

STORIA ECONOMICA

A N N O II - F A S C I C O L O III



Edizioni Scientifiche Italiane

SOMMARIO

ANNO II (1999) - N. 3

Articoli

- R. DEL PRETE, *Un'azienda musicale a Napoli tra Cinque e Settecento: il Conservatorio della Pietà dei Turchini* pag. 413
- L. DE MATTEO, *Un banco pubblico nello Stato pontificio. Il Banco di Santo Spirito dalle origini al 1814* » 465
- L. DE ROSA, *Le origini del sistema delle Casse di risparmio ordinario in Italia* » 517

Ricerche

- I. FUSCO, *Epidemie e Amministrazioni feudali. Il patrimonio del Duca di Sessa e la peste del 1656* » 573

Gli Storici

- P. PECORARI, *Gino Barbieri, storico della dottrina sociale della Chiesa* » 611

Recensioni

- A. CAFARELLI, *La terra avara. Assetti fondiari e forme di conduzione agraria nella bassa friulana (1866-1914)* (F.C. Dandolo) » 627
- G. GALLETI, *Bocche e biade. Popolazione e famiglie nelle campagne trevigiane dei secoli XV e XVI* (I. Fusco) » 631
- G. NICOLETTI, *Le campagne. Un'area rurale tra Sile e Montello nei secoli XV e XVI* (I. Fusco) » 631
- P. PECORARI (a cura di), *Le banche popolari nella storia d'Italia* (F. Bof) » 635

Indice generale » 647

Indice dei collaboratori » 649

GLI STORICI

GINO BARBIERI,
STORICO DELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA*

In controtendenza con un'interpretazione largamente diffusa nella storiografia e in linea con una chiave di lettura proposta da Toniolo, Mazzei e Fanfani, Gino Barbieri individua il *terminus a quo* della dottrina economico-sociale della Chiesa non già nella *Rerum novarum* di Leone XIII (1891), bensì in alcune idee del Vangelo: l'elemosina del necessario come «anticipazione del valore marginale della moneta»; la distinzione tra reddito da lavoro produttivo e reddito da lavoro improduttivo; l'antinomia tra possesso dei beni e usufrutto di essi; la partizione logica tra prestito concesso per necessità di consumo immediato e prestito volto al finanziamento di un mutuatario per consentirgli l'accrescimento delle fonti di reddito; il relativismo dei fenomeni economici¹. È soprattutto su quest'ultima idea che merita in esordio soffermarsi, perché essa consente di sgombrare il campo da un equivoco: la relatività dell'elemento economico che il Barbieri teorizza non viene mutuata dalla prima Scuola storica dell'economia, come potrebbero far pensare alcuni suoi riferimenti alla funzione maieutica della *Geschichte* roscheriana e a tutto quanto ne discende in termini di opposizione ai modelli ipotetico-deduttivi dei classici. Deriva invece, *ab origine*, appunto dal dettato evangelico. Di Roscher, Hildebrand e Knies il Barbieri è forse debitore per la sistematizzazione logica del relativismo economico o, se si preferisce, per la razionalizzazione critica di esso: quella razionalizzazione che lo porta a mettere in discussione il naturalismo di matrice smithiana, a leggere le forme storiche (fatti e idee) dell'economia

* Pubblico in questa sede il testo della mia relazione al convegno su *L'opera storiografica di Gino Barbieri*, svoltosi il 23 ottobre 1999, per iniziativa dell'Università degli studi di Verona, Dipartimento di Economie Società Istituzioni, sezione di Storia economica e sociale.

¹ G. BARBIERI, *Intorno al contenuto economico-sociale dei Vangeli e dell'insegnamento apostolico*, «Annali della facoltà di Economia e commercio dell'Università di Bari», n. s., 11 (1954), pp. 203-233; Id., *La dottrina economico-sociale della Chiesa dal Vangelo agli ultimi messaggi pontifici*, Torino 1964, pp. 1-33.

come parti integranti della vita dei popoli e a studiarne l'evoluzione non diversamente dallo svolgersi di ogni altra specie di fenomeno sociale. Questo ancoraggio allo «storicismo» del Vangelo consente altresì al Barbieri di non lasciarsi dominare dalle pervasive suggestioni idealistiche del suo tempo. La qual cosa non significa che tali suggestioni egli non avverta²: significa invece che nei loro confronti egli usa lo schermo protettivo dell'umanesimo cristiano (non tanto nella versione ascetico-individualistica di Egidio Canisio da Viterbo, riassumibile nella frase «homines per sacra mutari fas est, non sacra per homines», quanto piuttosto in quella "sociale" accreditata dagli studi del Brants e del Funk, dell'Endemann e dello Jedin), il che è rilevabile proprio quando tratta di «ideali» e di «idealità», di «orientamenti spirituali» e di «mentalità»³. Nell'umanesimo cristiano trova infatti radice un punto fermo del suo procedere storiografico⁴: il costante rapportarsi alla centralità della persona umana, che non è evidentemente *il* tutto, ma *un* tutto, senza il quale ogni dimensione storica gli sembra (e diviene) un *non senso*.

A fargli prendere le distanze dal Croce è la presentazione che il Croce stesso fa del proprio idealismo come storicismo assoluto, della propria filosofia dello spirito come pensiero che ha per contenuto la storia, con la conseguenza che se nel processo storiografico la filosofia è propriamente il momento della riflessione metodologica, quello stesso momento risulta inscindibile rispetto al processo che fa della conoscenza della realtà una conoscenza solo storica.

In pari tempo prende le distanze dall'attualismo gentiliano, data l'impossibilità di questo a distinguere tra «pensiero che pensa attualmente il mondo» e «pensiero assoluto», ossia pensiero che trascende le «singole menti»: operazione che il Barbieri compie avvalendosi di numerose, anche se talora un po' eterogenee, letture: dai libri veterotesta-

² Alle percezioni di esse fa riferimento G. BORELLI, *La via alla storiografia di Gino Barbieri*, in *Studi in onore di Gino Barbieri. Problemi e metodi di storia ed economia*, I, Pisa, 1983, pp. XI-XIII; ID., *Commemorazione di Gino Barbieri*, «Atti e memorie della Accademia di agricoltura scienze e lettere di Verona», 167 (1990-91), pp. 25-26.

³ G. BARBIERI, *Gli ideali economici degli italiani all'inizio dell'età moderna*, Milano 1940; ID., *Le dottrine economiche medioevali*, in *Città, mercanti, dottrine nell'economia europea dal IV al XVIII secolo. Saggi in memoria di Gino Luzzatto*, raccolti e presentati da A. FANFANI, Milano 1964, pp. 31-61, ristampato in ID., *Saggi di storia del pensiero economico*, Verona 1965, pp. 11-52 (da cui cito).

⁴ G. BARBIERI, *Aspetti sociali nell'opera riformatrice di Gian Matteo Giberti (1495-1543)*, «Annali della facoltà di Economia e commercio dell'Università di Bari», n. s., 3 (1947), ristampato in ID., *Saggi di storia economica italiana*, Bari-Napoli 1948, pp. 73-88.

mentari alle epistole paoline, dal Talamo al Gonnard, dal Troeltsch allo Schilling.

Tra le idee evangeliche sopra citate, una offre il filo conduttore dell'analisi ricostruttiva barbieriana: quella di proprietà, intesa non in chiave giuridica, civile e canonistica, ma in chiave etico-economica. Di qui l'attenzione per le diverse tipologie di beni possedibili: individuali e comuni (*universitates*), materiali e immateriali, consumabili e non consumabili, fungibili e infungibili, mobili e immobili, non tralasciando i beni «naturali», quelli «prodotti» dal lavoro umano e quelli «capitali»: dove è da precisare che l'aggettivo «capitali» è dal Barbieri usato senza i distinguo di un Rodbertus o di un Böhm-Bawerk, di un Jevons o di un Walras, optando egli per un'accezione latitudinaria del termine. Il che gli consente di riconoscere nei beni capitali la compresenza di due tratti distintivi: l'essere essi non solo prodotti, ma anche strumenti di produzione, vale a dire generatori di prodotti. In tale contesto trova forte sottolineatura la tesi che in chiave cristiana il regime di proprietà si è caratterizzato per la «moderazione», secondo una triplice tendenza: di contrappeso al potere dello Stato, di equilibrio tra le classi sociali, di sostegno ai poveri.

Cercando nella storia le prove di questi assunti, il Barbieri cita Boezio e Cassiodoro: non gli opuscoli teologici di controversa autenticità del primo, ma la *Consolatio philosophiae*, in cui, a suo dire, troverebbero anticipazione le moderne teorie del benessere (pensa forse a Pigou)⁵, mentre i dodici libri delle *Variae* lasciati dal secondo offrirebbero una compiuta «disciplina del mercato frumentario», che farebbe pensare a una sorta di «nazionalismo economico», a un interventismo della mano pubblica «pieno di prudente saggezza», mirante ad armonizzare «bene comune» e «utilità individuale», anche attraverso norme tributarie ispirate a criteri di proporzionalità distributiva e di equità⁶. Passa quindi il Barbieri alla *Regola* di san Benedetto⁷, per esplicitarne i contenuti innovatori e gli influssi da essa esercitati su Gregorio Magno⁸, con particolare riguardo alla valorizzazione del *sensus communitatis*, del lavoro manuale e del concetto di «proprietà», benché per quel che attiene a quest'ultimo non manchino analogie con il dettato di Clemente di Alessandria⁹, rispetto al quale però Gregorio Magno assume posizioni più

⁵ BARBIERI, *La dottrina economico-sociale della Chiesa* cit., p. 35.

⁶ *Ibid.*, pp. 41-43.

⁷ *Ibid.*, pp. 47-51, specialmente pp. 48-49. Cfr. BARBIERI, *Le dottrine economiche medioevali* cit., pp. 18-19.

⁸ BARBIERI, *La dottrina economico-sociale della Chiesa* cit., pp. 52-53.

⁹ *Ibid.*, p. 55.

radicali, come ad esempio quando ricorda che se «dispensiamo ai bisognosi ciò ch'è loro necessario, non offriamo del nostro, ma restituiamo ciò che loro è dovuto; paghiamo un debito di giustizia, piuttosto che compiere un'opera di misericordia»¹⁰. Notazioni, queste, sorrette da un apparato critico nel complesso attentamente selezionato e saldamente dominato: per Boezio, da Semeria a Capone Braga; per Cassiodoro, da Heerklotz a Rota; per san Benedetto, da Lentini a Berlière; per Gregorio Magno, da Pingaud a Toniolo, da Main a Toti, da Boucaud a Marin.

Tali essendo le premesse, nessuna meraviglia che il Barbieri condivida il *topos* secondo cui il punto di più alta elaborazione della dottrina sociale della Chiesa nel medioevo si raggiunga nelle opere di san Tommaso, cominciando dalla *Summa theologiae* e passando attraverso la *Summa contra gentiles*, il *De regimine principum*, il commento dell'*Etica nicomachea* e la *Lettera alla duchessa di Brabante*. Con analisi interconnessa Barbieri entra nel merito di varie *quaestiones*: il doppio dominio dei beni, distinguendo tra *facultas utendi* e *potestas procurandi et dispensandi*; il salario come *quasi pretium*; il valore economico della merce determinato sulla base del costo di produzione; il concetto di *pretium datum*, fatto dipendere dalla congiuntura mercantile, e quindi da variazioni imputabili a fattori accidentali o temporanei. Affrontando questi temi, egli procede con cautela, come prova, tra l'altro, il suo avvertimento a non ritenere che il *corpus* discussivo sul *pretium datum* costituisca un preludio al naturalismo economico, visto che san Tommaso non solo condanna ogni atto di speculazione, ma pure qualsivoglia profitto dell'operatore economico risolvendosi in «svantaggio del contraente e della comunità»¹¹. Tale cautela deriva dalla consapevolezza che in ogni epoca storica la dottrina economica ha uno specifico modo di inverarsi, di cui bisogna tenere conto: posizione che sembra riecheggiare il distinguo maritainiano tra «natura della filosofia, o ciò che essa è in se stessa, e [...] stato in cui essa si trova di fatto, storicamente, nel soggetto umano, e che si riferisce alle [...] condizioni di esistenza e di esercizio del concreto»¹². Come dire che il Barbieri enucleando alcuni aspetti essenziali dell'economica di cui si alimenta la dottrina sociale della Chiesa non compie un'*abstractio formalis*, ma tiene conto dello *status gnoseologicamente verificabile e storicamente documentabile* dei problemi. In contrasto però con questo criterio metodologico egli difende la tesi che

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, pp. 73-74.

¹² J. MARITAIN, *Sulla filosofia cristiana*, tr. it., Milano 1978, p. 34.

non vi sarebbe effettiva soluzione di continuità fra dettato tomistico e magistero cateriniano (*Lettere*), specie in relazione ai concetti di «transitorietà» dei valori economici e di redistribuzione dei beni¹³, così come non ve ne sarebbe fra san Tommaso e san Bernardino da Siena (nei cui *Sermoni* verrebbe riproposto *sic et simpliciter* il principio tomistico della «mezzanità»), da un lato, e fra san Tommaso e sant'Antonino da Firenze (nella cui *Summa* «lavoro e mercatura, prezzi e salari» si troverebbero nel medesimo strettissimo rapporto con la concreta vita del cittadino e dello Stato), dall'altro¹⁴. Quale l'anello congiuntivo tra i vari elementi? Non tanto, e comunque non solo, la «valorizzazione dell'uomo e delle sue iniziative», quanto piuttosto la tensione a «realizzare nel mondo economico l'identità fra giustizia e valore». Il che sarebbe accertabile soprattutto nella predicazione di sant'Antonino da Firenze, mostrandosi questi incline «ad accogliere un sistema economico basato sulla concorrenza, purché l'accordo tra le parti contraenti poggi sulla conoscenza e la genuinità degli oggetti scambiati, al di fuori d'ogni inganno e d'ogni posizione di artificio e di privilegio»¹⁵. Secondo il Barbieri, sant'Antonino svilupperebbe pure (ma fino a che punto?), sempre in linea con san Tommaso, il concetto di salario «come un "quasi prezzo della fatica"», con ciò approdando al carattere contrattuale della mercede e insieme alla teorizzazione della sua specifica dignità «nei confronti d'ogni altra valutazione economica»¹⁶. Nuovo invece sarebbe il contributo antoniniano alla nascita di un più moderno concetto di capitale, perché, nonostante la riproposizione della tesi aristotelica dell'improduttività del denaro, riconosce al capitale «un'intima e misteriosa facoltà lucrativa», frutto di un mutato modo di essere della vita economica. Donde la conclusione che il magistero antifeneratizio della Chiesa non frappose ostacoli al progresso economico, perché ne garantì «la continua espansione attraverso il responsabile inserimento del capitale

¹³ BARBIERI, *La dottrina economico-sociale della Chiesa* cit., pp. 76-77.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 78-84 (la citazione è a p. 80). Cfr. G. BARBIERI, *Il beato Bernardino da Feltre nella storia sociale del Rinascimento*, «Economia e storia», 10 (1963), pp. 429-433; ID., *I Sermoni del beato Bernardino da Feltre e la storiografia sociale del Rinascimento*, prefazione a: C. VARISCHI (a cura di), *Sermoni del Beato Bernardino Tomitano da Feltre nella redazione di fra Bernardino Bulgarino da Brescia*, presentazione di G. DELL'AMORE, Milano 1964, ristampato in BARBIERI, *Saggi di storia del pensiero economico* cit., pp. 73-91.

¹⁵ BARBIERI, *La dottrina economico-sociale della Chiesa* cit., p. 81. Cfr. G. BARBIERI, *Le forze del lavoro e della produzione nella "Summa" di sant'Antonino da Firenze*, «Economia e storia», 7 (1960), pp. 10-33; A. FANFANI, *Storia delle dottrine economiche*, I, *Il volontarismo*, Milano-Messina 1942³, pp. 98, 101-102, 108, 124.

¹⁶ BARBIERI, *La dottrina economico-sociale della Chiesa* cit., p. 81.

nell'economia produttiva»¹⁷. Giudizio che il Barbieri estende al complesso della legislazione canonica antiscambistica, emanata quando l'*Ars campsona* stava divenendo un «comodo strumento per asservire nelle maglie di un credito sempre più privilegiato e costoso ogni fenomeno produttivo e circolatorio della ricchezza»¹⁸. Dove è evidente una duplice eco: la prima, sombartiana¹⁹; la seconda, schumpeteriana²⁰. Manca invece qualsivoglia recupero di Keynes, che pure attribuisce ai dottori della scolastica, e più in generale alla Chiesa medioevale, il «merito» di aver separato il tasso d'interesse dall'efficienza marginale del capitale, indirizzando il magistero pontificio «alla spiegazione di una formula che permettesse alla tabella dell'efficienza marginale del capitale di essere alta, anche usando norma, consuetudine e legge morale per contenere il tasso d'interesse»²¹.

Restando al Sombart, merita sottolineare la perspicuità della notazione barbieriana, specie ove si consideri che il Sombart usa diversi termini per esprimere il proprio punto di vista sulla crescita economica e sulla natura del capitalismo: *Frühkapitalismus* (protocapitalismo o precapitalismo), *Kapitalismus* (capitalismo *tout court*), *Hochkapitalismus* (capitalismo all'apice del suo sviluppo) e *Spätkapitalismus* (tardo capitalismo): termini che nella sua analisi mancano (o sono carenti) di un'immediata e circoscritta evidenza logico-rappresentativa da un punto di vista strettamente storico, mentre pesa su di essi un giudizio di valore estraneo alle esigenze della «pura scientificità», almeno nell'accezione filologica che della «scientificità» danno il Sapori, sul versante della storia economica²², e il Cantimori, su quello della storia della cultura e delle idee²³. Tale limite del Sombart dipende da molte ragioni, che il Barbieri coglie lucidamente²⁴, benché non sempre si faccia carico di esplicitarle e di chiarirle. Mi limi-

¹⁷ *Ibid.*, p. 84.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ W. SOMBART, *Il borghese*, tr. it., Milano 1950, pp. 356-357.

²⁰ J. A. SCHUMPETER, *Storia dell'analisi economica*, I, *Dai primordi al 1790*, tr. it., Torino 1990, p. 124.

²¹ J. M. KEYNES, *The General Theory of Employment Interest and Money*, London 1936, pp. 351-352.

²² Cfr. A. SAPORI, *Studi di storia economica (secoli XIII, XIV, XV)*, II, Firenze 1955³, pp. 155-371, 477-1012.

²³ Cfr. D. CANTIMORI, *Studi sulle origini e lo spirito del capitalismo*, «Società», I (1946), 5, ristampato in ID., *Studi di storia*, I, *Divagazioni sullo storicismo. Approssimazioni marxiste*, Torino 1976, pp. 118-133.

²⁴ Cfr. G. BARBIERI, *Werner Sombart e il valore dello «spirito economico» nella ricostruzione storiografica*, in *L'opera di Werner Sombart nel centenario della nascita*, prefazione di A. FANFANI, Milano 1964, ristampato in ID., *Saggi di storia del pensiero economico* cit., pp. 93-115.

terò a indicarne due. In primo luogo, il fatto che il Sombart non solo tralascia di definire con esattezza l'ambito concettuale che separa lo «spirito economico» (*Wirtschaftsgeist*) dalla «mentalità economica» (*Wirtschaftsgesinnung*), e l'uno e l'altra dai modelli di comportamento razionalizzati nelle ideologie, ma sottovaluta pure l'importanza e il ruolo del mercante medioevale italiano²⁵, piegando all'interno di una tipologia riduttiva la «mercatura» che a fine '300 dà forza propulsiva a città come Firenze e Milano. Ciò vuol dire che si preoccupa meno di cogliere lo «spirito» vivificatore degli aspetti particolari di un settore economico e più di individuare il *Geist* che alimenta l'andamento generale dell'economia in una determinata epoca²⁶: rischio cui invece il Barbieri si sottrae, prestando egli attenzione proprio agli aspetti che il Sombart adombra o trascura: basti in proposito rileggere le *Origini del capitalismo lombardo. Studi e documenti sull'economia milanese del periodo ducale*²⁷, per averne convincente prova. In secondo luogo, menzionerei la metodologia della ricerca sociale sombartiana, che considera tutto il *corpus* dei fenomeni osservati, non le singole parti di essi. Ond'è che se il Sombart può attribuire all'etica cattolica un ruolo centrale nel «promuovere» il sorgere e il diffondersi della mentalità borghese e delle connesse «virtù» dell'operosità e dell'onestà, il Barbieri ha buon gioco nel mettere sul banco degli accusati l'equivoco scaturente dall'inesatta comprensione di ciò che le due «virtù» significano per il «cattolico praticante» e per l'uomo «nuovo» (o «moderno») di metà '400, movendosi l'uno, come osserva anche il Groethuysen, entro un ordine provvidenzialistico, e collocandosi l'altro in un orizzonte squisitamente antropocentrico: si pensi – per intenderci – a *I libri della famiglia* di Leon Battista Alberti, dove il valore del tempo assume a significato ideologico di bene da usare e tesaurizzare, secondo scansioni completamente terrene, umane²⁸, con netta chiusura alla prospettiva teocentrica d'impianto medioevale, che il tempo vincola a Dio e lo scorrere di esso inquadra nei suoi disegni²⁹.

²⁵ *Ibid.*, pp. 98-106. Per questa sottovalutazione da parte del Sombart cfr. pure le considerazioni di G. LUZZATTO, *Giudizio sintetico sull'opera di Werner Sombart*, in *L'opera di Werner Sombart* cit., pp. 185-193.

²⁶ W. SOMBART, *Il capitalismo moderno. Esposizione storico-sistematica di tutta l'Europa dai suoi inizi fino all'età contemporanea*, tradotta e in parte riassunta dalla 2ª edizione tedesca per cura di G. LUZZATTO, Firenze 1925. È noto che non la prima edizione del 1902, ma la seconda del 1916, con modifiche di fondo rispetto al precedente testo del 1902, è quella definitiva dell'opera sombartiana.

²⁷ Milano 1961.

²⁸ BARBIERI, *Le dottrine economiche medioevali* cit., p. 49.

²⁹ G. BARBIERI, *Fonti per la storia delle dottrine economiche dall'antichità alla prima*

Sempre sul registro della «continuità», il Barbieri studia la dottrina della Chiesa in materia di credito, riscontrando non poche convergenze valutative tra le costituzioni vescovili di Gian Matteo Giberti e i dettati antifeneratizi del concilio di Trento³⁰, tra gli scritti di Tommaso De Vio e le prospettive moralistiche di Bartolomeo Guidiccioni, concordando tutte queste «fonti» nella riprovazione non solo dell'attività «cambiarria»³¹, bensì pure dei «contratti di censo, che assicurano una rendita restando salvo il capitale». Le stesse «fonti» condannano le società di capitale e lavoro da cui ci si attenda «il maturare di utili al di fuori d'ogni rischio per i conferimenti»³². Applicando la medesima chiave interpretativa, il Barbieri si sofferma sulle lettere pastorali di san Carlo Borromeo, le quali, pur riconoscendo legittimità alla mercatura, rigettano come immorali le manovre sui prezzi e l'incetta del frumento («Ex numero eorum, qui raptore dicuntur a sanctis patribus, sunt, qui in frugum inopia comprimunt frumentum»)³³. Passa quindi alle disquisizioni controriformistiche sul concetto di giusto salario³⁴, quasi come *delibatio* alla *quaestio* dell'usura nel Settecento, soprattutto a partire dalla *Vix pervenit*, la famosa enciclica di Benedetto XIV che segna un punto di svolta nella storia di questi problemi, per essere essa il *terminus ad quem* del dibattito sul prestito a interesse nella Chiesa moderna, e insieme il *terminus a quo* del successivo dibattito ottocentesco. Il pronunciamento

scolastica. Appendice: *Gli scritti etico-economici di San Tommaso e l'opera monetaria di Oresme*, Milano 1958, pp. VI-515.

³⁰ G. BARBIERI, *L'etica economica cristiana e il Concilio di Trento*, «Economia e storia», 2 (1964), pp. 345-355, ristampato in *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del Convegno storico internazionale (Trento, 2-6 settembre 1963)*, II, Roma-Freiburg-Basel 1965, pp. 543-554, nuovamente ristampato in ID., *Saggi di storia del pensiero economico* cit., pp. 117-133.

³¹ Cita in proposito i lavori di L. DALLE MOLLE, *Il contratto di cambio nei moralisti dal secolo XIII alla metà del secolo XVIII*, Roma 1954; A. M. HAMELIN, *Un traité de morale économique au XIV^e siècle. Le "Tractatus de usuris" de Maître Alexandre d'Alexandrie*, Louvain 1962; G. CASSANDRO, *Un trattato inedito e la dottrina dei cambi nel Cinquecento*, Napoli 1962.

³² BARBIERI, *La dottrina economico-sociale della Chiesa* cit., p. 96. Cfr. ID., *L'etica economica nella legislazione ecclesiastica del Cinquecento*, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento. Atti del Convegno di storia della Chiesa in Italia (Bologna, 2-6 settembre 1958)*, Padova 1960, pp. 73-82.

³³ BARBIERI, *La dottrina economico-sociale della Chiesa* cit., pp. 97-98; cfr. ID., *Norme di morale economica dettate da San Carlo Borromeo*, Milano 1938.

³⁴ BARBIERI, *La dottrina economico-sociale della Chiesa* cit., pp. 103-106; cfr. ID., *La vita economica nelle norme del Concilio Tridentino, di san Carlo Borromeo e di altri riformatori cattolici*, in *L'ordine economico nei pensatori ecclesiastici dell'epoca moderna*, Bari 1961, pp. 35-39.

del 1° novembre 1745, che segue un *motu proprio* del settembre di quell'anno, ripropone infatti il tradizionale magistero antifenerazio della Chiesa, accedendo non tanto al concetto di usura come arricchimento senza rischio e fatica, condannato da Leone X nella *Inter multiplices* (1515), quanto piuttosto al dettato del concilio di Vienne (1311), che considera usura ogni *surplus* reclamato *ex ipso mutuo ipsius ratione mutui*. Poco importa che il *surplus* sia di entità modesta o rilevante, che il sovvenuto risulti ricco o povero, che lasci l'importo inutilizzato o ne tragga un profitto in forza di acquisti vantaggiosi. La natura del *vulnus* non cambia. Conservano efficacia cogente i cosiddetti titoli estrinseci (*damnum emergens, lucrum cessans, periculum sortis*), come pure i mezzi «legittimi» che rendono lecito in casi particolari un qualche interesse sul denaro prestato, con l'avvertenza che la giustificazione non costituisce mai un *a priori*, ma è da valutare di volta in volta nella sua specificità («*Quisquis igitur suae conscientiae consultum velit, inquirat prius diligenter oportet, verene cum mutuo justus alius titulus, verene justus alter a mutuo contractus occurrat, quorum beneficio, quod quaerit lucrum, omnis labis expers, et immune reddatur*»)³⁵. Ciò colloca la *Vix pervenit* su un fronte di equidistanza sia rispetto al rigorismo delle *Aggiunte* (1743) balleriniane alla *Dottrina cristiana breve* del Bellarmino, secondo le quali è usura «ogni minima cosa» presa in più del capitale prestato, sia rispetto alle opposte tesi di Scipione Maffei (*Dell'impiego del denaro*, 1744) sui censi bollari e sui cambi, che prospettano la necessità di «definire se il dare a benestanti, che non per vivere, ma per far meglio i fatti loro le chieggono, somme di danaro al tre o quattro per cento l'anno» costituisca usura «in cattivo senso, e però peccato grave», o meno. A giudizio del Maffei, che ripubblica la sua opera nel 1746, com'è noto, non lo è³⁶. Egli spiega infatti che un equivoco corre sulle parole *usura* e *mutuo*, in quanto con la prima si è «inteso molte volte il pro eccessivo [...] esatto da poveri», o per taluna circostanza la si è «equiparata al furto, ed all'omicidio»; altre volte si è chiamata usura «ogni frutto, e però anche il lecito onesto». Non meno equivoco risulta l'uso della parola *mutuo*, intendendosi con essa alternativamente sia «il puro e vero prestito», sia il «dare a interesse», e trasportandosi, «non

³⁵ Su questi aspetti mi sia permesso rinviare a un mio recente lavoro (*L'economia virtuosa. Orientamenti culturali dei cattolici italiani dall'Unità alla seconda Repubblica. In appendice uno scritto di Danilo Veneruso*, Roma 1999, pp. 35-62), le cui argomentazioni qui in parte riprendo e sintetizzo.

³⁶ Cfr. G. BORELLI, *Una contesa settecentesca: Scipione Maffei e il problema del prestito a interesse*, «Nuova rivista storica», 82 (1998), pp. 153-166.

senza inganno» o, nella migliore delle ipotesi, «non senza errore», sul terreno dell'investimento, ciò che vale esclusivamente su quello del prestito. Donde, in linea con le tesi del canonico olandese Nicolas Broederssen (*De usuris licitis et illicitis*, 1743), l'affermazione che «il dar somma a facoltosi, quali non per sostentarsi, ma per procurare i lor vantaggi, le chieggano, e il darle a modesto frutto autentificato dal governo, e dalla consuetudine de' timorati, e senza veruna viziosa circostanza», non può dirsi usura in senso negativo, né costituisce peccato «nell'interno foro» della coscienza. Quindi è da ritenersi lecito «l'investire al quattro per cento sopra chi volentieri, e con suo vantaggio», paga un simile tasso. Viceversa, ci si trova in presenza di usura quando si procura «nocumento al prossimo con prender troppo, o con prender da chi non si dee».

L'obiettivo del Maffei è evidentemente polemico, come polemica, ancorché non priva di fondamento, è l'accusa da lui rivolta al Ballerini di aver saccheggiato due scritti giansenistici, il *Dogma Ecclesiae circa usuram* del Petitpied e le *Lettere teologiche* del Legros. Il che tuttavia non rende meno significativo il suo contributo, in quanto il riferimento fenomenologico e quasi storicistico che egli fa alle complesse trasformazioni economiche in atto a metà Settecento nei più avanzati Paesi europei lo conduce a difendere la produttività del capitale, attribuendogli una «forza» originaria intrinseca che lo rende capace di produrre un «sovrappiù fisico ed economico (in valore) eccedente [...] la quota di capitale consumata nell'atto produttivo». In tale sovrappiù il Maffei pone «il fondamento diretto dell'interesse originario del capitale», non meno che quello «indiretto dell'interesse del prestito». Non ne evince tuttavia il corollario che porterebbe a spiegare il *prodotto* o *plusvalore* del capitale facendo leva non sul concetto di *sostanza*, bensì su quello di *servizio*, e di un servizio – si badi – disgiunto dalla *sostanza* e dotato di un *valore* proprio, che l'interesse dovrebbe compensare.

Nel XIX secolo le discussioni, peraltro mai del tutto cessate, si riacendono dopo un pronunciamento delle Congregazioni romane del Sant'Uffizio, che il 18 agosto 1830, alla richiesta del vescovo di Rennes di un parere sulla condotta dei confessori che assolvono penitenti i quali, pur senza rinunciare alla pratica del prestito lucrativo, si dichiarano disposti a obbedire a nuove disposizioni da parte della Chiesa, risponde che non sono da biasimare («non esse inquietandos»). Il pronunciamento, pur privo di carattere dottrinale, è importante: e lo è non perché implichi una qualche permeabilità al principio della produttività marginale del capitale aggregato e appropriato, ma perché lascia trasparire un approccio al tema non del tutto coincidente con quello della *Vix*

pervenit. Il Sant'Uffizio, infatti, guarda alle componenti potenzialmente produttive, operative e dinamiche del capitale, considerando l'uso che se ne può fare. Il 16 settembre 1830, un'analogia presa di posizione, sempre pastorale e non dottrinale, viene dalla Sacra Penitenzieria, la quale non trova motivo per smentire i confessori che, appoggiandosi a una norma dello Stato, riconoscono nella pratica del prestito la liceità di un «modesto interesse».

Un passo avanti nell'evoluzione della cultura cattolica sul prestito a interesse, osserva fondatamente il Barbieri, si compie nel 1831, quando l'abate Marco Mastrofini, poligrafo noto per i suoi scritti eruditi di filosofia e matematica, pubblica a Roma uno studio in tre libri, dal titolo *Le usure*, uscito col duplice avallo del consultore dell'Indice e del Sant'Uffizio, frate Vincenzo da Massa, già vicario generale dei Minori Osservanti e procuratore generale dell'ordine, e di frate Giovanni Tommaso Turco, egli pure consultore del Sant'Uffizio. Il Mastrofini si rende conto del fatto che la rivoluzione industriale ha prodotto e sta producendo conseguenze di vasta portata, tali da determinare profonde trasformazioni strutturali economiche e sociali. Tra le sue caratteristiche: la separazione fra proprietà dei mezzi di produzione e produttori diretti, l'accentramento della manodopera salariata nella fabbrica, la divisione del lavoro, la produzione di massa per il mercato. Per effetto di tali trasformazioni il denaro ha acquisito una produttività «virtuale» che in precedenza non aveva. Ora non è più questione di produttività «attuale» nei prestiti con destinazione lucrativa, non più solo di impieghi che congiunturalmente possono conferire o non conferire titolo di remunerazione: determinante è il contesto storico-economico, perché è questo contesto ad attribuire al denaro una nuova *puissance*, ossia l'attitudine permanente alla produttività. La qual cosa rende giustificabile la richiesta di un interesse, pur senza giungere a un riconoscimento di produttività «formale, essenziale e diretta», in quanto – osserva il Mastrofini – l'originaria, intrinseca natura del denaro rimane pur sempre sterile. Ciò non toglie che la mutata realtà economica conferisca al denaro un carattere speciale: non intrinseco, ma neppure del tutto estrinseco, un carattere tale da renderlo *realmente*, benché solo *mediatamente*, non *immediatamente*, produttivo. Come si vede, siamo di fronte a una rudimentale «teoria dell'uso» del capitale, che il Barbieri però non rileva. Si potrebbe aggiungere che prima della rivoluzione industriale nessun valore economico è legato al possesso «attuale» del denaro e solo circostanze eccezionali giustificano la riscossione di un interesse. Di conseguenza, sotto il profilo della «stretta giustizia», il credito deve «moralmente» essere gratuito. Ma una volta accresciutesi, anzi moltiplicatesi,

le possibilità di convertire il denaro in beni frugiferi e in imprese lucrative, i termini della *quaestio* mutano in radice: e mutano perché è il valore economico del denaro a tradursi in interesse, restando impregiudicato il problema del suo «legittimo» livello.

Riconducibile al medesimo orizzonte interpretativo del poligrafo romano è certamente *Il dettato di don Nicola Mazza veronese sopra il denaro prestato*, un'interessante memoria scritta nel 1835, rimasta inedita per oltre un secolo e nel 1969 pubblicata dal Barbieri³⁷. In essa il Mazza sostiene che se alle origini dell'economia monetaria non si riconosce al denaro altro valore che quello derivante dalla sua funzione di intermediario dello scambio, nell'economia del suo tempo si fa strada un ulteriore elemento: il valore acquisito per effetto della generale stima connessa con la funzione di accrescitore degli utili. Come dire una sorta di valore aggiunto, in forza del quale l'interesse si giustifica come prezzo d'uso. Dove è da notare non solo la mutuazione dal Mastrofini, ma anche la riproposizione del concetto di capitale presente in sant'Antonino e in san Bernardino, entrambi critici, come si è visto, delle speculazioni finanziarie, ma non alieni dal riconoscere la capacità lucrativa del denaro investito in attività produttive. Inoltre, sopravanzando il Mastrofini, il Mazza difende l'autonomia di funzione del capitale, spingendosi ad affermare che, indipendentemente «dall'uso effettivo» che se ne fa, esso è in grado di dare frutto in forza «della stima produttivistica» conferitagli dalla *communis opinio*.

Tralascero di soffermarmi sui cenni del Barbieri alle prediche quarantottesche del Ketteler, che ripropongono la distinzione tomistica tra *possesso* e *usufrutto* dei beni, nonché ai lavori del Mermillod e del Manning, del La Tour du Pin e del Vogelsang, del Liberatore e del Talamo, e di quanti con essi in Francia e in Belgio, in Austria e in Germania, in Svizzera e in Italia sostanziano di nuovi contenuti la «cultura sociale» del movimento cattolico. Dirò solo brevemente del ruolo di svolta da lui attribuito all'insegnamento di Giuseppe Toniolo e alla *Rerum novarum*.

Per quanto riguarda il Toniolo, uno dei punti chiave dell'analisi barbieriana sta nell'aver rilevato come di fronte alla «fallacia» dell'economia classica, nutrita di utilitarismo e legata a ipotesi esplicite o implicite contrastanti con la concezione cristiana dell'uomo, Toniolo, pur non costruendo un diverso modello teorico, contribuisca in maniera determinante a smitizzare, storicizzandolo, il concetto di «legge economica»,

³⁷ G. BARBIERI, *La produttività del danaro in una memoria inedita di don Nicola Mazza*, Verona 1969, pp. 43-77.

e quindi di naturalità del comportamento economico guidato dall'interesse individuale, opponendosi anche al successivo pensiero marginalista (escluso per taluni aspetti Marshall), il cui impianto analitico investe da un lato il problema dell'efficiente allocazione di risorse date, ossia, in definitiva, l'incremento del prodotto materiale e dei servizi, e dall'altro lato il rapporto dicotomico, quando non antinomico, tra etica ed economia: rapporto che il Toniolo s'impegna a ricomporre, non solo sul versante dell'economia pura, ma anche su quello dell'economia applicata, legittimando l'intervento sussidiario dello Stato, che diverrebbe, secondo un'espressione di Pigou prima e di Keynes poi, quasi una sorta di «condizione di efficienza del sistema»³⁸.

Per quel che attiene alla *Rerum novarum*, il Barbieri ne esplicita il potenziale chiliastico, sia evidenziando come essa dia voce alle sofferenze di «una moltitudine misera e debole», le cui condizioni, «indegne dell'uomo», pongono i lavoratori «in balia della cupidigia dei padroni e di una sfrenata concorrenza», sia sottolineando la condanna senza appello che il documento esprime in materia di speculazione e di usura³⁹. Nel denunciare la piaga dell'usura, l'enciclica però non offre (né potrebbe) soluzioni tecniche al problema: indica invece una direzione verso cui muovere: la tutela della dignità del lavoratore in quanto tale e, perciò stesso, del lavoro, inteso come «l'attività umana ordinata a provvedere ai bisogni della vita, e specialmente alla [sua] conservazione». Donde il monito che il lavoro non si può trattare come una merce e che la determinazione del salario non può essere affidata alla legge della domanda e dell'offerta, essendo il mercato un meccanismo di produzione e di distribuzione della ricchezza, che va integrato e corretto dall'autorità politica. La qual cosa prova che, sciogliendo il contrasto sino ad allora irrisolto fra l'interventismo della Scuola di Liegi e il non interventismo della Scuola di Angers, la *Rerum novarum* accede alla lo-

³⁸ G. BARBIERI, *Giuseppe Toniolo storico*, in *Contributi alla conoscenza del pensiero di Giuseppe Toniolo*. Atti del Convegno organizzato dall'Università e dalla Camera di commercio di Pisa (18-19 dicembre 1981), Pisa 1984, pp. 145-150; ID., *Introduzione al convegno*, in *Giuseppe Toniolo tra economia e società*. Atti del convegno di studio in occasione del 70° anniversario della morte di Giuseppe Toniolo, promosso dalla Fondazione "G. Sarto" di Riese Pio X e dal Comune di Pieve di Soligo, con il patrocinio della Provincia di Treviso e della Regione Veneto (Pieve di Soligo, 28-29 ottobre 1988), a cura di P. PECORARI, Udine 1990, pp. 11-17. Sul riecheggiamento della lezione storiografica tonioliana da parte del Barbieri, cfr. G. ZALIN, *Ricordo di Gino Barbieri*, «Atti dell'Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti», Parte generale e atti ufficiali, 148 (1989-90), pp. 132-134; S. ZANINELLI, *Commemorazione del prof. Gino Barbieri (2 marzo 1913-26 maggio 1989)*, Verona 1990, p. 17.

³⁹ BARBIERI, *La dottrina economico-sociale della Chiesa* cit., pp. 128-147.

gica della sussidiarietà dello Stato e la raccorda a quella del «bene comune», da intendere non come l'utopica felicità vagheggiata dalle carte costituzionali settecentesche, sulla cui natura e sul cui rapporto con il «pubblico bene» tanto discussero i *philosophes*, né come il meccanico insieme dei beni individuali affini suggerito dal Cathrein, bensì come un «valore nuovo [...] distinto dal bene del singolo e dalla somma dei beni dei singoli». E ciò perché ogni organismo sociale possiede un suo «bene comune», che nel caso dello Stato «consiste nel complesso delle istituzioni e delle condizioni, che permettono al singolo e ai corpi sociali più piccoli» di realizzare compiutamente se stessi, fatto sempre salvo il primato della persona, rispetto al quale la società è «soltanto un'unità relazionale e ordinata».

Facendo leva su questo punto, che illustra giovandosi tra l'altro dei lavori del Marconcini e del Boggiano Pico, del Masnovo e del Dezza, del Mira e del Vito, oltre che, ovviamente, del testo critico della *Rerum novarum* curato dall'Antonazzi, il Barbieri delinea gli sviluppi, nella continuità, della dottrina sociale della Chiesa, prestando particolare attenzione alla *Quadragesimo anno* (1931) di Pio XI, alla *Mater et magistra* (1961) di Giovanni XXIII e alla *Populorum progressio* (1967) di Paolo VI: testi che considera importanti, non perché avallino gli esiti intramondani del processo di secolarizzazione, ma perché attualizzano le potenzialità ancora storicamente inesprese del dettato evangelico, non dimenticando il portato della lezione tomistica e neotomistica: la *Quadragesimo anno*, infatti, riconosce che grandi concentrazioni di ricchezza recano con sé «una preponderanza economica per cui non si possono lasciare in mano di privati cittadini senza pericolo del bene comune»; la *Mater et magistra* riafferma il carattere naturale della proprietà privata, ma insiste sulla provvisorietà delle sue forme attuative e assegna nuove funzioni al ruolo della proprietà pubblica; la *Populorum progressio* ribadisce che la proprietà privata non rappresenta «un diritto incondizionato» e ne illustra le implicazioni, sottolineando che «nessuno è autorizzato a riservare a suo uso esclusivo ciò che supera il suo bisogno, quando gli altri mancano del necessario». Questi due ultimi passaggi sono dal Barbieri messi in relazione con un discorso sui rapporti tra religione e lavoro, letto a Torino dal cardinale Montini il 27 marzo 1960⁴⁰, in cui il futuro pontefice, citando lo stesso Barbieri (*Fonti per la storia delle dottrine economiche*, I, *Dall'antichità alla prima scola-*

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 187-193; cfr. G. B. MONTINI, *Discorsi e scritti milanesi (1954-1963)*, prefazione di C. M. MARTINI, introduzione di G. COLOMBO, II, Brescia 1997, pp. 3456-3475.

stica)⁴¹, sviluppa il concetto di lavoro come *actus personae*, facendo leva su argomenti che anticipano il dettato della *Populorum progressio* e anche, in qualche misura, quello della *Laborem exercens* (1981) e della *Sollicitudo rei socialis* (1987) di Giovanni Paolo II. Tali argomenti attingono all'unicità quale determinazione prima dell'essere personale e si radicano in un'antropologia umanistica, che, ben lungi dal riuscire prossima alla speculazione del giovane Marx, critico del materialismo feuerbachiano, come pure taluno ha affermato, risulta antinamica all'utilitarismo e all'economicismo⁴².

In breve, e per concludere, giunto al termine del suo percorso storiografico sulla dottrina sociale della Chiesa, il Barbieri torna là dove l'aveva iniziato: ripropone la relatività del fatto economico, illustra la natura contingente e ipotetica di esso, nega che il superamento della relatività possa prodursi nelle forme storiche che lo rappresentano e proietta il problema economico su un piano di ricerca che diviene, o quanto meno tende a divenire, metaeconomico.

PAOLO PECORARI

⁴¹ Milano 1958 (cfr. MONTINI, *Discorsi e scritti* cit., p. 3458).

⁴² Cfr. G. BARBIERI, *Leggendo in chiave storico-economica l'enciclica [Sollicitudo rei socialis] di papa Wojtyła*, «Studi economici e sociali», 23 (1988), II, pp. 27-31.