allora di per sé un movimento anticristiano, anche se non si può negare il darsi al suo interno di germi negatori di ogni trascendenza, meno però per lo spirito ispiratore e più per le

<sup>12</sup> A buon diritto J. Ratzinger, chiarendo la nozione tardo-antica della pòlis, fondata sul culto agli dèi, richiama e cita l'osservazione di F. Ribbeck: «Lo stato romano come tale conosceva una sola alternativa: o dare a Cesare ciò che è di Cesare, cioè soddisfare l'organismo statale pagano ed essere nemico e persecutore del cristianesimo, oppure invece dare a Dio quello che è di Dio e farsio alto traditore della dignità e dell'onore dello stato pagano, la cui conditiosine qua non era la fede dei padri» (citato in *Popolo e casa di Dio in S. Agostino* (1971), Jaca Book, Milano 2005, p. 273). È quanto da noi viene ripetendo E. SEVERINO (cfr. in ultimo di tempo, *Sull'embrione*, Rizzoli, Milano 2006, pp. 19-20).

versioni attraverso cui è venuto affermandosi. Ora, questo discorso entro quali termini sta in piedi e in quale direzione andrebbe sviluppato?

La genesi del peso della storia, delle sue contraddizioni e del suo incedere conflittuale a cosa è riconducibile, se non alla pretesa che il vero non è contro il vero sicché chi è a parte della verità è a parte della verità tutta intera? È difficile sottrarsi a questa diagnosi e perdersi in analisi che non conducano a questo approdo e cioè a un insieme di interessi, percepiti come momenti di una prospettiva veritativa, ritenuta la più ricca e promettente, al cui sostegno era opportuno organizzare forze e disporre gli strumenti più efficaci. L'inclinazione a imporre il proprio punto di vista caratterizza i passaggi più significativi della storia da parte delle forze in campo che, trovandosi su sponde opposte, non potevano che scontrarsi in vista di una conclusiva sopraffazione dell'una sull'altra. Se la cosa è evidente dal punto di vista religioso, dove l'eresia è l'arma efficace che ben copre questa ansia dominatoria, la cosa non pare meno evidente nel campo della vita politica, dove le ideologie sono state via via imposte, dando alla vita sociale dei sussulti rivoluzionari, che hanno lasciato un segno di profonda prostrazione. In discussione non è l'attendibilità dei punti di vista, volta per volta a confronto, ma la forza conflittuale che è emersa dallo scontro, ritenuta alimento essenziale del progresso, anzi teorizzata come l'anima stessa dell'essere e sostenuta con ogni mezzo in vista della sua piena affermazione. L'intolleranza della verità è un dato acquisito, a partire da Platone che metteva a tacere il sofista, a Hegel che ha teorizzato il modo con cui l'universale travolge e assorbe in sé il particolare, a Nietzsche che ha considerato la violenza l'arma purificatoria della società dagli elementi inquinanti, alla tecnica che, su un altro piano, ha mostrato la forza distruttiva di pregiudizi e di punti di vista da parte della verità, immessa nell'ingranaggio del vivere concreto.

Senza spingere più a fondo il discorso, pare si possa sostenere che verità e intolleranza si richiamino, e che nel nome della verità siano stati non solo compiuti ma soprattutto giustificati i crimini più efferati. Non è fuori luogo notare che la verità impedisce alla libertà di affermarsi, costretta a eclissarsi tra le ombre di percorsi obbligati, perché ritenuti i più razionali. La storia è coperta delle ceneri della libertà, che tuttavia si ribella e alla fine emerge come un fiore nel deserto, presto raggiunto dai venti passionali che ne dissipano il profumo e ne deturpano la bellezza, senza però cancellarne il seme. Da qui allora l'interrogativo dirimente: quale lo spazio della libertà, se la verità la immette in orizzonti di terrore e di miseria e solo a fatica e a patto di prolungate sofferenze in orizzonti di benessere e di rispetto, e perché tali orizzonti impongono nuove sofferenze e persistenti minacce di sopraffazione? Credo non ci sia problema più urgente della libertà come attestato di pluralità, quale grammatica di lettura del mondo, finalmente apparso un "pluriverso sistemico", e all'interno di ciascun mondo come anima e tratto qualificante delle singole popolazioni.

A questo punto un interrogativo: la libertà va alimentata e sostenuta o invece deve alimentare e sostenere, dandola per scontata, nel senso di porla al di sopra della mischia, *super partes*, in modo da limitarsi a chiedere quale ne siano le espressioni più adeguate e se ciò che si progetta di mettere in atto ne sia l'esaltazione o invece la mortificazione? Se la libertà è una perfezione semplice e originaria, nel senso che precede e dà il tono all'esistenza, non bisogna forse limitarsi a individuare lo spazio

del suo esercizio e le modalità che meglio ne esprimano la nobiltà? E queste modalità non sono riconducibili alla logica del bene, nel senso che la libertà si dimostra autentica se ha luogo entro la bontà e sia dunque la libertà del bene, secondo la tradizione dei padri e nel medioevo rinverdire da Anselmo,<sup>13</sup> ripresa da Bonaventura? e se le potenze sono dello stesso genere dell'anima, nel senso che non differiscono dall'anima come gli accidenti dalla sostanza, ma si "riducono" allo stesso genere,<sup>14</sup> considerare il bene come lo spazio proprio della libertà, significa procedere alla "bonifica" dell'anima e quindi al potenziamento della libertà, che acquista una sua stabilità o *potestas serbandi rectitudinem*.<sup>15</sup> Il che viene apprezzato se si accetta con Bonaventura che la libertà è principio fontale di potere – non senza motivo Bonaventura a potestas preferisce il termine *dominium*<sup>16</sup> –, del giudicare e del muovere, nel senso che la libertà allude a un potere che si muove da se stesso, autodeterminandosi,<sup>17</sup> sicché il bene come spazio espressivo della libertà comporta la creazione di un orizzonte espansivo dell'essere, garanzia non solo di convivenza pacifica ma di solidarietà o anche, di mutuo sostegno, pur nelle contrapposizioni e al limite nella competizione.

Se i termini sono questi, quali le condizioni supreme che occorre salvaguardare per sostenere il significato primario della libertà e preservarne l'indole contro tutte le possibili deturpazioni che ne mortificano tratti essenziali trasformandola in strumento di qualcosa altro, chiamato per lo più verità? E la verità non è tendenzialmente universale e omogenea, nemica della pluralità, fautrice del conflitto provvisorio e, più radicalmente, della contraddizione da sciogliere in una sintesi finale, senza resti e margini di distanziamento? La risposta francescana è che la libertà viene protetta e esaltata solo a condizione che si proponga una specifica concezione dell'essere e cioè l'essere come dono, espressione di libertà all'insegna della bontà, riportando l'essere e la libertà al piano di quella trascendentalità che consente di pensare e di agire in modo propriamente umano. È ovvio che siamo oltre l'atteggiamento rivendicativo nei riguardi delle misure coercitive in cui si dispiega la tentazione dell'infallibilità

<sup>13</sup> S. ANSELMUS, *De libertate arbitrii*, in *Opera Omnia*, a cura di F. S. Schmitt, ed. Nelson, London-Edinburgh, 1946-1961, vol. I, p. 207: *Libertatem arbitrii non puto esse potentiam peccandi et non peccandi. Quippe si haec eius esset definitio: nec deus nec angeli qui peccare nequeunt liberum haberent arbitrium; quod nefas est dicere*. Nel tentativo di offrire un concetto di libertà che imparenti tutti gli esseri razionali, Anselmo esclude la possibilità della scelta del male, che invece è riservata agli esseri finiti e che rientra nel concetto di libertà (finita), altrimenti non saremmo responsabili del male ma solo del bene gloriandoci.

<sup>14</sup> *II Sent.* d. 24, p. 1, a. 2, q. 1, Rs. *Ibidem ad eum: Potentiae animae nec adeo sunt idem ipsi animae sicut sunt eius principia intrinseca et essentialia, nec adeo diversae ut cedant in aliud genus sicut accidentia, sed in genere substantiae sunt per reductionem.*

<sup>15</sup> *II Sent.* d. 25, p. 2, a. u., q. 1, concl.: *Per comparisonem ad illud ad quod dicitur positive, quoniam libertas arbitrii est quaedam facultas sive potestas serbandi rectitudinem. Haec autem facultas, prout privationi coactionis coniuncta est, habe quamdā dignitatem: dignitatis enim est et potestatis non posse cogi.*

<sup>16</sup> *II Sent.* d. 25, p. 1, a. u., q. 1, concl.: *Unde illa sola potentia dicitur esse libera quae dominium habet plenum tam respectu obiecti quam respectu actus proprii.*

<sup>17</sup> *II Sent.*, d. 25, p. 1, a. u., q. 2, Rs.: *sed quia omne quod vult appetit ad sui ipsius imperium, quia sic vult aliquid ut velit se velle illud; et ideo in actu volendi se ipsum movet et sibi dominatur, et pro tanto dicitur liberum, quamvis immutabiliter ordinetur ad illud.*

della verità, sempre sull'orlo della prevaricazione. Come sottrarre alimento a siffatta mentalità rispetto a cui ha senso la libertà negativa, quella cioè che esige che non si uccida, non si rubi o si distrugga? Come sostenere la libertà positiva o propositiva, quella secondo cui non solo si è cittadini in senso plenerio, godendo cioè di tutti i diritti, ma si è impegnati a dare, ponendo a fondamento il dovere – il dovere di essere grati per ciò che si è e si ha dando a propria volta – e i diritti inseriti entro la logica del dovere? È qui che si inserisce l'ontologia dell'essere come dono, nel senso che, mostrando come l'essere sia voce della libertà, si procederà a dar vita a una serie di capitoli che ne siano il prolungamento, non la sua problematizzazione o la sua cancellazione. La difesa della libertà sarà un'esigenza di fedeltà all'essere, non solo la rivendicazione della nostra dignità, da non calpestare, e dunque non l'imperativo di una specifica verità che alla fine si rivela di parte e insieme totalizzante? prima di essere un evento politico o un modo d'essere sociale, la libertà quando è un modo d'essere fondamentale?

#### 4. *L'essere come dono, ovvero l'ontologia della libertà*

Per la Scuola francescana il mondo nel suo insieme e noi in esso non apparteniamo all'area dell'*effectum* – è l'area di ciò che accade all'interno del mondo secondo la logica evolutiva – bensì rientriamo nella logica del *volitum*, nel senso che siamo perché voluti e non saremmo se non fossimo stati voluti. La libertà è la ragione primaria dell'essere, qualunque sia poi il modo espressivo delle sue effettive e concrete articolazioni. Nulla si impone alla suprema libertà di Dio e, in altro contesto, alla libertà dell'uomo, il quale se in quanto creatura ha bisogno di mille cose, in quanto libero le trascende tutte, nel senso che non soggiace di per sé ad alcuna. Il che significa che la ragion d'essere di ciò che viene all'essere, se non è nella cosa stessa, è in colui che poteva non volerla.

Si impone la logica della dipendenza e insieme della noumenicità delle creature, nel senso che l'essere non è da sé e che il perché del suo venire all'essere rifluisce nel cuore della libertà di colui che poteva non volerlo, non decifrabile attraverso l'espressione della cosa voluta. Se è perché voluto, la sua dipendenza da chi poteva non volerlo è senza eccezione, con la puntualizzazione per gli esseri razionali in quanto razionali della non piena coscienza del perché siano stati scelti questi tra gli infiniti possibili, risolvendosi piuttosto nella libertà di chi poteva non volerli. La noumenicità delle creature non è dovuta al fatto che nascondono il loro senso nel segreto del loro essere, bensì al fatto che tale senso fa tutt'uno con la libertà di colui che poteva non volerle. Inoltre, se potevano non essere, le creature sono al modo della gratuità, attraverso cui filtra con forza il carattere divino dell'essere, sia che vengano rapportate all'uomo sia a maggior ragione a Dio. La gratuità è il tratto divino dell'essere. In fondo, se poteva non volerle, colui che le vuole esprime la sua liberalità, ritenendo le cose fine in sé o anche belle di per sé – non senza motivo “chiamo all'essere” – *kaléo* – e bello – *kalós* – hanno la stessa radice, il che non è contro la gerarchizzazione ontologica delle creature, essendo piuttosto la premessa insostituibile per la loro armonizzazione esistenziale. Siamo al passaggio più intrigante

dell'ontologia francescana, e cioè alla gratuità dell'essere, secondo cui le creature sono un dono.

Qui dipendenza e autonomia si richiamano, nel senso che le creature sono dipendenti da colui che le ha volute, e insieme sono autonome nel senso che sono volute per se stesse. La bellezza e la bontà delle creature sono iscritte nel loro essere, come il profumo e il colore nel fiore, momenti del suo splendore, tale anche se nessuno gli regala uno sguardo. E ciò che è voluto per se stesso non è forse divino, nel senso che non è un puro strumento ma ha la ragione del suo essere in sé, per cui è voluto in quanto divino? È il primato del fine e il suo recupero, come difesa suprema della dignità. Siamo al tratto qualificante delle creature, che è possibile cogliere se ricordiamo che colui che vuole rivendica una libertà che fa tutt'uno con l'indipendenza attitudinale e attuale, tratti essenziali del suo esser persona. Il riferimento è all'io, tale in quanto titolare di ciò che progetta e fa. Ebbene, questo tratto dell'indipendenza, se costituisce la persona nel senso che la trattiene in sé e la distingue da qualunque altro, non è forse la dimensione essenziale della libertà, la quale si ritrova a essere il volto esistenziale della persona? Siamo alla radice divina della libertà, rispetto a cui la gratuità è il volto proprio, autentico metro dello spessore etico di ciò che chiama all'essere, nel bene e nel male. È la gratuità il sigillo etico dell'attuosità umana, da leggere attraverso la logica del dono, da fruire dunque più che da sfruttare.

Se è questa l'ontologia francescana, la fedeltà all'essere obbliga a progettare e a operare in maniera da creare le condizioni perché ognuno disponga delle condizioni minimali per l'esercizio conveniente della sua libertà, e cioè perché l'esistenza sia il luogo di ciò che vogliamo mettere in atto come espressione del nostro essere a beneficio di quella comunità grazie a cui siamo. Se l'essere è dono, lo è anzitutto la libertà, grazie a cui siamo, e che non può non esser percepita e vissuta come dono, e cioè donandola a propria volta. La consapevolezza di aver ricevuto – e in ogni caso che ciò che riceviamo è immensamente superiore a ciò che diamo – è la premessa che induce ad assumere un atteggiamento non di conflitto o di contrasto, ma di sostegno dell'altro, nell'assunto generale che non c'è disegno più alto che pensare a una convivenza nella libertà, grazie a cui ognuno possa dare ciò che può. Siamo al recupero del primato del bene sulla cui lunghezza d'onda è la libertà, nel senso che il bene è appunto la libertà come liberazione da vincoli o forme di schiavitù, nel quadro dell'espansione dell'essere e della moltiplicazione delle opportunità di vivere e di operare. La libertà si offre, non si impone, pena la sua stessa mortificazione.

Si comprende da qui lo stile del pensare e vivere francescano, e cioè metter mano alle sorgenti dell'essere, per sciogliere quel nodo che stringendolo nel nome della verità impedisce all'essere di esprimersi e di espandersi. È qui, alla fonte che bisogna intervenire, rilevando che l'espressione più adeguata dell'essere è il bene, non contro il vero, ma come sua sostanza. Il vero è il rivestimento del bene, dunque storico e variabile. Anzi, se il mondo e noi siamo frutto della libertà, chiamati a esserne espressione coerente, dovremmo dire che la fonte dell'essere è il bene, quale onda originaria che spinge a condividere ciò che si è e si ha, sicché anche se si sta insieme per far fronte alla fame, non si sta insieme perché si ha fame. I bisogni sociali rinviano a esigenze ontologiche, indubbiamente primarie. Recuperando questi valori che sostanziano lo stare insieme, si può dire in modo abbreviato che il bene è in fon-

do il volto della libertà.<sup>18</sup> Il che è vero se l'accento cade sulla libertà come dono che si esprime donandosi a sua volta, mentre non lo è se l'accento cade sulla trascendenza della libertà, chiamata in causa allo stesso modo nel bene e nel male, titolare della crescita come della mortificazione dell'essere. L'ontologia francescana punta sull'interpretazione dell'essere come bene, contro ogni forma di irrigidimento, sia pure di ordine veritativo, a favore della dimensione creativa nella logica dell'oblazione in fedeltà all'indole più vera del proprio essere, la cui fonte è la libertà o anche il bene, inteso come cifra di ciò che è gratuito e tende a espandersi, lungo nuovi solchi, che dicono la ricchezza dell'esistenza.

La presenza francescana nel cuore della città aveva questo significato, sciogliere i grumi che opponevano i maggiori ai minori, i ricchi ai poveri, i governanti e i governati, grazie alla logica, prima e fondamentale, dell'essere come dono. Opposizione che oggi si ripete ad altri livelli e con radicalità distruttiva, con l'urgenza di creare un clima di convivenza che si definisca in un orizzonte, segnato dal debito dell'uno verso l'altro, perché ognuno si ritrova sostenuto dall'altro, finanche nel confronto e nella competizione. Alla libertà che i francescani testimoniavano sotto forma di povertà veniva affiancata una libertà da esprimere sotto forma di creatività, ognuno in base alle proprie capacità, con la società nel suo insieme a sostegno e a protezione.

### 5. *L'Altro da nemico ad amico*

Per intendere l'urgenza della proposta francescana, volta a creare solidarietà, non solo a comporre dissidi o a superare conflitti o a prevenire fratture, spesso immedicabili, attraverso una specifica concezione dell'essere, si prenda in esame la matrice nascosta della conflittualità occidentale, variamente esportata nel mondo, a partire soprattutto dall'epoca coloniale. In misura che si percepisce la radicalità di tale mentalità conflittuale e se ne individua la matrice nell'interpretazione dell'essere, di segno dominatorio, si apprezza la proposta francescana che va al cuore del problema attraverso una lettura dell'essere non di segno rivendicativo, ma oblato. Prima descriviamo il fatto e poi ne indichiamo la matrice, il primo pacifico, la seconda discutibile.

Tra la fine dell'800 e il primo 900 crollano imperi multietnici, multinazionali e multireligiosi, ponendo termine a convivenze di popolazioni di religioni diverse, di lingue e costumi non omogenei e dunque di estrazioni distanti tra loro. Si pensi alla fine dell'impero Ottomano come dell'impero austro-ungarico. Conseguente a tale crisi si ha la pluralità delle nazioni che, una volta indipendenti, hanno davanti una duplice strada: proteggere la complessità della propria identità nazionale, con religioni, culture e lingue diverse, o invece procedere alla pulizia etnica in vista dell'omogeneità della popolazione con un'unica religione, un'unica lingua. Si pensi alla Turchia, nuova

<sup>18</sup> Sotto questo profilo si intende perché non pochi scolastici – più su abbiamo ricordato S. Anselmo – sostengano che la libertà si esprima solo attraverso il bene. Il male è segno dell'oscuramento della libertà.

nazione, conseguente alla dissoluzione dell'Impero ottomano. Invece di battere la via che conduceva alla preservazione della complessa unità interna, questa giovane nazione procede alla turchizzazione dell'Anatolia – non si trascuri che qui vi era il 20% della popolazione non turca – dando luogo a una pulizia etnica di enorme portata – gli armeni parlano di Metz Yeghern, il grande male, il primo genocidio<sup>19</sup> del XX secolo (1 milione di morti). Altrettanto si dica dell'Impero asburgico, multinazione e multi-etnico. Inizia una sorta di diversa percezione della propria identità attraverso una regressione antropologica significativa, nel senso che la percezione del “noi” si restringe, diviene esclusiva e di segno identitario, e la percezione dell'altro, con cui si era vissuto, come nemico. Si pensi, perché emblematica, all'esperienza tedesca, centrata sulla purezza della razza, a sua volta supportata dall'idea della selezione naturale, sociologicamente interpretata. Le guerre di sterminio vengono interpretate come il contributo degli uomini illuminati alla selezione naturale, dunque un mezzo legittimo per la crescita antropologica. Infatti, l'eliminazione di popoli deboli e imperfetti, come accade in Africa, è un'opera salutare a beneficio dell'umanità. Si pensi allo sterminio della popolazione herero, etnia dell'Africa sud-occidentale per mano dei tedeschi tra il 1904 e il 1906, passati da 80.000 a 16.000. L'intento di uno sterminio totale fu realizzato attraverso la deportazione dei sopravvissuti nel deserto degli Omaheke, dove, per accertarsi che sarebbero scomparsi tutti, si procedette all'avvelenamento degli unici pozzi d'acqua che quei deportati avrebbero potuto raggiungere. Si ricordi l'olocausto perpetrato dai Belgi nel Congo, o alle decimazioni perpetrate dagli inglesi nel Sudan. Il colonialismo, con i suoi tratti di ferocia e gli stermini di massa, contribuisce a modificare l'autocoscienza che gli europei hanno di sé, e a creare la persuasione che la forza serve a imporre la superiorità della razza bianca. Il liberale V. Hugo in merito all'occupazione francese dell'Algeria scrive: «È la civiltà che marcia sulla barbarie. È un popolo illuminato che va a trovare un popolo della notte. Noi siamo i greci del mondo; tocca a noi illuminare il mondo».

Tale percezione però subì un ulteriore smacco a causa della conflittualità distruttiva delle nazioni europee tra loro nelle due guerre, dette appunto “mondiali”. Non si ha solo la superiorità della razza bianca su quella nera e dunque la coscienza di dover esportare e imporre la cultura occidentale con la forza, ritenuta civilizzatrice. Si diffonde l'idea del “noi” in senso omogeneo, contro le minoranze, e la percezione dell'altro come nemico, perché animato dal *démone* dell'espansione. È il volto distruttivo dell'Europa. Nei territori russi, nella prima guerra mondiale, vengono espulsi 500.000 ebrei polacchi, 300.000 tedeschi, 200.000 tra musulmani ottomani e bulgari. In forma estrema, nella seconda guerra mondiale, si ha la Shoah, l'evento macabro del '900.

Oltre alla diversa percezione del noi e al rifiuto dell'altro, si registra una sorta di assuefazione alla morte di massa. Con i suoi 9-10 milioni di morti e 25 milioni di feriti,

<sup>19</sup> Il termine “genocidio” deriva dal greco *ghénos* (stirpe, razza) e *cidio* da *occidere*, introdotto dal giurista Raphael Lemkin (*Axis Rule in Occupied Europe*, Washington D.C. 1944) per designare il tipo di sterminio degli armeni in Turchia. La convenzione sul genocidio del '48 accolse la definizione di Lemkin, annoverando tra i crimini contro l'umanità la persecuzione e la distruzione pianificate e sistematiche di gruppi razziali e religiosi per mano di Stati.

la prima guerra segna un triste primato, presto però superato dalla seconda guerra. La morte entra massicciamente nella vita. Ogni famiglia ha i suoi lutti. I caduti in guerra vengono celebrati come eroi – l'evidente proliferazione dei monumenti ai caduti in tutta Europa ne è una conferma. La morte violenta non è uno scandalo, neppure la morte di massa. La morte – non dunque la vita – viene percepita come strumento efficace per la soluzione dei problemi. Da qui i massacri amministrativi, le pulizie etniche, un modo macabro di guardare avanti. Il tropo dell'"estinzione" viene evocato per meglio intendere il rapporto tra il progresso e il vecchio mondo. Siamo agli antipodi della logica del dono. Siamo nella logica della rapina, espressione dell'essere come potere. «Dagli animali ai popoli e dalle piante alle culture, la nostra visione evoluzionistica del mondo poggia sul cambiamento. Ma se la linea di principio l'evoluzione può non avere una direzione di marcia, culturalmente noi la intendiamo come progresso. La società occidentale la pensava così già molto tempo prima di Darwin».<sup>20</sup> Con Darwin la linea assumerà i contorni del rigore scientifico che accompagnerà il percorso dell'Occidente, con conseguenze decisive ai fini dell'orientamento filosofico, proteso all'autonomia e all'indipendenza. Il primo posto spetta allo scienziato, al professionista, oltre il quale, dirà Weber, ci sono i profeti, i redentori, i fini ultimi, il senso; e subito dopo ci sono i dogmi, l'assolutismo dell'assoluto, con l'epilogo del sacrificio dell'intelletto, sottomesso a qualcosa che non può intendere e sottomettere a sé. La ragione è stretta nell'alternativa: o sottomette o si sottomette. Non si danno altre possibilità. Il sentiero della verità, apparso trionfale sulle prime, si rivela alla fine luogo di morte, epilogo di un percorso che porta a valle, senza più luce.

Questa mentalità europea, che aveva scoperto il suo volto crudele nel periodo coloniale, lascia una traccia profonda, con risultati disastrosi, in quei paesi che cominciarono a pensare che sia questa la via risolutiva dei problemi nuovi, conseguenti alla conquistata indipendenza. La mentalità totalitaria, propriamente europea, si afferma in paesi dove un tempo la convivenza tra forme religiose e linguistiche diverse era normale. I nuovi leaders, formati in Occidente, presso le università europee o americane, consolidano tale mentalità, provocando ulteriori guasti, a cominciare dall'idea di "nazione" che in Occidente aveva una sua caratterizzazione, dovuta a secoli di storia, mentre in Africa non aveva senso alcuno, essendo prevalenti l'idea di territorio e l'idea di etnia. Introdotta come nuova prospettiva, l'idea di "nazione" veniva a scontrarsi con le distinzioni concepite in base alle etnie, sicché per affermare quella bisogna disfarsi di queste. Oltre all'idea di "nazione" e come sua realizzazione, i popoli colizzatori lasciano in eredità l'idea della "pulizia etnica", quale via per l'omogeneità della popolazione, come accade in Uganda o in Ruanda tra Utu e Tutzi. I paesi postcoloniali si ritrovano dilaniati da guerre indotte dai colonizzatori e abilmente alimentate.

Pur senza altri dettagli, la mentalità conflittuale risulta ramificata e profonda, variamente esportata e sostenuta. La morte risulta uno strumento efficace per risolvere i problemi di convivenza sociale, dunque l'altra faccia della vita. Non senza ragione si è

<sup>20</sup> E. BARKAN, *Genocidi di popoli indigeni. La retorica dei diritti umani*, in R. GELLATELY - B. KIERNAN (a cura di), *Il secolo del genocidio*, Longanesi, Milano 2006, p. 153.

parlato di “cultura di morte”. L’utopia totalitaria, a lungo coltivata con tratti idilliaci, si è rivestita di colore lugubre, passando quasi inosservata, momento negativo della dialettica della vita. Il nazismo è stato sconfitto, ma non confutato, perché non pensato nel contesto della logica della morte, intesa come strumento di vita e difesa della sua qualità, né si è indagata circa la sua origine e la ramificazione delle sue radici. L’auspicio di Th. W. Adorno che non si ripeta una nuova “Auschwitz” è stato tristemente disatteso. «Il genocidio nazista contro gli ebrei si è “ripetuto” nella seconda metà del secolo in posti culturalmente e politicamente così diversi come la Cambogia, la Jugoslavia e il Ruanda».<sup>21</sup> La conflittualità come premessa alla pace, la morte come purificazione della vita, l’altro in quanto altro, quale ostacolo sulla via della società perfetta; la convivenza ispirata all’omogeneità della popolazione, l’altro fonte di paura perché incombente minaccia di disgregazione dell’unità, e dunque il ricorso alla pulizia etnica, al massacro di massa, alla guerra preventiva, sono tutti elementi che promanano da una specifica concezione dell’essere, di segno immanentistico e di carattere dominatorio.

### 6. *Ipotesi esplicative che rimangono entro la conflittualità*

La spiegazione più diffusa è che queste pagine luttuose costituiscano l’antimodernità della modernità, o meglio, un brusco arresto della ragione nel suo processo di maturazione, da aiutare e sostenere, quale unica strada di sbarramento contro quest’onda nera che si solleva dal profondo della storia, scuotendola in modo pauroso. Il mancato sviluppo sociale balza in primo piano, e cioè l’equilibrio tra gli elementi universalistici e quelli particolaristici dell’identità nazionale. A buon diritto Habermas nota che il particolarismo segnò pesantemente il nazionalismo tedesco fin dall’inizio, e che per evitare un’altra Auschwitz occorre praticare il cosmopolitismo, abbracciare il patriottismo costituzionale e appoggiare entità extraterritoriali quali la Comunità Europea.<sup>22</sup> Se questi sono gli esiti socio-politici, quali le premesse remote in grado di sostenere questo percorso e consolidare siffatta cultura di segno cosmopolita? Assieme ad Habermas, Dahrendorf ritiene che il genocidio non ha alcun legame intrinseco con la modernità, residuo piuttosto del passato e ricaduta nella barbarie. È una prospettiva in netto contrasto con quella di Horkheimer e Adorno per i quali il legame del genocidio con la modernità è profondo e che la modernità non nasce con il sei-settecento ma rimonti già al mito di Ulisse, che anticipa il secolo dei lumi ed esprime e celebra il pensiero calcolatore, al centro del nostro secolo, ritenuto il secolo del capitale e della scienza. Che la civiltà moderna sia segnata dal pensiero calcolatorio – il capitale è il luogo dello scambio, la scienza si esprime per lo più nella tecnologia per il conseguimento di fini specifici – è fuori discussione, e che questo pensiero stia dentro la civiltà moderna, segnata dal primato del sé (io, gruppo, nazione) e dal rifiuto

<sup>21</sup> M. FLEMING, *Genocidio e corpo politico nell’era della modernità*, in *Il secolo del genocidio*, cit., p. 128.

<sup>22</sup> *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians’ Debate*, Cambridge (Mass). 1989, pp. 249 ss.

dell'altro, pare sia un motivo di grande interesse teoretico. Ma che si superi questo stato precario e regressivo attraverso il pensiero come spazio autonomo e non puramente strumentale, mi pare discutibile,<sup>23</sup> anche perché pare che proprio questo pensare fine a se stesso dia luogo o si esprima in quelle verità sul cui altare non si esita a sacrificare l'altro – l'errore. È forse sufficiente proteggere l'assoluto, senza un sapere assoluto, quale spazio di custodia dell'altro in quanto altro, non identificato né identificabile,<sup>24</sup> come pretende Adorno?

Non è improduttivo andare alle radici del problema, ricordando che nel 1651 Thomas Hobbes con il *Leviatano* rilevava che tutti gli esseri umani sono mossi dal tornaconto personale, egualmente vulnerabili e fundamentalmente dotati delle stesse capacità sia fisiche che intellettuali. Sorprendendoli nel loro essere e permanere nell'essere, Hobbes ha davanti il quadro teleologico dell'autoconservazione o della difesa del proprio sé, ben reso da Spinoza: *Conatus sese conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum*.<sup>25</sup> Ebbene, questa che Adorno e Horkheimer considerano «la vera massima di ogni civiltà occidentale, in cui si placano le divergenze religiose e filosofiche della borghesia»,<sup>26</sup> costituisce per Hobbes la premessa della “guerra di tutti contro tutti”, a causa della competizione degli interessi individuali nello stato di natura, da cui occorre uscire, costruendo un modello di società in cui il governante è un corpo che contiene in sé tutti gli altri corpi. Il *Leviatano* è insieme governante e governato, un “uomo artificiale”, un “corpo politico”, dove lo stesso potere del sovrano deriva dal diritto naturale all'autodifesa di ciascun individuo, a cui ogni individuo ha rinunciato, quale unica via per la sua effettiva garanzia. È un impianto politico legato alla riflessione razionale sul modo d'essere degli uomini, ai quali non sembra che si apra altra strada che quella “di rinunciare al diritto sopra tutte le cose e di accettare di avere tanta libertà contro gli altri uomini, quanta ne è concessa ad altri uomini contro di lui”. Sorprendendo gli esseri umani nel loro sforzo di autoconservazione e individuandone la logica, Hobbes non dispone d'altra fonte per tenere a bada la loro ferinità che questo patto sociale, il più ragionevole e produttivo.<sup>27</sup> È il potere della forza a beneficio della collettività, unica strada in una prospettiva antropologica di segno meccanicistico.

Un secolo dopo, Rousseau ritorna al patto sociale, sostituendo al patto di soggezione di Hobbes il patto di partecipazione, contrapponendo alla figura del *Leviatano* la figura della Volontà generale, cifra del protagonismo dei soggetti entro il quadro della vita associata. Egli ritiene necessario il ritorno alla sanità originaria dell'uomo, smarrita nel corso della storia, interiorizzando la dimensione sociale, in

<sup>23</sup> M. HORKHEIMER - Th. W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1976, p. 221: «L'illuminismo stesso, divenuto padrone di sé e forza materiale, potrebbe spezzare i limiti dell'illuminismo».

<sup>24</sup> Th. W. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1975, p. 369: «Lo sguardo micrologico frantuma il guscio dell'impotentemente isolato in base al criterio del concetto superiore che lo sussume, e fa saltare la sua identità, l'inganno che esso sia meramente un esemplare. Tale pensiero è solidale con la metafisica nell'atto della sua caduta».

<sup>25</sup> *Ethica*, pars IV, prop. XXII, concl.

<sup>26</sup> M. HORKHEIMER - Th. W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., pp. 37-38.

<sup>27</sup> *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno stato ecclesiastico e civile*, Laterza Roma-Bari 2000.

maniera che non ci sia altro metro valutativo che il bene collettivo. Il problema è per Hobbes e Rousseau lo stesso e cioè la mediazione tra la sicurezza sociale e la libertà individuale, perseguibile mettendo radicalmente mano alla sfera individuale degli uomini, la cui natura, tendenzialmente individualistica, va radicalmente sanata, per Hobbes attraverso uno stato forte, per Rousseau immanentizzando il bene sociale. È il risultato garantito dal contratto sociale.

Ciò che va rilevato ai margini del contrattualismo hobbesiano-rousseauiano è che si tratta della costruzione dell'uomo "nuovo", a causa della netta discontinuità tra lo stato naturale e lo stato sociale. Siamo alla logica del pensiero rivoluzionario, alla costruzione dell'uomo ex novo, a un organismo artificiale, al citoyen, che entra a far parte di quel corpo organico che è la comunità sociale, passando da individuo a cittadino. Perché si abbia l'uomo nuovo occorre intervenire sull'uomo vecchio o anche intervenire sui motivi di disfacimento e di declino, come l'egoismo sfrenato per Hobbes e la disuguaglianza capitalistica e le sue cause, per Rousseau, eliminando le cellule distruttive.<sup>28</sup> In entrambe le direzioni il soggetto nella soggettività individuale viene cancellato a beneficio della socialità del soggetto, oramai "diventato sostanzialmente sociale". Siamo alla logica della degenerazione propria dei regimi genocidari novecenteschi. Cosa era la condanna degli aristocratici all'epoca della Rivoluzione francese da parte dei rappresentanti del popolo se non la condanna di un ceto decadente, da tagliare per ridare vitalità all'albero? E cos'era nella seconda metà dell'Ottocento la denuncia da parte dei socialisti nei riguardi dei padroni, ritenuti sfruttatori senza cuore e parassiti?

Certo ciò che conta è puntare sull'aspetto istituzionale, e cioè l'insieme delle istituzioni nazionali e internazionali in grado di mediare e di garantire sicurezza individuale e libertà. Per dirla con Adorno, dobbiamo organizzare il nostro agire e pensare in modo che Auschwitz (ma anche la Cambogia, la Jugoslavia e il Ruanda) non si ripeta, non succeda niente di simile". Ma perché queste pagine nere si ripetono, nonostante tutto? Ciò che conta rilevare è che l'impianto istituzionale non sta in piedi senza un supporto ideale. Ed è questo che va discusso, e cioè lo spazio del soggetto nella sua soggettività e dunque la libertà individuale, che nella prospettiva hobbesiana e rousseauiana sono del tutto assenti, anzi additate come sorgente dei mali da bonificare con decisione e radicalità. La denuncia dell'essere di sapore meccanicistico come dell'exasperata socializzazione dell'essere individuale va fatta con forza, perché i risultati apparentemente positivi non coprano il carattere dittatoriale dell'apparente democrazia che si viene proponendo. Nell'uno e nell'altro caso è il governo politico a trasformare l'uomo. È lo stile tipico della modernità che l'Ottocento con l'evoluzionismo sociale ha confermato e ribadito ai fini del corretto sviluppo della storia. La radice totalitaria è stata ampiamente alimentata, non criticata né tantomeno sradicata.

C'è una sola forza nell'universo che non ha bisogno di fondamento – scrive Weber – ed è la vita, in nome della quale è possibile procedere nella costruzione di un

<sup>28</sup> *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, in *Scritti politici*, 3 voll., Laterza, Bari 1971, vol. I.

modello che l'avvolga e la protegga e insieme l'orienti senza uscire da sé. Il suo fondamento è la vita stessa, nel contesto di un biologismo sociale di segno immanentistico e autosufficiente. Il presupposto della vita è la vita, nel senso che è la causa prima di tutte le cause seconde e dei loro effetti. Non si può discutere, non si può analizzare, se non rimanendo entro la logica della *natura naturans* e assecondandone la piega evolutiva. «La vita, in quanto poggia su se stessa e deve essere compresa in base a se stessa, conosce soltanto l'inconciliabilità e quindi l'insolubilità della lotta tra i punti di vista ultimi, vale a dire la necessità di decidere tra di essi». L'impianto istituzionale prescinde dalle domande ultime e si ferma a tale logica biologica, per sostenerne l'evoluzione assieme al politeismo delle potenze, in linea con la segmentazione del senso, che è lo spazio della libertà privata, da proteggere contro le forme di assolutizzazione, legate a una certa metafisica, preoccupata di fondare nell'uno i molti e nel necessario il contingente. Colui che si ispira a tale logica si propone di creare un impianto istituzionale che ha il respiro del *bios* e tende al suo potenziamento, lasciando alla sfera privata il resto, e cioè il problema del senso e delle sue espressioni.

### *7. Dalla dimensione concupiscenziale alla dimensione oblativa*

Ora, quando l'impianto istituzionale, mediatore tra sicurezza sociale e libertà del soggetto, viene inteso non in senso privatistico, bensì nella ricchezza plenaria del suo essere? come è possibile progettare un costituzionalismo che non sia il luogo della mortificazione del soggetto nella sua soggettività, ma spazio protettivo della sua capacità creativa, fine e mai mezzo? Si è fatto cenno al difficile rapporto tra sacro e profano, tra fede e ragione, tra filosofia e teologia, tra pubblico e privato. Certo, l'approdo costituito dalla loro coesistenza attraverso la coscienza dei limiti dell'uno e dell'altro appare per lo più soddisfacente, perché allude al fatto che i contendenti sono ognuno nel proprio territorio, a coltivare il proprio orticello. Così come i genocidi dichiarati e altri passati inosservati sembra che abbiano suscitato sufficiente orrore e forti condanne. Eppure, si ha la netta sensazione che questi fenomeni non siano stati soppesati a sufficienza e riportati alla loro matrice originaria. Abbiamo richiamato le principali interpretazioni, riconducibili a una sorta di interruzione della maturità della ragione per cui pare si sia imposta la versione di Habermas, per il quale i genocidi vanno estrapolati dalla dialettica normale della logica illuministica e considerati come una sorta di brusca interruzione, quasi una fase antimoderna della modernità, riportando il resto al processo lento e graduale della maturazione della ragione.

Ebbene, qui con la Scuola francescana e seguendo la radicalità per un verso della Scuola di Francoforte e per l'altra di matrice heideggeriana, si vorrebbe riportare questi fenomeni al processo della razionalità che, a causa della sua assolutizzazione, oltre ai molti benefici e al progresso che è in grado di alimentare e promuovere, può dirsi la remota matrice di queste mortali fratture storiche. Certo, non è la ragione in sé, ma la sua esasperazione, la fonte di quelle forme macroscopiche di disumanizzazione, a cui abbiamo assistito nel Novecento europeo ed extra-europeo. Da qui l'urgenza di alcuni correttivi che il fenomeno della globalizzazione rende più urgenti. Si tratta in breve della purificazione del clima da quella logica dominatoria ed esasperatamente

competitivistica che trasforma i soggetti in rivali, quasi che solo distruggendo l'altro o mettendolo in difficoltà, si possa progredire

L'uomo, mosso dal bisogno, tende a dominare la scena, quale centro di pulsioni, sicché, anche pretendendosi al di là di sé, rimane in sé, perché unico centro gravitazionale, intento alla soddisfazione e all'appagamento. Siamo alla logica dell'io individuale, messa in luce da Hobbes, e cioè all'assimilazione dell'altro a sé, in nome del primato del sé. Egli si coglie nell'essere, con l'implicito diritto a essere, quale è iscritto nel conatus sese conservandi, condizione di ogni altro pretendere. È a questo punto che interviene o l'atto di costrizione, con il quale si è indotti ad agire in un certo modo, rinunciando all'asolutizzazione della propria soggettività; o, invece, l'atto di liberazione, con il quale si scioglie la pretesa all'esistenza, quasi che si è perché si debba essere, in una catena ineluttabile di segno necessario. È questo il passaggio qualificante, che distingue la Scuola francescana, e cioè proporre come essenziale questo radicale gesto di liberazione da ogni pretesa a favore della gratuità, che implica a un tempo sia la libertà-da, nel senso che nulla è in grado di costringerci, sia la libertà-per, nel senso che la logica della gratuità, che è la logica del proprio essere, è radicalmente diversa da ogni altra possibile presenza che si dia nella cerchia del nostro esperire calcolante. In breve, si tratta di percepirsi come dono, che è atto di libertà, non volto ad alienarla ma ad affermarla, nel senso che la libertà in misura che viene esercitata si consolida e si conferma. Il dono è dono se libero e la libertà è autentica se si esprime nel dono, con il quale non si mira a possedere alcunché perché non costretto da alcunché, al punto da non pretendere gratitudine da parte di chi l'accoglie né risentimento nei confronti di chi lo rifiuta. Perché espressione di libertà, il dono non lascia vuoto o mancanza, essendo piuttosto indice di pienezza, perché espressione della trascendenza del proprio essere, non semplice suo prolungamento. Perché proviene dalla libertà, il dono sollecita l'altro a essere a sua volta libero, in quanto il dono è dono e dunque viene percepito e accolto come tale solo nel contesto della libertà che ne segna l'origine e insieme l'accoglimento.

L'occhio deve scendere più in profondità, rompendo il velo della natura che vorrebbe trattenere in sé lo sguardo. Occorre cogliere l'assente nel presente, sia pure sospinti dal presente, e cogliere ciò che differisce dal farsi presente, che ha luogo sempre secondo logica e necessità, e insieme è alle sue radici. Bonaventura lo dice con forza: *Hunc librum legere est altissimorum contemplativorum, non naturalium philosophorum, quia solum sciunt naturam rerum, non ut vestigium.*<sup>29</sup> Solo l'occhio che non si lascia catturare in totalità della natura, intende il mondo come vestigio della libertà divina, suo dono all'uomo, cifra del suo amore. Parente a Dio per la libertà, l'uomo, diventando "contemplativo", e cioè in grado di trascendere la "natura" delle creature, è in grado di pensare e operare netto la logica del vestigio e dell'immagine, in maniera che ciò che fa alluda e rinvia a ciò che è assente e tuttavia è alle radici di ciò che è presente, la libertà, il che ha luogo donando e comunque ispirandosi a uno stile di pensiero oblativo, e cioè uno stile di pensiero che non sia di segno consupiscenziale, per

<sup>29</sup> *Collationes in Hexaemeron* XII, n. 15

il quale le creature e il proprio stesso esistere non importano primariamente per quel che sono in – e per – se stessi, ma per quanto significano e l'orizzonte che aprono.

Prima dell'impianto istituzionale, occorre dibattere l'immagine dell'uomo che ne è il soggetto, cui funzionalizzarne la struttura, in nome del primato della sua libertà. A tale scopo occorre avere l'ardimento di mostrare la sequenza inevitabile che scaturisce dall'impostazione originaria, la quale, se incentrata sul privilegiamento del vero come luogo originario del nostro dominio ai fini del suo controllo, porta a quelle forme rivendicative e di esasperata contrapposizione che hanno indotto Hobbes per un verso e Rousseau per l'altro a proporre la costruzione dell'uomo nuovo. In tale ottica l'apparato istituzionale svela il tratto impositivo del suo volto e dunque la capacità costrittiva di fare del punto di vista sociale o collettivo il punto di vista di ognuno. Portato alle sue conseguenze ultime, il soggetto nella sua individualità scompare, assorbito nella soggettività sociale, come i piccoli veri nella verità, con l'epilogo finale dell'affermazione del principio di identità che fa tutt'uno con la necessità.

A questo percorso si oppone l'altro, che qui si vuole richiamare, che fa perno sul primato del soggetto nella sua soggettività, colto nella logica del dono e dunque come espressione del bene, la cui indole è di carattere diffusivo, volto ad aprire gli orizzonti e a dilatare le prospettive, sicché l'apparato istituzionale risulta essenzialmente strumentale, quale spazio convenzionale e storico della sua dimensione creativa, nel quadro della crescita della vita sociale. In tale ottica, occorre avere la forza di evocare come originaria la primarietà del bene e dunque della libertà, rispetto a cui il vero è la forma che le sue espressioni configurandosi assumono nel tempo, essenzialmente funzionale, non assoluta né assolutizzabile. Crescita e libertà, gratuità e benessere, etica ed economia, non sono termini antinomici o soltanto dialettici, ma forme diverse della nostra libertà creativa. La concezione dominatoria va scalzata a favore di un clima di effettiva solidarietà, su cui poi costruire una competitività che non tocchi le radici del convivere, garantite da una concezione solidaristica, ma creativa e produttiva. È a questo livello che la Scuola francescana interviene e a questa profondità si muovono le sue iniziative sociali, nel senso che traggono ispirazione da questa fonte e portano a questa altezza.

### 8. Dal valore d'uso e di scambio al valore-legame

Quale la lezione dell'ontologia come scienza dell'essere come dono?<sup>30</sup> L'economia ha le sue leggi, da ripensare nel contesto ampio della logica del dono, cornice generale dell'esistenza e dunque anche dell'economia, la più refrattaria. L'economia e la morale sono da coniugare, senza che l'una sia mortificata dall'altra, entro la logica del dono dell'essere, esigendo che il comportamento sia improntato all'oblazione, nel rispetto delle leggi. Si potrebbe riepilogare dicendo che occorre collocare la competizione nella comunione. Il che, portato alle estreme conseguenze, induce ad aggiungere ai due valori classici – valore di scambio e valore d'uso – un terzo valore, cornice d'entrambi, il *valore-legame*. Alla luce di questo nuovo valore, una

<sup>30</sup> È la tesi del recente volume *Il dono dell'essere. sentieri inesplorati del medioevo francescano*, Messaggero, Padova 2006.

merce sarebbe da valutare in base alla sua capacità di creare comunione all'interno della società. Il rispetto della logica dell'economia non fa tutt'uno con l'economicizzazione dell'esistenza. Il francescano rispetta le leggi dell'economia, ma è contro l'economicizzazione dell'esistenza, nel quadro di un principio generale, secondo cui la propria identità non si definisce in base a quanto si possiede, ma in base alla capacità di creare comunione. Il che porta a una serie di iniziative – culturali, religiose... – con cui recuperare la polidimensionalità dell'esistenza, e contrastare la concezione secondo cui l'esistenza è da consegnare alla logica dell'economia. L'efficienza, che passa attraverso la produttività, non è il metro supremo dell'esistenza. In fondo, è necessario un atteggiamento creativo, grazie al quale dar vita a una serie di iniziative, in grado di appagare le molte esigenze dello spirito e di riflesso in grado di mostrare il carattere essenziale e insieme parziale dell'economia – Simone Weil diceva che l'operaio ha bisogno sia del pane che della poesia. Il valore supremo, al quale affidare la valutazione dell'esistenza e delle sue attività è appunto il valore-legame, sicché un prodotto vale in base alla capacità che ha di creare comunione, e l'identità sociale di ogni cittadino viene definita in base alla capacità di accrescere lo spirito di condivisione. Siamo alla solidarietà come metro valutativo dell'essere.

Ma non comporta questo una mutazione antropologica? A *parere di Karl Polanyi*<sup>31</sup> la modernità sotto il profilo socio-economico è segnata dalla svolta capitalistica e neocapitalistica, con il primato della libertà dei comportamenti, della concorrenza secondo la logica della *vita mea mors tua*. È la *grande trasformazione*, di cui il nostro tempo è una rinnovata versione. In breve, si tratta dell'autonomizzazione prima e dell'assolutizzazione poi della dimensione economica rispetto al complesso tessuto antropologico. Mi spiego. *Il primato della socialità*, frutto di interrelazioni orizzontali, alimentate dallo scambio tra eguali, fondato sulla fiducia e volto a generare un indebitamento reciproco positivo, tale primato, alimento di un determinato statuto antropologico e caratterizzato da relazioni di scambio non prevalentemente o solo di carattere commerciale ed economico, è andato consumandosi – il periodo più acuto è il decennio 1918-29 – sopraffatto da una rete di rapporti di segno sempre più di carattere competitivo, con l'esito proemiale dell'autonomizzazione della dimensione economica, rispetto al tronco antropologico, e poi con l'esito finale della trasformazione di tale dimensione economica in tronco stesso dell'albero, su cui il resto è stato innestato più come complemento che come costitutivo. Marx ne è stato il tempestivo non so se profeta o interprete, e i marxisti i ripetitori. La conclusione, oggetto di ulteriore problematizzazione, è che la razionalità si è venuta imponendo con i tratti della razionalità strumentale o del mezzo al fine, che è quella economica, con l'unica variante rispetto a Marx, che questa non è comunista, ma "mercantista", con al centro la libertà dei comportamenti e il mercato.

Ebbene – corretta o approssimativa che sia questa interpretazione – a colui che coglie e si attarda a descrivere tale situazione, senza problematizzarla, il francescano

<sup>31</sup> K. POLANJI, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Einaudi, Torino 1974. A suo parere occorre fare uso "sostantivista" del termine "economico" per liberarlo dal postulato razionalista, e considerare l'economia da un punto di vista interattivo tra uomo e uomo, tra uomo e natura.

chiede un supplemento di spiegazione circa l'indole della razionalità che soggiace al policentrismo dei soggetti e dei centri decisionali, che in questa logica si è venuto affermando, e si dice insoddisfatto *finché la risposta non metta in luce l'eclissi e poi la scomparsa dello scambio-dono come relazione sociale fondante*, a opera del progressivo predominio dello scambio commerciale, di cui la razionalità moderna è l'espressione. Il francescano insiste su questo punto, perché si è davanti al passaggio da un modello antropologico di segno pluridimensionale a un modello monodimensionale o economicistico, nonostante le variazioni di contorno. In breve, il francescano denuncia l'assorbimento dello scambio dono e dunque dell'improduttivo nel quadro della crescente razionalità-allo-scopo o della proporzione tra consumi e ricavi., che è il logos come pura razionalità, rispetto al quale non ha più senso e peso il logos come forza effusiva e gratuita, fonte dell'eccedenza e della sproporzione. Dunque, per il francescano, in ultima analisi, ciò che è entrato in crisi è l'essere-dono a favore dell'essere-vero, razionalizzato secondo la logica della proporzione tra consumi e ricavi, tra fine e mezzo. Non si è trattato di un mutamento marginale, perché alla domanda circa l'esistere sociale, quale ne sia la sostanza e dunque il perché fondativo, non è più possibile rispondere come una volta, e cioè che si tratta della partecipazione alla comune gioia di essere, con il compito di tessere una fitta trama di relazioni di scambio di vario genere, non solo o prevalentemente di carattere commerciale, né solo e sempre in un contesto competitivo. Oggi si risponde che si sta insieme per produrre e consumare, con il compito di affinare la strumentazione a nostra disposizione, senza altro fine che la il differimento della fine. Educati al "senso" e alla sua ricerca dalla tradizione giudaico-cristiana, ci troviamo nella tragica condizione dove la domanda di senso è irrinunciabile e insieme non è promossa dall'età della tecnica, in cui viviamo. Ora, occorre muoversi nella direzione della dissoluzione del problema del "senso" per evitare la sofferenza di vivere per un "senso" che non viene promosso e dunque sorgente di sofferenza, o invece, pur senza ritenere qualificanti le domande ultime e le scelte finali, fermarci a dare direzione e profondità all'essere, interpretandolo come dono da donare a propria volta? Sembra che sia questa la scelta che la filosofia francescana induce a fare – la solidarietà come oblazione e condivisione –, anche prescindendo da altre fondamentali problemi.

## Conclusione

Il francescano propone di recuperare la nozione di *dépense* (dispendio di Bataille) o di "eccesso" o di improduttivo, anzitutto nelle sue espressioni canoniche, da ricollocare al centro della vita sociale, dalla letteratura alla filosofia, dall'arte alla religione, assieme alle feste, ai giochi, alla musica, per inserire nella logica di tale improduttivo il produttivo, lo scambio commerciale.

Tale recupero pare possibile solo se si procede a un'attenta riflessione sulla razionalità che soggiace alla vita moderna, e si mette in luce la sua profonda compaginazione con la dimensione economicistica di segno capitalistico – l'una espressa nell'altra ed entrambe con il volto della potenza. Bisogna cioè mettere nella debita evidenza che la razionalità soggiacente alla modernità capitalistica non coincide con la pura e semplice massimizzazione del profitto, nel qual caso resterebbe

circoscritta alla vita economica e non avrebbe dato luogo a una sorta di antropologia incentrata intorno al paradigma della redditività. Credo sia difficile render conto dell'atteggiamento di rimozione dei gravi problemi – ad es. la violenza del sacro – da parte dell'individuo moderno occidentale se non si pone in evidenza l'angustia e pertanto il carattere efficientista di questa razionalità-di-scopo, essenzialmente secolarizzata. Tale razionalità si risolve nella brama di guadagno e questa in un complesso coerente di relazioni sociali e di istituzioni, che si proteggono e si sostengono a vicenda, in una sorta di circolo chiuso. Ecco il volto nascosto del sistema policentrico e molecolare contemporaneo, la cui razionalità incorporata credo riconduca al primato del logos come vero e in quanto tale risolto nella logica del mezzo al fine. Una prospettiva solidaristica come sfondo e premessa dell'agire competitivo, muove dal primato del bene, nel senso che rinvia a una gratuità originaria, fontale, che frena l'istinto possessivo a beneficio di quello oblativo, da riscoprire anche nel fondo delle cose conquistate e a cui si ha diritto, e dunque non alternativa al vero ma come sua anima e disciplina. Il vero, rivestimento transitorio e funzionale del bene: questa la correzione che il francescano vorrebbe apportare al progetto della convivenza sociale. Ed è sullo sfondo di tale *lógos* – o di tale essere - qualificato dal bene, che il francescano ritiene conseguente l'attenzione per l'altro, in vista di un rapporto dialogale, di segno oblativo, non possessivo o dominatorio, non solo tra i membri della stessa polis ma tra le nazioni. Siamo all'anima del solidarismo francescano.

Il logos come bene, fonte ispiratrice del *Cantico delle creature*, credo sia un motivo da riprendere e da reinterrogare, per far fronte allo smarrimento del senso festoso del vivere, o per superare l'appannamento della percezione della gratuità dell'esistere, quale rinnovato contesto entro cui innestare lo scambio commerciale e ogni altra forma di competizione. È alla luce di tali parametri che il francescano parla di "svuotamento della soggettività" e di "recupero della sensibilità, formatasi sulla scia della testimonianza di Francesco d'Assisi".

*La sfida della soggettività è identificabile con la "scommessa del dono" senza garanzia di restituzione, fondata sulla fiducia e la lealtà reciproca, in vista di una rete sociale più articolata e dunque più feconda, ispirata all'indebitamento reciproco positivo. Anche se difficile da concretizzare, la soggettività moderna ha bisogno di riattivare la spirale del dare-ricevere-ricambiare, andando oltre le teorie economiche classiche, secondo cui beni e servizi hanno un loro valore d'uso, per i bisogni che soddisfano, e un valore di scambio – quantità di denaro, per l'acquisto. Andare oltre queste teorie classiche senza rinnegarle, significa inserire il valore d'uso e il valore di scambio all'interno del "valore-legame", proprio di un terreno etico, nel cui contesto una merce vale per la capacità di rinforzare la relazione sociale. Tale prospettiva muove dal presupposto che la propria identità non è determinata dal possesso delle risorse, ma dalla sua capacità oblativa e creativa, assunta dunque nella sua soggettività singolare, senza alcuna funzionalizzazione propriamente sociale, concretizzata nell'ampliamento degli spazi dell'esistenza. Il valore-legame ha significato determinante se la solidarietà riveste una priorità teorica, e questa se si riconosce la priorità dello scambio-dono su tutte le altre relazioni, quale baluardo a favore dell'*homo ludens et religiosus*, contro la tendenziale sua trasformazione in *animal economicum*. La "società" si forma e vive nell'intesa sostanziale se cresce intorno alla nozione di*

“eccesso” non commerciabile, mentre sopravvive in chiave conflittuale e di pura competitività, espressione di lotta e di auto-difesa, se autonomizza ed esalta oltre misura la dimensione economica. E la nozione di eccesso la si recupera dando spazio alle manifestazioni proprie del “dispendio” – letteratura, poesia, religione, manifestazioni culturali, con cui si crea una cornice di contenimento di tutte le possibili competizioni.