

L'ONTOLOGIA/FENOMENOLOGIA DEL DONO

ORESTE BAZZICHI

*Docente di sociologia presso la Pontificia Facoltà Teologica
di S. Bonaventura «Seraphicum»
e di deontologia nel «master» di comunicazione d'impresa
nella Pontificia Università di S. Tommaso «Angelicum» - Roma*

La presente relazione si propone di ricostruire il contributo che la filosofia/teologia francescana ha dato alla nascente scienza economica, o meglio, alle condizioni preliminari per il germoglio dell'economia di mercato, quale forma originale di comunione(1). L'analisi teologico-culturale e i concetti basilari - dall'utilità sociale della mercatura, alla produttività del denaro, al valore economico, al giusto prezzo, alla moneta, allo scambio ecc. - sono momenti di un progetto antropologico, fondato sul dono espresso attraverso quell'attività, l'economia, che sembrerebbe la più remota dalla logica del dono. La Scuola francescana attribuisce molta importanza al collegamento tra economia e felicità, o meglio, al rapporto tra beni e ben-essere, alle condizioni che fanno sì che i beni, la ricchezza, siano mezzi per una vita buona, al punto che pare si possa dire che ciò che è l'Eucaristia sul piano propriamente spirituale, l'economia dovrebbe esserlo sul piano dei rapporti sociali, all'insegna della stessa logica comunionale.

Lo studio di questa fenomenologia, mentre rivela un'intuizione di un'etica economica moderna, esprime pure un disegno di vera e propria antropologia e sociologia francescana. Il nucleo teoretico parte dall'essere come bene e ritorna all'essere come dono, nel quadro della presenza gratuita di Dio, vissuta da s. Francesco, da s. Bonaventura e dai successivi confratelli, quale modalità particolare di vedere, sentire, partecipare e celebrare la vita; una vita piena di presenze: presenza del divino e presenze umane e *mondane*, con le quali si intessono le necessarie relazioni personali e esistenziali con ogni creatura, con uno spiccato ottimismo.

(1) Con tale espressione s'intende non solo una forma di organizzazione della vita economica, ma anche sociale e politica di una collettività.

Per Francesco, come per Bonaventura, Dio è dovunque e allo stesso tempo in nessun luogo. E' alla fine della strada della conformità a Cristo e della contemplazione mistica; ma è anche là, sulla strada, vicino a coloro che lo cercano, anche nella profondità di ogni creatura. Di conseguenza, l'umanità dovrebbe estendere l'etica e la giustizia a tutto l'universo e a tutte le creature che lo abitano. I beni del creato non sono riducibili agli interessi economici della sola umanità; essi sono destinati all'armonia universale di tutti gli esseri. "Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona" (*Gen* 1, 31). L'aggettivo «buono» deve essere qui inteso nel significato globale, onnicomprensivo, cioè, ontologico, morale, vitale, rispetto a cui il bene economico è solo un capitolo. Per Francesco, tutte le creature della terra (piante, uccelli del cielo, vermi della terra, un piccolo fiore, i lebbrosi, i mendicanti ecc.), hanno diritto all'esistenza e nessuna di esse è di per sé soggetta al dominio di altri.

Bonaventura e Scoto sviluppano questo concetto della singolarità di ogni cosa, considerando ogni essere di questo mondo nella sua soggettività fertile e interiore, nella sua «haecceitas», cioè in ciò che rende un essere quello che è e non qualcos'altro.

La ragione ultima della singolarità di ogni essere è situata nella volontà di colui che avrebbe potuto non volerlo, Dio, della cui munificenza liberalità è espressione. Proporre, quindi, il senso propriamente teologico dell'apporto della Scuola francescana alla genesi dell'economia politica significa dare un contributo al chiarimento di un tema, che varia infatti a seconda che si ponga il «focus» sull'uno o sull'altro aspetto.

La consapevolezza della difficoltà del tema mi indurrà a segnalare solo alcune poche linee di riflessione. Molti argomenti rimarranno in ombra. Lo sfondo teoretico del mio contributo è costituito dall'essere come dono, di cui le forme di economia civile e di economia di comunione costituiranno l'epilogo obbligato, dando spessore all'idea di fraternità umana e di relazione sociale.

Il «focus» del mio intervento cade, quindi, sui seguenti nuclei tematici: il bene, sorgente dell'essere e amore del vero; il senso sociale francescano dell'Eucaristia, segno visibile del legame sociale, della condivisione e del dono; il ruolo della coppia di concetti *superbia* e *avarizia*, *superfluo* e *necessario*, *ordine sociale* e *diritto di proprietà* nella genesi del pensiero socio-economico di s. Bonaventura; l'individuazione di alcune componenti essenziali dell'economia da parte della Scuola francescana, il cui si-

gnificato teologico, ben compreso e ripensato, può contribuire al superamento della radicale economicizzazione del modo di oggi.

1. PREMESSA FILOSOFICA: L'ESSERE COME DONO

Non intendo presentare qui le dinamiche del dono derivanti dalle principali concezioni fenomenologiche/ontologiche del Novecento, da E. Husserl a M. Heidegger, da G. Marcel a K. Jaspers, da M. Mauss a J. Godbout e S. Latouche, da M. Buber e E. Bloch a E. Levinas, da A. Caillé e J. Derrida a J.-L. Marion – per citare solo alcuni nomi –; mi limito a registrare che tali protagonisti del Novecento hanno associato, per la prima volta, il tema del dono all'essere, intendendo il manifestarsi dell'essere nella sua verità e nel suo senso ultimo come una vera e propria donazione⁽²⁾.

La connessione tra essere e dono era già presente nella fenomenologia di E. Husserl, dove l'essere che si manifesta, il "fenomeno", sta tutto nel fatto che si dà, nella sua donazione. E per M. Heidegger l'aver cura si rivela come "una costruzione d'essere, d'esserci"; ciò vale tanto per il singolo come per la collettività, per il cristiano come per il cittadino⁽³⁾. Gettando un ponte tra la tematica della donazione in senso strettamente ontologico e la tematica del dono, studiato dall'antropologia culturale, dalle scienze sociali e dall'economia, M. Mauss, nel celebre *Saggio sul dono*, già nel 1925 rilevava che il fenomeno del dono viene pensato per lo più come una forma di circolarità economica, retta o tendente alla reciprocità e al contraccambio⁽⁴⁾.

(2) Sul tema si è recentemente sviluppato un ampio dibattito che ha prodotto un'abbondante letteratura, a cui rimandiamo per approfondimenti. Cfr. M. HEIDEGGER, *Tempo e essere*. A cura di E. MAZZARELLA, Napoli 1983; G. MARCEL, *Il mistero dell'essere*, Torino 1987; J. DERRIDA, *Donare il tempo. La moneta falsa*, Milano 1996; R. MANCINI, *Esistenza e gratuità*, Assisi 1996; J. T. GODBOUT, *Il linguaggio del dono*, Torino 1998; Id., *L'esperienza del dono*, Torino 1998; AA. VV., *Il dono. Tra etica e scienze sociali*. A cura di G. GASPERINI, Roma 1999; J.-L. MARION, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, Torino 2001; AA. VV., *Il codice del dono. Verità e gratuità nelle ontologie del Novecento*. Atti dell'XI colloquio su filosofia e religione (Macerata, 16-17 maggio 2002), Macerata 2003; O. BAZZICHI, *Al di là di Stato e mercato: l'economia del dono*, «La Società» 6 (2004) 884-893.

(3) Cfr. *op. cit.*, 157.

(4) *Saggio sul dono, forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino 2002.

La domanda, allora, è d'obbligo: Ma veramente il fenomeno del dono, nella sua intenzionalità, nella sua ragion d'essere, nell'esperienza esistenziale quotidiana, si risolve in un processo di reciprocità di "do ut des"? Davvero tra i tre attori del dono (il donatore, il donatario e il dono) circola solo un simmetrico interesse?

Le indicazioni che provengono, osservando le scienze economiche e sociali, aprono un panorama assai ricco e multiforme. Per un verso, si assiste ad una prassi del dono che pervade tutta la nostra vita quotidiana rendendola autenticamente umana, e per l'altro verso si coglie in essa il significato e il senso più profondo, che risiede nel valore-legame, grazie a cui un prodotto è da apprezzare in base alla forza di tenere insieme gli uomini e di metterli in comunione⁽⁵⁾. Il recupero della più autentica natura del dono passa per l'analisi di tre tratti o elementi costitutivi che ne compongono l'essenza relazionale: verità, gratuità e libertà; quest'ultima è già implicita nel termine di gratuità. A questa visione si allaccia la riflessione francescana sul nesso di dono ed essere: essere non tanto come sostanza (*ousia*), quanto come relazione, o come forza di reciproca comunione, o anche, comunione come reciproca donazione. Ciò che viene all'essere è un dono, del tutto gratuito, un evento nuovo, che si iscrive all'interno di una ontologia essenzialmente oblativa, non dominatoria o possessiva, nel senso che l'essere poteva non essere, sicché se è, è perché voluto per un gesto di radicale gratuità.

Il venire all'essere è il primo grande dono. E se il dono è gratuito, nel senso che si è perché qualcuno ha voluto chiamarci all'essere, la fedeltà alla logica dell'essere esige che si prospetti e si operi entro la stessa logica, donando a propria volta. La gratuità è l'espressione più genuina dell'essere, la spia della correttezza morale dell'agire⁽⁶⁾; è la sorgente creativa di vita, che trasforma il volto della terra; è la fonte ispiratrice dell'etica francescana, che esprime l'etica dell'alterità e della libertà, "via privilegiata per coniugare gratuità e apertura dialogale"⁽⁷⁾.

(5) Cfr. J. GODBOUT, *Spirito del dono*, Torino 1993.

(6) Cfr. O. TODISCO, *Il primato del vero e sua problematizzazione. Contributo della Scuola francescana alla filosofia occidentale*, MF 103 (2003) 579-630.

(7) O. TODISCO, *Lo stupore della ragione. Il pensare francescano e la filosofia moderna*, Padova 2003, 356.

Più che l'essere, la Scuola francescana, pur nella varietà delle motivazioni, privilegia il bene, sorgente dell'essere e anima del vero. La metafisica francescana, infatti, pensa all'essere partendo dal bene, la cui logica sfocia nella logica del dono. "Il bene, cifra della gratuità, è l'anima del vero" (8). In particolare, per s. Bonaventura la chiave di lettura più feconda per accedere a Dio e alla sua opera è costituita dalla categoria della bontà, rispetto a cui l'«ens/esse» rappresenta una via d'accesso. Dio «Bonitas»: il nome «bonus» è proprio di Dio, più di quanto lo sia quello di «Ipsum esse». Così nel Vangelo, lo stesso Gesù chiamò Dio. E Dionigi Areopagita (9) – afferma il «Doctor seraphicus» – ha seguito il suo esempio, a differenza di Giovanni Damasceno che, fermandosi su di un gradino inferiore, ha sostenuto che il primo nome di Dio è «Qui est» (10).

Ora, la bontà è diffusa, tende cioè a comunicarsi, sicché la creazione pare che non sia che una "diffusio ex tempore (...) centralis vel punctualis respectu immensitatis bonitatis divinae". Alla logica della «bonitas» nel tempo va contrapposta la logica della «bonitas» che compete a Dio, in maniera perfettissima, «in sommo», qual è la «summa diffusio» in seno alle Persone divine (11). Siamo in presenza di un'emulazione in donazione, nell'ambito del finito come nell'ambito dell'infinito.

Infatti, Dio ci ha amati non perché ne fossimo degni, ma perché lo diventassimo. Ci ha voluto prima che fossimo, e quando eravamo indegni di lui ci ha investito del suo amore redentivo, dando concreto spessore alla logica dell'*agápē* come donazione senza confini e senza pregiudizi (12). L'orizzonte agapico diventa condizione per l'armonia dell'alterità.

In questo contesto pare verosimile il dire che l'"incipit" dell'enciclica *Fides et ratio* – e cioè la metafora delle due ali che conducono l'uomo alla contemplazione del vero (13) – suggerisce

(8) *Ivi*, 268.

(9) Cfr. *Tutte le opere*, Milano 1983.

(10) *Itin.*, V 2 (V 308). Bonaventura ha ereditato dallo Pseudo-Dionigi la famosa espressione «bonum diffusivum sui», principio metafisico chiave, sottostante alla sua teologia trinitaria e della creazione.

(11) Cfr. *ivi*, VI 2 (V 310).

(12) Cfr. O. TODISCO, *Il primato del vero...*, 579-630.

(13) GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, Casale Monferrato 1998, 47: "La fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità. E' Dio ad aver posto nel cuo-

un approccio al rapporto fede/ragione che, mentre esclude ogni riduzionismo ed inclusivismo, propugna l'ideale in una collaborazione armonica fra queste due imprescindibili dimensioni dell'esistenza. Sicché il rapporto fra di loro si costituisce a partire da una situazione di autentica e reciproca alterità e di irriducibile identità. La fede è altra cosa rispetto al ragionare e la ragione (forse sarebbe meglio parlare delle diverse forme di razionalità) si costituisce come realtà altra rispetto al credere. Per il cristiano il salto nella fede (e la *sequela* che esso comporta) risulta comunque necessario e ineludibile, in quanto il credere – come afferma s. Bonaventura – non si pone al termine di un percorso razionale come suo compimento o esito scontato o realizzazione ultima, ma costituisce il clima entro cui la stessa vita razionale matura e si afferma.

2. IL SENSO SOCIALE FRANCESCO DEL'EUCARISTIA, SEGNO VISIBILE DEL LEGAME SOCIALE, DELLA CONDIVISIONE E DEL DONO

Questo tema dell'essere come dono trova la sua piena espansione nel tema dell'Eucaristia che secondo Bonaventura contiene una duplice realtà: una «res significata et contenta» e una «res signata tantum» (14). La «res signata tantum» è il corpo mistico di Cristo, di cui l'Eucaristia è non solo alimento, ma il tipo. La «res significata et contenta» è il corpo reale di Cristo. Questa seconda «res» consente a Bonaventura di penetrare profondamente nel mistero dell'unione ipostatica e dell'incarnazione.

Come nell'Eucaristia vi sono le specie visibili, e la carne invisibile di Cristo, così nel Cristo vi è la natura umana sensibile e la divinità che è solo percettibile con l'intelligenza. Da qui la sua dottrina tendenzialmente cristocentrica, da cui è possibile trarre motivi di recupero dell'antropologia moderna.

re dell'uomo il desiderio di conoscere la verità e, in definitiva, di conoscere lui perché, conoscendolo e amandolo, possa giungere anche alla piena verità su se stesso". La metafora cherubica di s. Bonaventura richiama quella delle due ali: "Tu, infatti, sei come il primo cherubino allorché contempi le proprietà che si riferiscono all'essenza di Dio (...). Ma Tu sei anche il secondo cherubino allorché contempi le proprietà delle Persone" (*Itinerario della mente a Dio*. A cura di L. MAURO, Milano 1985, 399).

(14) *Hex.*, VIII 11 (V 371).

“Domine, exivi a te summo, venio ad te summum et per te summum”(15), esclama il Teologo francescano. Un’immersione nel divino, che fa vivere del divino, senza perdere di vista il terrestre, convogliato nella corsa al divino.

E ancora: “L’amore e l’intelletto dell’uomo portano all’infinito Vero e all’infinito Bene”(16). Nell’amore non ci sono soltanto un amante e un amato, ma anche un sé e un altro da sé: un prossimo. Quindi, l’effetto proprio dell’Eucaristia è la carità. Nel gesto dello “spezzare il pane” sussiste il concetto della condivisione. Qui il gesto si fa dono in una reciprocità gratuita. “L’Eucaristia è il dono per eccellenza di Cristo all’uomo – afferma la *Lettera enciclica «Ecclesia de Eucharistia»* – perché dono di se stesso, della sua persona umana, nonché della sua opera di salvezza”(17). E la *Lettera apostolica*, con la quale Giovanni Paolo II ha indetto l’anno eucaristico, «*Mane nobiscum Domine*», aggiunge: “La frazione del pane – come agli inizi veniva chiamata l’Eucarestia – è da sempre al centro della vita della Chiesa”(18). Quindi, l’Eucaristia rende vivo e attuale il dono, facendo riconoscere la vita come dono. In tale dono non c’è, di certo, nulla di puramente utilitaristico e mercantile, perché non si scambiano cose, ma due libertà: il rapporto tra libertà di Dio che, per grazia, si dona all’uomo, e la libertà dell’uomo che accoglie tale donazione di Dio. In questo contraccambio tra Dio e l’uomo nasce, secondo il pensiero francescano, il dovere della costruzione di un’etica, di una politica e di un’economia o, per meglio dire, di una giustizia in cui il dono, ogni dono, non solo instauri un modo di essere diverso (l’esperienza della verità dell’essere è implicita nelle parole che accompagnano il gesto dello “spezzare il pane”), ma porti l’uomo ad imparare a vivere in una diversa idea di mercato e di impresa più vicina alla visione francescana dell’economia di comunione, dove il mercato, ritornando alla sua vocazione originale, esprima un momento qualificante della vita civile, della vita in comune, costruttore, non distruttore, di rapporti di reciprocità positivi.

(15) *Ivi*, I 17 (V 332).

(16) *De scientia Christi*, VI, concl. (V 35).

(17) GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica «Ecclesia de Eucharistia»*, 17 aprile 2003, n. 11.

(18) *Id.*, *Lettera apostolica «Mane nobiscum Domine»*, 7 ottobre 2004, n. 3.

Non si tratta di distruggere l'economia in quanto tale¹⁹ o di disprezzare il progresso e lo sviluppo. Sarebbe un'assurdità. L'economia e il mercato sono indispensabili. Il problema è quello di ridimensionare l'ideologia dello sviluppo distruttore, del consumismo edonistico e sfrenato, del pan-economicismo globalizzante e mercificante le persone e la società. Come?

Un certo contributo può venirci dai grandi pensatori della Scuola francescana medievale e tardo-medievale, la cui costante preoccupazione fu quella di coniugare economia e morale o, in altre parole, denaro e salvezza, trovando una coerenza nella diversità di forma di trattamento, razionale e insieme teologico, dei bisogni umani e sociali, individuali e collettivi.

3. LA FUNZIONE DELLA COPPIA DI CONCETTI «SUPERBIA» E «AVARIZIA», «SUPERFLUO» E «NECESSARIO», «ORDINE SOCIALE» E «DIRITTO DI PROPRIETÀ» NELLA GENESI DEL PENSIERO SOCIO-ECONOMICO DI S. BONAVENTURA

Volendo contribuire all'affermazione di questo nuovo progetto francescano, incisivo anche a livello economico, non pare fuori luogo accennare ad alcune coppie di concetti che ci introducono nella logica del pensare bonaventuriano per quanto concerne la dimensione economica della vita sociale. A tale scopo, è bene ricordare che da sempre per i teologi prima di s. Bonaventura la superbia risultava la «radix omnium malorum». 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 avarizia, ritenuta appunto radice di tutti i mali⁽¹⁹⁾. L'antico primato teologico della superbia, origine di tutti i mali, cedette il passo al vizio dei tempi nuovi: l'avarizia.

S. Bonaventura, in modo originale, non spodestò la superbia dal suo primo posto; le lasciò il primato, ma, attraverso una sottile analisi, collocò, accanto ad essa, l'avarizia. Così entrambi i

(19) Per «cupiditas pecuniae» s'intendeva l'«avaritia» secondo la specificazione di s. Pier Damiani (1007-1072). Egli, infatti, fa dell'«amor pecuniae» uno dei peggiori crimini di cui il cristiano possa macchiarsi. Cfr. *Opusculum trigesimum primum contra phylargiryam et munerum cupiditatem*: PL 145, 531-542.

vizi vengono ritenuti «radix omnium malorum» (20). Egli vide acutamente che entrambi i peccati meritavano il primato e ciò senza contraddizione alcuna, per il fatto che la superbia era l'«initium», mentre l'avarizia era la «radix» di tutti i mali.

Il punto di partenza di questa analisi – che, seppure essenzialmente teologica, è anche economica per le molteplici implicazioni – non è il famoso passo di *Tobia* 4, 13: “A superbia initium sumpsit omnis perditio”, ma quello del Crisostomo: “Omnis peccati initium insipientia est” (21).

Bonaventura osserva che occorre specificare il significato sia di «initium» che di «radix». «Initium» propriamente si dice – precisa il «Doctor seraphicus» – “il punto da cui comincia il moto; radice invece quello donde trae alimento e nutrimento”. Pertanto, la superbia è l'inizio di tutti i peccati e la cupidigia è la radice di tutti i mali. Il peccato “antico”, la superbia e quello “nuovo”, la cupidigia, trovano nella soluzione bonaventuriana il titolo per essere entrambi al primo posto: l'uno «initium» e l'altro «radix» di “tutti i mali”, cioè «impedimenta» o trasgressione della «norma recte vivendi» del cristiano. Si riscontra, quindi, un diretto e funzionale rapporto tra avarizia e «superfluum».

In realtà, queste annotazioni teologiche a prima vista possono risultare estranee alla storia del pensiero economico; e lo sono, se questa storia viene analizzata con gli stessi criteri metodologici con i quali W. Sombart e J. Schumpeter (22) hanno condotto le loro ricerche; non lo sono, invece, se ricordiamo che anche l'economia, come le altre discipline, erano sempre, o quasi sempre, contenute nelle sintesi teologiche o «summae». E', infatti, rimanendo all'interno di tali sintesi che si riesce, per esempio, a cogliere il senso del termine *avarizia*, che non aveva solo un'estensione ecclesiologica, ma serviva anche a misurare e a discernere gli atti economici secondo che fossero rivolti all'acquisizione dei beni *necessari* alla vita o a quelli *superflui*. Il *necessario* si correlava al *valore* morale dell'uomo rigenerato dal

(20) *II Sent.*, d. 42, dub. 4 (II 979). E' interessante rilevare che nessun'altra pagina della teologia medievale consente di verificare le vicende dei due termini «superbia» e «avarizia», le quali permettono di accertare il mutamento in atto nella società del XIII secolo e non ci pare che nessuno, prima d'ora, l'abbia fatto.

(21) *In Joannem homiliae. Homilia* 41, n. 3: PG 59, 238.

(22) Cfr. rispettivamente *Il borghese* (Milano 1950) e *Storia dell'analisi economica* (Torino 1959).

battesimo, il *superfluo* al *non valore* dell'uomo naturale, che, a causa del peccato originale, è schiavo del mondo e delle cose del mondo.

L'avarizia, perciò, non va considerata soltanto come il primo dei vizi, ma anche come un concetto paradigmatico con il quale si misurava in concreto ogni atto mondano per giudicarne la legittimità morale. Di qui l'importanza dell'analisi di questo concetto anche ai fini della storia del pensiero economico. S. Bonaventura, tra i grandi teologi del Duecento, fu quello che più articolatamente sviluppò il tema, collegandolo strettamente agli altri, come a quello dell'usura, del profitto e della mercatura. Perché l'avarico – si chiede il Maestro francescano – non è felice? Perché, anche senza accorgersene, trasforma il mezzo (denaro) in fine, e fa dell'accumulazione del denaro lo scopo principale della sua vita; una vita che poi non fiorisce, e si chiude in se stessa. Nel *De superfluo* egli sostiene che vi è una relazione diretta e stretta, univoca e funzionale tra *avarizia* e «superfluum». Semplificando: se un individuo ha un certo tenore di vita (abitazione, abiti raffinati, cibi abbondanti e gustosi ecc.) e desidera qualcosa in più rispetto a questo *standard* di vita, diventa un peccatore. Infatti, al quesito se “habere superfluum sit peccatum”, Bonaventura risponde: “Quod sic”. Perché possedere le cose non necessarie secondo natura e secondo la persona e lo stato sociale, “est peccatum”. E con un ulteriore richiamo al passo paolino (*Tm* 6, 10) e della glossa di Pietro Lombardo⁽²³⁾ egli ribadisce: “Sed ultra tendit qui habet superfluum”.

Quindi, tendere oltre il necessario di ciò che deve bastare alla persona non può non essere considerato un comportamento vizioso: “Avarizia accipitur communiter ad superfluum”. La teoria del *necessario*, essenziale per la stabilità dell'ordine sociale, non poteva essere senza conseguenze sugli altri aspetti e istituti della vita economica: proprietà, commercio, credito.

Come i teologi precedenti, anche s. Bonaventura sostiene che la proprietà privata è effetto del peccato originale, della na-

(23) Il necessario è determinato «in quantum ad indigentiam naturae, quantum ad conditionem personae, quantum ad naturae communionem». Il necessario secondo natura appartiene al «necessarium simpliciter»; quello che non è necessario, né alla propria natura né alla propria persona, è il «superfluum simpliciter»; mentre il superfluo alla natura, ma non alla persona, è chiamato da s. Bonaventura «partim necessarium» e «partim superfluum».

tura corrotta dell'uomo, e si può ammettere solo al fine di rendere possibile la conservazione dell'ordine sociale. Nello stato di innocenza tutti i beni erano comuni. Cosicché, se l'uomo avesse dovuto realizzare il suo destino terreno nella condizione di innocenza (natura originale), l'unica forma istituzionale dell'ordine economico sarebbe stata la comunione dei beni. Nello stato corrotto l'uomo necessita per sé e per la sua famiglia di una certa quantità di beni(24), ma – e qui sta il punto centrale intorno al quale gravita tutta l'etica economica – sempre nella misura proporzionata al *necessario*.

In questo contesto diventa chiara la posizione di s. Bonaventura: l'accaparramento e l'impossessamento esclusivo delle cose, motivo centrale del pensiero moderno e della dimensione individualistica ed esclusiva della soggettività, sono da condannare. La proprietà esclusiva è un'ingiustizia verso ciò che è comune. Quindi, difesa della proprietà privata, ma uso sociale di essa. Il possesso dei beni è naturale se lo è per tutti: tutti, cioè, devono avere diritto a possedere qualcosa, e, quindi, nessuno può avere diritto a possedere in proprio qualcosa in senso assoluto, proprio per il fatto che l'accesso alle risorse necessarie alla vita riguarda tutti, in quanto legato ad un uso e non ad un possesso. Per tale motivo, secondo s. Bonaventura, non è sufficiente la sola giustizia per salvaguardare l'integrità dell'ordine sociale e sopprimere gli abusi, ma ci vuole l'appoggio della carità, vale a dire, di un amore che non sia solo naturale, ma sia capace di elevarsi al di sopra degli interessi terreni(25). E' nella carità che la società trova la sua perfezione, il suo compimento.

4. LA RIFLESSIONE TEOLOGICA DELLA SCUOLA FRANCESCANA SULL'ECONOMIA

Quotidianamente ci si chiede se la morale e l'economia possano andare d'accordo. Da più parti, si risponde, che fare profitti, in economia, non soltanto è lecito, ma è la regola fondamentale dell'impresa. In questo dibattito è opportuno inserire le

(24) Cfr. L. DOPPIONI, *Aspetti sociali della filosofia di s. Bonaventura*, «Studi Francescani» 1-4 (1974) 79-91.

(25) Cfr. *Brevil.*, V 8 (V 261-262). Si veda anche E. BETTONI, *Visione francescana della vita*, Brescia 1948.

intuizioni, quanto mai attuali, dei teologi della Scuola francescana, i quali, partendo dall'analisi del significato dell'economia pauperistica, giunsero a definire il termine, o meglio, il sistema correlativo di quella che poi sarà la moderna economia sociale di mercato. E' certamente singolare che siano stati in buona parte i francescani, poveri nella carne e nello spirito, a dare un significativo contributo alla nascente scienza economica. Aprendosi al mondo, a tutte le classi sociali e alla cultura popolare e laica, hanno spezzato le barriere che la società tradizionale medievale aveva imposto. Perché attenta alla realtà globale, la Scuola francescana ha saputo scoprire le nuove forme culturali, i nuovi fermenti sociali, che emergevano nel modo di vivere, di pensare, di sentire e di agire della società civile; ha saputo sincronizzare la speculazione con la realtà della vita quotidiana, il pensiero con l'azione, la mistica con il lavoro, la teoria con la prassi.

Vorrei sottolineare che si tratta di una riflessione di "tipo" teologico dovuta a francescani strettamente legati all'Università di Parigi nel periodo del suo massimo splendore. Siamo nella seconda metà del XIII secolo, che segna per l'Europa un decisivo balzo in avanti anche per la floridezza economica. E', infatti, il periodo in cui giunge a maturità il grande risveglio mercantile dei secoli precedenti. La figura del mercante pone una serie di problemi alla teologia, scienza fondamentale, se non unica, dell'epoca, che, d'altra parte, è stimolata a risolverli a causa dell'estensione stessa del fenomeno. La teologia medievale colse molti dei problemi morali che la multiforme realtà economica le poneva davanti, e non soltanto quelli relativi alla mercatura e al prezzo.

Naturalmente in queste poche pagine non illustrerò, neanche per sommi capi, il pensiero economico medievale elaborato dalla Scuola francescana, che, partendo dall'originale idea sul capitale e sul valore economico e giusto prezzo di Pietro di Giovanni Olivi, giunge fino a s. Bernardino da Siena ed oltre, perché le recenti ricerche sull'argomento sono ormai ben conosciute, come le fin troppo note tesi di M. Weber sull'etica calvinista e le origini dello spirito del capitalismo(26); mi limiterò soltanto ad alcune osservazioni.

(26) Cfr. O. BAZZICHI, *Alle radici del capitalismo. Medioevo e scienza economica*, Cantalupa (Torino) 2003; O. NUCCIO, *La civiltà italiana nella formazione della scienza economica*, Milano 1995; A. CHAUFEN, *Cristiani per la libertà*, Macerata 1999; G. TODESCHINI, *I mercanti e il tempio*, Bologna 2002.

Nel corso del 1300 furono inventati e utilizzati così tanti nuovi modelli di macchine che si potrebbe parlare di rivoluzione industriale del Medioevo. Si misero a punto macchine per macinare il grano, per conciare la pelle, per la produzione di carta e per la lavorazione dei tessuti. Si inventarono il maglio a leva azionato ad acqua per frantumare i minerali e forgiare il ferro, vennero realizzate forme diverse di mantici da utilizzare come altiforni, grandi orologi meccanici e lenti di ingrandimento.

C'è da chiedersi se, senza il contributo di idee all'elaborazione etico-teologica dell'uso del capitale e alla prassi del prestito senza usura (27) della Scuola francescana, queste nuove scoperte in campo tecnologico sarebbero state forse semplicemente delle novità inutili; sarebbero passate raramente nelle mani degli uomini comuni grazie ad uno scambio facile e veloce, rendendo possibile – grazie alla mercatura, ai mercati e alla concorrenza – una nuova civiltà, basata su un migliore equilibrio economico e una migliore qualità della vita.

L'usura è uno dei grandi problemi del XIII secolo: 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. Richiamandosi al precetto evangelico, gli scolastici opposero il più rigido divieto ad ogni forma di prestito di denaro che compor-

(27) 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 Matthaeum* (PG 56, 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*, Roma 1977, 139-150.

tasse anche il più tenue interesse. L'usuraio venne rappresentato negli «exempla» delle prediche ed anche nelle sculture romaniche, come l'uomo con la borsa, il peccatore per eccellenza. La ragione stava essenzialmente nel fatto che, al di là dei prestiti alla produzione, si andavano rapidamente diffondendo i prestiti al consumo, con la conseguenza che le classi più povere erano spesso costrette a ricorrere agli usurai per procurarsi i mezzi di prima necessità. E i più poveri finivano col trovarsi avviluppati in una spirale senza fine che li portava alla disperazione. Ecco perché la Scuola francescana, più attenta di quella tomista alle esigenze concrete della vita quotidiana, e più a contatto con la gente e alle problematiche nuove che emergevano dalla società, elaborò sul piano dottrinale una teologia economica e, conseguentemente, esercitò, nella prassi, un'influenza positiva per il superamento delle difficoltà giuridico-morali – sorte a seguito della condanna canonica dell'usura – circa l'interesse e la produttività del denaro.

E' appena il caso di rilevare come il pregiudizio illuministico che vedeva nel Medioevo l'età dei secoli bui, un'epoca di ignoranza e di superstizione, sia stato ormai demolito da tutta una serie di studi sul pensiero scientifico, sulla filosofia, sul pensiero logico, sulle tecniche produttive, sul valore economico e il giusto prezzo, sugli scambi e l'economia monetaria

5. VALENZA ANTROPOLOGICA DEL DISCORSO ECONOMICO

Per comprendere l'anima teologica del discorso economico, fatto fin qui, si prenda in esame l'istituzione dei Monti di Pietà, iniziativa propriamente francescana, portatrice di una sensibilità teologica, da riscoprire e riproporre(28). Dalla sensibilità di Bonaventura, dell'Olivi e di Scotò o dalla dottrina monetaria di Alessandro di Alessandria, passando per Bernardino, si svolge una lenta e progressiva maturazione di un discorso sulle pratiche

(28) Per l'istituzione, lo sviluppo e l'attività dei Monti di Pietà, cfr. A. GHINATO, *Studi e documenti intorno ai primitivi Monti di Pietà*, I-V, Roma 1956-1963; M. G. MUZZARELLI, *Il denaro e la salvezza. L'invenzione del Monte di Pietà*, Bologna 2001; P. AVELLONE (a cura di), *Il povero va in banca. I Monti di Pietà negli antichi Stati Italiani*, Napoli 2001.

economiche utili e allo stesso tempo cristianamente positive anche sul piano pratico. Quindi, il Monte si inserisce in una filiera di teorie ed iniziative che hanno indotto i francescani all'ideazione e al sostegno di questa originale impresa, che, comunque, va legata all'idea generale di dare forma ad una società più attenta ai valori morali e ciò nel quadro di un ambizioso progetto di riforma individuale e sociale che era nelle intenzioni di predicatori come Bernardino da Feltre, Giacomo della Marca e Giovanni da Capistrano. Essi concepirono e cercarono di realizzare un modello di solidarietà promuovendo comportamenti conformi alle leggi della morale (29).

Il Monte di Pietà fu, quindi, un'istituzione cittadina, dedicata all'assistenza, ma anche un'iniziativa di carattere economico-credizio. Per realizzare l'idea serviva denaro a costo zero per poterlo prestare a tasso bassissimo; in altre parole, bisognava disporre di un capitale iniziale donato o anche solo depositato gratuitamente da mettere a disposizione dei poveri.

Vi era un solo modo per ottenerlo: convincere i cittadini più ricchi che donare o depositare denaro al Monte conveniva, perché era un buon affare spirituale, sociale ed economico. Destinare denaro al Monte comportava un vantaggio immediato e futuro: immediato, perché il denaro depositato era custodito gratuitamente e restituibile in qualsiasi momento, e futuro, in quanto le ricchezze destinate al Monte costituivano metaforicamente un valido passaporto per il passaggio dalla vita terrena a quella eterna. Sul piano sociale la bontà dell'affare consisteva nel mantenere attive iniziative operose, attività artigianali, commerciali ecc.

In ogni città i francescani fondarono un Monte, frutto della loro cultura, sensibilità sociale, preoccupazione di coniugare mercato e morale o, in altre parole, denaro e salvezza. Fondare e tenere in vita un Monte significava curare contemporaneamente tanto gli interessi dei bisognosi di credito come quelli dei ricchi; inoltre, stimolava la crescita del singolo insieme a quella della comunità. In ciò si colloca l'importanza di questa istituzione che ha saputo durare nel tempo grazie alla forza dell'idea di coniugare etica ed economia. E' un'idea che ha contribuito a radicare il senso di appartenenza ad una comunità, il cui armonioso funzionamento è nell'interesse di tutti. E' riproponibile e in quali termini?

(29) Cfr. O. Todisco, *op. cit.*, 384-389.

Il Concilio Vaticano II, prendendo consapevolezza sul piano religioso della situazione dell'uomo contemporaneo, afferma che "l'umanità vive oggi un periodo nuovo della sua storia, caratterizzato da profondi e rapidi mutamenti, che progressivamente si estendono all'intero universo" (GS 4). E dopo aver analizzato il progresso e i cambiamenti scientifici, ideologici, religiosi, morali, sociali in atto, conclude affermando che queste trasformazioni profonde ed estese suscitano nell'uomo malessere, contraddizioni e squilibri tra pensare e vivere, tra conoscenza teorica e volontà pratica ed esigenze morali, tra idealità e vita quotidiana, che in un certo modo creano un grande squilibrio antropologico (cfr. GS 5-9). La crisi attuale è di profondità, non di superficie, a cui è possibile porre mano recuperando l'«homo imago Dei» e ridimensionando, al seguito dei francescani, l'«homo oeconomicus», l'«homo faber», l'«homo consumans». Se a partire dal secolo XIX si è operato un disancoramento tra scienza e filosofia, al punto che le singole scienze – fisica, biologia, chimica, sociologia, economia, psicologia – si sono chiuse ciascuna nel proprio ambito, dando luogo a specializzazioni ristrette ed esclusive, è necessario riproporre il tema della comunione, attivando le necessarie interdipendenze. Il Crocifisso che parla a Francesco in S. Damiano: "Va e ripara la mia casa che crolla", invita oggi con più pressante forza suggestiva a creare una diversa coscienza civica, culturale e sociale.

S. Bonaventura offre spunti non secondari e soprattutto infonde una grande fiducia. La sua visione spirituale non ha nulla di triste e di cupo. Il primo messaggio riguarda l'approccio alla realtà. Il francescano cerca le ragioni delle cose e in particolare la loro verità, che ripone nell'atteggiamento di ascolto e di accoglienza. Occorre recuperare il riavvicinamento delle diverse realtà culturali, passando dalla logica della separazione e dell'incomunicabilità alla logica della fraternità e della partecipazione. Il secondo messaggio riguarda il mito della razionalizzazione, che ha sostituito le categorie ontologiche della bontà e della gratuità, per sfociare nella commercializzazione del mondo. Il francescanesimo, con il suo senso concreto e il suo amore per tutte le realtà, può offrire i parametri per un rinnovato rapporto tra soggettivo e oggettivo, tra uomo e uomo, tra uomo e natura. Il terzo messaggio riguarda un nuovo paradigma per l'economia. Oggi il bene scarso – da sempre l'oggetto della scienza economica – è costituito anche dai rapporti interpersonali; e se l'economia resta ancorata all'idea individualista rischia di perdere il

contatto con dinamiche sociali importanti, come il movimento dell'economia sociale o civile⁽³⁰⁾. Come il "donare" e "ricevere", di ispirazione francescana, fu un'operazione sulla quale si tentò di innestare lo sviluppo dell'etica mercantile all'interno della vita della «civitas christiana», non è arbitrario o ideologico riproporla nell'era della cosiddetta *postmodernità*: una concezione del mercato, dello scambio e più in generale della vita economica in continuità e come emanazione dell'economia sociale e relazionale della visione francescana delle realtà terrestri.

Certo, vendere non è donare (non è pedagogicamente sensato trasformare il dono in assistenzialismo), ma, ieri come oggi, funziona in quanto è espressione di una comune appartenenza ad una «communitas», da recuperare. I fallimenti del mercato, infatti, ieri come oggi, si verificano proprio quando viene meno questo terreno comune, questo comune sentire fondato sul principio della reciprocità, sostituito nel Novecento dal principio della "redistribuzione della ricchezza". Questa separazione, prima, e sostituzione, poi, hanno portato ad un profondo distacco dell'economia contemporanea dalla tradizionale vita economica, fondata sul principio francescano della comunione fraterna, concetto ripreso in qualche modo dalla rivoluzione francese, ma poi schiacciato sul principio dell'eguaglianza, di cui è invece radice.

6. CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Alla luce della proposta di Bonaventura, fondata sul *Logos* che si incarna e si offre nell'Eucaristia, confermandoci nell'assunto che l'essere è dono, e alla luce dello sforzo della Scuola francescana di prolungare tale comunione anche a livello sociale, nel difficile campo dell'economia, occorre forse dire che il problema oggi non sono i problemi, ma la fonte dei problemi. E tale fonte dei problemi con cosa è identificabile? Il punto di vista francescano è che la fonte dei problemi è identificabile con il dimagrimento del «logos», diventato pura razionalità allo scopo;

(30) Per un approfondimento sull'umanesimo civile e sulla visione dell'economia civile, accanto alle forme tipiche dello Stato e del mercato, cfr. L. BRUNI-S. ZAMAGNI, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Bologna 2004.

o anche, detto altrimenti, la fonte dei problemi è identificabile con l'inaridimento delle radici dell'albero antropologico, a causa del prevalere della dimensione economicistica, che ha attirato intorno a sé tutta la linfa dell'albero antropologico, lasciando inaridire le altre dimensioni.

Se facciamo risalire la modernità sotto il profilo socio-economico alla svolta capitalistica e neocapitalistica, con il crescente primato della libertà dei comportamenti, della concorrenza, non possiamo non richiamare – diciamolo con K. Polanyi(31) – la grande trasformazione, di cui il nostro tempo è una rinnovata versione. Si è trattato, come si sa, dell'autonomizzazione prima e dell'assolutizzazione poi della dimensione economica rispetto al complesso tessuto antropologico. In breve, 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, sostenuto dal *Logos* incarnato e offerto nell'Eucaristia, alimento di un determinato statuto antropologico e caratterizzato da relazioni di scambio non prevalentemente o solo di carattere commerciale ed economico, è andato consumandosi, sopraffatto da una rete di rapporti di segno sempre più di carattere competitivo, con l'esito finale della trasformazione di tale dimensione economica in tronco stesso dell'albero, su cui il resto è stato innestato. K. Marx ne è stato il tempestivo profeta o forse interprete, e i marxisti i ripetitori. La conclusione, oggetto di ulteriore problematizzazione, è che la razionalità che si è venuta imponendo ha i tratti della razionalità strumentale o del mezzo al fine, che è quella economica, con l'unica variante rispetto a Marx, che 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 il francescano 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 lu-

(31) Cfr. K. POLANYI, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, 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.

ce 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. Insomma, il francescano denuncia l'assorbimento dello scambio dono e dunque dell'improduttivo nel quadro della crescente razionalità, allo scopo 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 come dono a favore dell'essere come vero e dunque da razionalizzare 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 era legittimo rispondere 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.

Allora, il francescano propone di recuperare la nozione di *dépense* (*dispendio* di Bataille) o di *eccesso* o di improduttivo(32), 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 e dunque lo scambio commerciale. E' una proposta utopica?

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 alla dinamica di muta-

(32) Cfr. G. BATAILLE, *Il dispendio*, Roma 1997.

mento sociale, che conosciamo, che ruota intorno al parādigma della redditività. Credo che 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 l'efficacia efficientista di questa razionalità-di-scopo, essenzialmente secolarizzata. Tale razionalità non si risolve nella brama di guadagno, ma ingloba 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 di nuovo il sistema policentrico e molecolare.

Il francescano, dalla prospettiva della povertà, invita a incidere su tale razionalità proponendo un *Logos* che si dona e incarnandosi si offre, come modello oblativo. Ed è in nome di tale *Logos* come bene, fonte ispiratrice del *Cantico delle creature*, che è possibile far fronte allo smarrimento del senso festoso del vivere, come anche recuperare la percezione della gratuità dell'esistere, quale rinnovato contesto entro cui innestare lo scambio commerciale e ogni altra forma di competizione.

Dunque, andando oltre la prospettiva mercatista di segno sia individualista – gli unici soggetti della società sono gli individui – sia socialista, che pare accompagna la globalizzazione, secondo cui la totalità sociale esercita una pressione non marginale sull'andamento complessivo della vita della «polis» e sul rapporto tra le nazioni, pare che la soggettività radicale imponga o attenda la coniugazione della logica del dono con la logica dell'interesse, innestando questa (la logica dell'interesse) in quella (la logica del dono). Il che implica un progetto sia individuale che sociale, dove l'utilitario e il gratuito siano in grado di creare un inedito circolo virtuoso. La sfida della soggettività la identificherei 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 re-

lazione sociale. Tale prospettiva muove dal presupposto che la propria identità sociale non è determinata dal possesso delle risorse, ma dalla sua capacità oblativa e creativa, concretizzata nell'ampliare gli spazi dell'esistenza. Il valore legame ha significato determinante se la solidarietà riveste una priorità teorica, che si traduca nella priorità dello scambio-dono, quale baluardo a favore dell'«homo ludens et religiosus», contro la tendenza a trasformarlo in «animal economicum». (Riportato sul piano filosofico, si è qui al superamento della figura hegeliana di *servo*, che non si mette in gioco, non rischia, non sfida la morte, ma conserva se stesso, di contro alla sfida del *signore* che cavalca le zone dell'eccesso, che consuma, dà, lungo un percorso *improduttivo* nell'immediato e a livello economico, ma produttivo a livello sociale, fuori della logica della pura utilità). 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, arte, religione, manifestazioni culturali, come questa del Centro Bonaventuriano, che anche sotto questo profilo mi pare propriamente francescana oltre che di grande attualità.

